L'intentionnalité dans la *Cinquième Recherche logique*

Introduction

Celui qui, pour la première fois, aborderait la phénoménologie de Husserl, se heurterait assez rapidement à deux obstacles de taille : il n'y découvrirait pas, en effet, un système philosophique, au sens traditionnel du terme, ni même un merveilleux palais de la vérité, à l'intérieur duquel siégerait une réalité figée et désincarnée. Bien au contraire, la phénoménologie, par son style et sa démarche descriptifs, lui semblerait se délayer en analyses minutieuses, laissant ainsi s'évanouir son unité. Cela ne veut pas dire, évidemment, qu'elle manquerait de cohérence ; mais la rigueur de Husserl, sa volonté de se confronter aux choses mêmes, à ce qui est donné en personne, le conduisent à un travail permanent de réécriture, suggérant une phénoménologie à l'état inachevé et au ton programmatique comme si, en fin de compte, elle n'était qu'un préambule. Husserl ne dit pas autre chose quand il explique que :

> « Ces convictions de l'auteur se sont raffermies toujours davantage au cours de l'élaboration de son oeuvre devant l'évidence de résultats s'édifiant graduellement les uns sur les autres. S'il a du pratiquement ramener l'idéal de ses aspirations philosophiques à celui d'être un vrai commençant, il est, au moins en ce qui le concerne, parvenu dans son âge mur à la pleine certitude d'avoir droit au nom de *véritable* commençant. Si l'âge de Mathusalem lui était accordé, il oserait presque espérer devenir encore un philosophe [...] L'auteur voit s'étendre devant lui l'immense territoire de la vraie philosophie, la « terre promise » que lui-même de son vivant ne verra pas cultivé. »[1]

Bien entendu, cette présentation requiert un rééquilibrage. En quoi la phénoménologie s'imposerait-elle comme pré-philosophique ? La démarche même de Husserl apporte un élément de réponse : il ne s'est jamais, en effet, écarté de l'idéal qui l'animait, celui de fonder une science des sciences, une philosophie débarrassée de tous préjugés.

> « Quel est le sens fondamental de toute philosophie véritable ? N'est-ce pas de tendre à libérer la philosophie de tout préjugé possible, pour faire d'elle une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, et trouvant dans ces évidences sa justification absolue ? Cette exigence, que d'aucuns croient exagérée, n'appartient-elle pas à l'essence même de toute philosophie véritable ? »[2]

[1] *Postface à mes « Idées directrices pour une phénoménologie pures »*, publiée dans IDEEN III, p. 161.
[2] MC, p. 5.

Cet idéal philosophique et cette confiance en la raison entraîneront une masse toujours grandissante de problèmes. Cela oblige Husserl à mener de front plusieurs recherches thématiques, à travers lesquelles il tente d'accéder à une solution satisfaisante. Le souci d'une philosophie s'auto-justifiant et les difficultés rencontrées impriment à la phénoménologie ce mouvement d'oscillation entre plusieurs perspectives, donnant l'illusion qu'elle manquerait son projet au profit d'analyses pointilleuses et détaillées. Comment, dès lors, aborder la phénoménologie ?

Si Husserl n'a jamais ramassé sa pensée sous une forme canonique, ses travaux ne sont pas pour autant coupés de toute tradition philosophique. Sa formation universitaire et l'intérêt, très tôt marqué, qu'il porte au problème du fondement des mathématiques, l'amènent à s'interroger sur le statut des objectivités logico-mathématiques, et sur la signification que nous devons leur attribuer. Il considère ainsi, au début de sa formation, comme allant de soi « que dans une philosophie des mathématiques il s'agit avant tout de faire une analyse radicale de l'*origine psychologique* des concepts mathématiques fondamentaux »[3]. Mais bien rapidement, cette interrogation sur l'origine psychologique, en un sens qu'il faudra préciser, va s'élargir considérablement et devant les problèmes qui s'accumulent, Husserl se trouve dans l'obligation de dépasser le domaines des mathématiques pour revenir « à des réflexions critiques d'ordre général sur l'essence de la logique et principalement sur le rapport entre la subjectivité du connaître et l'objectivité du contenu de la connaissance »[4].

Les *Recherche Logiques*[5] sont l'aboutissement de cette réflexion consacrée à l' « élucidation philosophique de la mathématique pure »[6], commencée en 1887 avec une thèse d'habilitation, refondue en 1891 sous le titre de *Philosophie de l'arithmétique* qui annonçait un second tome jamais publié du vivant de Husserl. Si le premier tome, intitulé *Prolégomènes à la logique pure*, est une attaque en règle contre le psychologisme en particulier et contre toute forme de relativisme en général, pour imposer, contre ces pseudo-théories, l'idée de l'idéalité de la connaissance et assigner les tâches à une logique pure, les six recherches suivantes sont consacrées à l'élucidation progressive de la question de l'origine de la signification.

Or, si l'on veut répondre à la question de l'origine de la signification, on doit passer, à un moment ou à un autre, par la détermination des actes logiques dans lesquels cette signification est donnée c'est-à-dire que cette recherche de l'origine « ne veut pas dire que la question psychologique de la genèse des représentations (ou des dispositions représentatives) conceptuelles qui s'y rapportent, ait

---

[3] *Esquisse d'une préface aux* Recherches Logiques dans AL, p. 375, p. [126].

[4] RL I, p. [VII].

[5] Écrites entre 1896 et 1899, elles parurent pour la première fois en 1900 pour les *Prolégomènes à la logique pure* et en 1901 pour les six recherches suivantes. Elles furent remaniées, dans la seconde édition de 1913, en trois volumes, la *Sixième* ne paraissant qu'en 1922. Nous suivons ici la tomaison française qui s'établit comme suit :

T1 : *Prolégomènes à la logique pure*

T2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*

Première partie : *Recherche I et Recherche II*
Deuxième partie : *Recherche III, IV et V*

T3 : *Élément d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*

[6] RL I, p. [V]

le moindre intérêt pour la discipline en question. »[7]. Il ne s'agit pas de déterminer ce à quoi pense le mathématicien lorsqu'il compte, mais ce qui est visé par lui dans l'acte de numération, quel que soit le vécu contingent dans lequel cet acte prend forme.

Mais la question de l'acte est elle-même controversé. Qu'est-ce qu'un acte logique ? C'est à la *Cinquième Recherche logique*, intitulée *Des vécus intentionnels et de leurs contenus*, que revient l'examen de la question de l'essence de l'acte et c'est avec elle que Husserl s'attaque aux problèmes cardinaux de la phénoménologie, puisque si des termes comme *conscience*, *intention*, *contenu*, *vécu*, etc., parsèment les quatre premières *Recherches logiques*, ils n'ont jamais été pris comme thème proprement dit. Car c'est ici, en fait, et pour la première fois, que Husserl assume entièrement l'héritage de Brentano, avec le concept de l'intentionnalité, qu'il avait déjà appliqué, mais dans un autre domaine et de manière insatisfaisante, à propos de l'origine de la formation du concept de nombre.

Pour mener à bien ce thème de la détermination de l'essence de l'acte, Husserl va s'appuyer sur deux propositions de Brentano :

1. Tout phénomène psychique est caractérisé par l'existence intentionnelle d'un objet.
2. Les phénomènes psychiques sont des représentations ou ils reposent sur des représentations.

Notre étude va suivre les deux axes tracés par ces deux propositions. Nous verrons quel remaniement important Husserl apporte à ces deux propositions. En effet, la *Cinquième Recherche logique* est extrêmement dense et loin d'éclaircir toutes les difficultés et de parvenir à une position équilibrée, cette recherche va apparaître très rapidement inextricable, dans la mesure où elle recoupe deux niveaux d'écriture qui gardent encore une certaine coloration brentanienne. Il y a ainsi le passage de la première à la seconde édition dans lequel nous retrouvons l'écho des hésitations de Husserl, avec des analyses présentées comme des analyses de psychologie descriptive puis comme des analyses de phénoménologie ou encore le problème du moi pur.

Tout en voulant montrer ces difficultés, nous suivrons l'ordre du texte suivant les deux axes principaux que nous avons précédemment indiqués. Dans la première partie, nous allons voir de quelle manière Husserl introduit le concept d'intentionnalité au terme d'une analyse consacrée au caractère plurivoque du concept de conscience. Ensuite, nous verrons quel sens il faut donner à cette relation intentionnelle, notamment avec les difficiles questions de l'objet intentionnel et nous nous attarderons sur la triplicité du concept de contenu. La deuxième partie sera consacrée à l'analyse de la seconde proposition de Brentano, analyse qui met en œuvre la variation éidétique à travers l'examen des rapports entre la représentation et le jugement et au terme de laquelle se dégagera le concept d'acte objectivant.

[7] RL I, p. 269, p. [244].

Première partie

L'inexistence intentionnelle

Chapitre 1

Les trois concepts de conscience

1.1 La conscience comme flux de vécus

La première définition de la conscience est élaborée à partir du concept phénoménologique de vécu qui est lui-même déterminé à partir de son sens courant et de son sens psychologique. Il existe une légère différence entre les deux éditions[1] : en 1901, la conscience c'est tout d'abord

> « l'ensemble des données phénoménologiques du moi spirituel (conscience = *moi phénoménologique* en tant que « faisceau » ou entrelacement des vécus psychiques). »[2]

La définition de 1913 ajoute le terme de *réel* et caractérise le moi, non plus comme spirituel, mais empirique[3] :

> « l'ensemble des composantes phénoménologiques réelles du moi empirique, c'est-à-dire [qu'elle est le] tissu des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus. »[4]

Si nous laissons provisoirement de côté ces nuances, la comparaison entre les deux éditions souligne la continuité de la définition lorsque nous en décomposons les termes : les *composantes* et les *données* phénoménologiques, le *moi empirique* et le *moi spirituel* (ou *moi phénoménologique*), l'emploi métaphorique de termes comme *tissu*, *flux*, *faisceau* ou *entrelacement* de *vécus psychiques*. C'est cette série de termes que déploie Husserl en s'interrogeant tout d'abord sur le vécu.

[1] Je n'entrerais pas dans une comparaison systématique entre les deux éditions parce que cela dépasserai le cadre d'un simple mémoire et aussi, surtout, parce que je ne suis pas germanophone. Mais il faut tenir compte des modifications apportées par Husserl, comme par exemple, la suppression complète du paragraphe 7 dans la seconde édition : je me servirai ainsi ponctuellement des deux éditions partout où cela semblera nécessaire, en justifiant ce recours à chaque fois, pour éclairer le sens du texte.

[2] RL II**, p. 344, p. [346].

[3] Le concept de *moi* est largement problématique dans cette recherche et il suffit, pour s'en convaincre, de se référer aux notes des paragraphes 4 et 6, ainsi qu'à la critique d'un *moi pur* soutenu par Natorp, au paragraphe 8. Husserl rajoutera même, en 1913, un addendum à ce paragraphe, dans lequel il explique que cette question du *moi pur* demeure inessentielle pour cette recherche. Nous y reviendrons plus en détail par la suite.

[4] RL II**, p. 145, p. [346].

Qu'est-ce qu'un vécu psychique ? Son emploi par la psychologie moderne[5] peut nous fournir un premier point de départ : il désigne « ce qui arrive réellement qui, changeant à chaque moment, constitue par ses multiples enchaînements et interpénétrations l'unité de conscience réelle de l'individu psychique »[6]. À ce niveau de l'analyse, Husserl ne distingue pas les termes de *vécu* et de *contenu* : que quelque chose se manifeste dans notre conscience et il sera appelé indifféremment *vécu* ou *contenu* de conscience, ce quelque chose pouvant désigner « les perceptions, les fictions et les représentations imaginaires, les actes de la pensée conceptuelle, les suppositions et les doutes, les joies et les souffrances, les espérances et les craintes, les désirs et les volitions, etc. »[7]. Malgré cette diversité changeante, tout ce qui se manifeste s'articule et forme l'unité de conscience de l'individu.

Or, c'est de manière assez abrupte que Husserl s'extrait du milieu psychologique sur lequel il s'est appuyé, en affirmant que « *ce concept de vécu peut être pris dans un sens purement phénoménologique, c'est-à-dire de telle sorte que toute relation avec l'existence empirique réelle (avec des hommes ou des animaux) soit exclue* : le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologie empirique) devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure »[8]. Mais comment peut-on encore parler de vécu de conscience ou de contenu de conscience sans faire référence à un individu psychique ? Le concept de conscience aurait-il encore un sens ? En quoi assure-t-on par là le sens phénoménologique du concept de vécu ?

On ne peut lever ces difficultés sans faire référence à l'un des principes méthodologiques mis en œuvre dans le second tome des *Recherches Logiques* : c'est l'absence de présupposition qui est en jeu ici. Elle implique « l'exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche phénoménologique »[9]. Bien entendu, nous présupposons toujours quelque chose dans le discours et tenter de remonter jusqu'à un au-delà du discours où rien ne serait présupposé serait une absurdité. La phénoménologie ne plane pas en l'air, elle prend pour point de départ ici les questions essentielles de la théorie de la connaissance : qu'est-ce que connaître ? Qu'est-ce qu'un acte de penser et de connaître ? Qu'est-ce qui est donné dans l'acte de numération par exemple ? Quel rapport y'a-t-il entre le nombre dans son idéalité et la pensée de ce nombre par quelqu'un ? Pour qu'une telle réflexion puisse être menée à bien, elle doit nécessairement s'appuyer sur les vécus dans lesquels ces concepts sont pensés. La phénoménologie investie ces questions pour procéder à une clarification de ces concepts, elle n'accepte rien qui ne puisse se donner dans l'évidence : « elle doit nécessairement s'effectuer en tant que pure intuition d'essence sur la base exemplaire de vécus donnés de la pensée et de la connaissance »[10]. L'absence de présupposition préfigure la réduction, mais toutefois dans un sens qui n'est pas encore technique, et elle s'inspire, en même temps, de l'analyse descriptive brentanienne, là où il s'agit de ne décrire que ce qui se donne, sans faire d'extrapolation.

---

[5] c'est-à-dire la psychologie scientifique de l'époque de Husserl. Pour ce qui est du contexte historique, je me réfère à Freuler, *La crise de la philosophie au XIXème siècle*, Vrin, 1997.

[6] RL II**, p. 146, p. [347].

[7] RL II**, p. 146, p. [347].

[8] RL II**, p. 146, p. [347]. Cet extrait est un ajout de la seconde édition.

[9] RL II*, p. 20, p. [19].

[10] RL II*, p. 21, p. [19].

C'est ainsi que la description du vécu, même si elle s'appuie au début sur la psychologie, ne dit rien d'autre qu'il y a un apparaître. Si nous sommes naturellement enclin à penser qu'il y a là un monde extérieur en face de nous, sujet percevant, sentant, etc., il s'agit de se défaire de ce naturalisme et de réfléchir au sens d'une telle croyance. En ce sens, le vécu n'est plus du psychique puisque nous n'avons même pas le droit de présupposer qu'il y aurait quelque chose qui s'appellerait ainsi. Cette digression était nécessaire car Husserl semble avoir pris conscience de la difficulté à penser du vécu qui exclut toute expérience empirique naturel puisqu'il laisse, sans la démontrer, le choix à son lecteur : « à travers les exemples que nous allons maintenant donner en guise d'éclaircissement, on peut et on doit se convaincre de ce que l'exclusion requise dépend à chaque instant de notre liberté »[11].

Pour pouvoir décrire ce qui est vécu et ce qui ne l'est pas, Husserl va s'appuyer sur des exemples parce que l'expression *ce qui apparaît* est ambiguë. Si nous prenons l'exemple d'une perception extérieure d'un objet coloré, l'objet coloré qui est perçu ou qui est vu, de même que la couleur vue en lui, ne sont ni des vécus, ni des contenus de la conscience ; par contre, à cette couleur correspond dans la conscience une sensation de couleur, c'est-à-dire un contenu de conscience qui est donc lui vécu ou conscient. La question de l'existence de l'objet n'entre pas en ligne de compte ici dans la description : l'objet peut très bien être illusoire, la couleur que je voyais verte est finalement rouge, il n'empêche qu'il y a eu là quelque chose de vécu. Il conviendra alors de distinguer entre « la sensation de couleur et la coloration objective de l'objet »[12].

Ce serait donc une erreur de considérer la couleur comme une seule et même chose, mais vue sous deux angles différents, l'un subjectif (la sensation), l'autre objectif (la coloration). Il n'y a donc pas là un point de vue unique qui pourrait être considéré soit objectivement, soit subjectivement, mais ce sont deux choses bien différentes que l'apparition de la chose et la chose qui apparaît. Ce qui est vécu, ce n'est pas la coloration objective et uniforme de rouge, mais ce qui est vécu, ce sont des esquisses subjectives à travers lesquelles se présente la couleur ou la forme de l'objet, et ces esquisses sont des contenus de conscience.

Le phénomène est compris ici comme le « vécu en quoi réside l'apparaître de l'objet » que l'on doit distinguer de « l'objet apparaissant comme tel »[13]. Nous vivons l'apparition de la chose mais nous ne vivons pas la chose apparaissant, c'est-à-dire que « nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus »[14]. En nous apparaissant à nous-mêmes comme faisant partie du monde phénoménal, les choses de ce monde apparaissent en relation avec notre moi phénoménal, c'est-à-dire à moi en tant que je suis une personne empirique. On ne doit pas confondre cette relation entre l'objet phénoménal et le sujet phénoménal avec la relation entre le contenu de conscience (au sens de vécu) et la conscience considérée comme l'unité des contenus de conscience, que nous rencontrons dans le moi phénoménal ou empirique. La première relation met en rapport deux choses phénoménales tandis que la seconde relie un vécu singulier à un ensemble de vécus. À l'inverse, nous distinguerons la relation entre le moi

[11] RL II**, p. 147, p. [348].
[12] RL II**, p. 148, p. [349].
[13] RL II**, p. 148, p. [349].
[14] RL II**, p. 149, p. [350].

et la chose apparaissant extérieurement de la relation « entre le phénomène de la chose en tant que vécu et la chose qui apparaît »[15].

Cette distinction entre ce qui est vécu et ce qui ne l'est pas, nous fait comprendre que « le vécu n'est pas en lui-même ce qui est *en lui* intentionnellement présent »[16], c'est-à-dire que le vécu renvoie toujours à autre chose qu'à lui-même et ce renvoi s'effectue à travers les sensations qui, tout en étant vécues, doivent être *interprétées* (1ère édition) ou soumises à une *appréhension objectivante* (2ème édition) qui est elle-même un vécu de la conscience, c'est-à-dire qu'une appréhension objectivante charge de sens ces sensations et constitue l'apparaître de l'objet. Il y aurait ainsi encore à distinguer à l'intérieur des vécus eux-mêmes, les vécus intentionnels des vécus qui ne le sont pas.

À partir de ces exemples, nous pouvons dégager un premier schéma de la conscience : il faudra distinguer, dans le phénomène perceptif complet de l'objet coloré, 1) le moment[17] sensoriel couleur, 2) l'appréhension objectivante (caractère de l'acte de perception).

Le paragraphe 3 complète le concept en mettant en regard son sens phénoménologique et son sens courant, par exemple, lorsque qu'il est employé dans une expression comme « j'ai vécu à Rennes » : nous désignons par là un ensemble d'événements extérieurs qui nous sont donnés à travers des actes de perceptions, de jugements, etc. Vivre, dans le sens habituel du mot, cela veut dire que l'on a éprouvé, dans une activité consciente, des événements extérieurs dont on avait également conscience. Or, du point de vue phénoménologique, la conscience ne contient pas ces événements extérieurs mais elle trouve en elle les actes dans lesquels ces événements nous sont donnés : nous revenons aux actes qui forment la structure de la conscience. Avoir des actes signifie que

> « certains contenus sont des composantes d'une unité de conscience dans le courant de conscience phénoménologique-ment unitaire d'un moi empirique. Celui-ci est lui-même un tout réel, qui se compose réellement de parties multiples, et chacune de ces parties est dite « vécue ». Dans ce sens, *ce que* le moi ou la conscience vit est précisément son vécu. Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu ou conscient et le vécu lui-même. »[18]

Il n'y donc pas de différence entre ce qui est senti et la sensation. En parlant ainsi, nous voyons que le terme de contenu peut s'appliquer à la fois au contenu vécu, c'est-à-dire ce à quoi ce contenu vécu ou conscient renvoie, mais également comme une partie de la conscience, celle-ci étant considérée comme un tout[19]. La relation de ce tout à ces parties n'est pas quelque chose de spécifique et le

[15]RL II**, p. 149, p. [350].

[16]RL II**, p. 150, p. [350].

[17]La notion de *moment* est définie dans la *Troisième Recherche logique*, consacrée à la méréologie, au paragraphe 17, elle intervient dans la définition du concept de *partie*. Il existe une « division fondamentale du concept de partie à savoir entre fragment ou partie au sens le plus étroit et moments ou parties abstraites du tout » (RL II**, p. 51, p. [266]). Le terme de moment ne doit pas être compris comme quelque chose de temporel même s'il peut concerner la partie d'une durée. Le moment est la partie abstraite d'un vécu, et abstrait signifie ici que le moment est non autonome, c'est-à-dire que nous ne pouvons le penser nécessairement qu'en liaison avec un tout qui l'englobe.

[18]RL II**, p. 151, p. [352].

[19]Là encore il y aurait besoin de précisions sur la nuance introduite par les mots *inhalt* et *gehalt*, c'est-à-dire entre le contenu vécu et la teneur intuitive de ce vécu, et le même travail est à faire avec les termes *reel*, *real* et *intentional*.

paragraphe 4 achève la clarification de la première définition de la conscience avec les termes de *moi phénoménologique* et de *moi empirique*.

Dans la première édition, comme le souligne lui-même Husserl dans une note, le moi phénoménologique était synonyme de courant de la conscience. Par contre, le moi empirique est lui un objet empirique, au même titre qu'un arbre ou qu'une maison : il n'a pas d'autre unité que celle qui lui est donnée par la réunion de ses propriétés phénoménales. En séparant le moi corporel du moi empirique et en examinant le contenu phénoménologique du moi spirituel, nous ne trouvons rien d'autre qu'une complexion de vécus :

> « le moi phénoménologique réduit n'est donc pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l'unité propre de leur connexion. »[20]

C'est ainsi qu'en nous attachant à décrire de quoi est composé la conscience, nous ne découvrons rien d'autre que des formes de connexions reliant chaque contenus singuliers, et ceux-ci fusionnent dans des contenus plus vastes. Il y a un mouvement d'unification propre à ces contenus et il n'est donc pas besoin de rajouter un principe égologique extérieur à ces vécus puisqu'ils portent en eux-mêmes ce principe et constituent, par là même, le moi phénoménologique ou l'unité de la conscience. Du fait de cette unification

> « le moi phénoménologique, ou l'unité de la conscience, se trouve déjà constitué sans qu'il soit besoin, par surcroît, d'un principe égologique propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois. Ici comme ailleurs la fonction d'un tel principe serait incompréhensible. »[21]

Avec la clarification de cette première définition de la conscience, Husserl aboutit à quatre résultats :

1. il y a un apparaître ;
2. il y a une dualité dans cet apparaître : quelque chose est vécu (apparition) et quelque chose ne l'est pas (apparaissant) ;
3. les vécus sont articulés entre eux sous la forme d'un flux ;
4. les vécus obéissent au schéma sensation - appréhension objectivante.

[20]RL II**, p. 153, p. [353].
[21]RL II**, p. 153, p. [354].

1.2 La conscience comme perception interne

La conscience n'est pas seulement un flux mais c'est également la

> « perception interne des vécus psychologiques propres. »[22]

Là encore, Husserl réinvestit la signification, pourtant si banale, de *perception interne*. Car quoi de plus compréhensible que cette propriété que nous possédons de pouvoir percevoir intérieurement nos propres vécus et de les percevoir de manière évidente comme étant les nôtres ? Or, pour Husserl, cette évidence n'a de sens que si, au concept classique de perception intérieure, nous substituons celui de perception adéquate : ainsi, « l'évidence que l'on accorde d'habitude à la perception interne indique qu'on la comprend comme perception adéquate »[23]. D'où ces deux questions : qu'est-ce qu'une perception adéquate ? Pourquoi peut-elle remplacer la perception interne ?

À la première question, nous pouvons répondre que la perception adéquate « n'attribue à ses objets rien qui n'ait été représenté intuitivement et donné réellement dans le vécu perceptif lui-même »[24] et ses objets, elle « les représente et les pose d'une manière exactement aussi intuitive qu'ils sont en fait vécus dans et avec la perception »[25]. La perception adéquate est un vécu de vécu :

> « elle est adéquate quand en elle l'objet lui-même est effectivement, et au sens le plus strict de ce mot, présent « en personne », est appréhendé totalement tel qu'il est, quand par conséquent il est lui-même réellement inclus dans l'acte de percevoir. »[26]

Les précisions apportées par Husserl dans l'appendice aux *Recherches logiques*[27] vont dans ce sens. Dans la perception adéquate, « l'intention percevant est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent »[28], c'est-à-dire que « le *contenu* senti est en même temps *l'objet* de la perception. Le contenu ne signifie rien d'autre, il ne renvoie qu'à lui-même »[29]. Par contre, dans la perception inadéquate, « le contenu et l'objet se séparent. Le contenu représente ce qui ne se trouve pas en lui-même, mais ce qui se « présente » en lui et lui est donc [...] analogue dans un certain sens, comme, par exemple, la couleur d'un corps est analogue à la couleur sentie »[30].

Cette définition est extrêmement importante puisqu'elle détermine le mode d'évidence de la phénoménologie : la conscience n'est pas seulement un ensemble de données sensibles, subissant une appréhension objectivante et à travers lesquelles des objets apparaissent, mais c'est également une conscience de ce flux de vécus, c'est-à-dire un vécu de vécu, mais de telle sorte que ce vécu ne soit pas, lui, un objet. Dans l'apparaître, nous vivons l'apparition (et non pas l'apparaissant qui est objet), mais cette apparition peut elle-même être l'objet d'une apparition. Nous ne pouvons douter des vécus que nous avons au moment où nous les avons : si l'apparaissant, c'est-à-dire ici l'objet, s'avère n'être finalement

---

[22] RL II**, p .145, p. [346].
[23] RL II**, p. 154, p. [354].
[24] RL II**, p. 154, p. [354].
[25] RL II**, p. 154, p. [354]
[26] RL II**, p. 154, p. [355].
[27] intitulé *Perception interne et perception externe. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques.*
[28] RL III, p. 287, p. [239]
[29] RL III, p. 287, p. [239].
[30] RL III, p. 288, p. [239].

qu'une apparence (au sens de quelque chose d'illusoire), nous ne pouvons pas douter, par contre, de la présence au sein d'un flux de vécus, de l'acte qui nous donnait l'objet, et cette présence est elle-même donnée dans des actes.

Si, au vrai sens du mot, la perception adéquate ne peut être que perception interne (interne au sens où la conscience peut se rapporter à ses vécus), cette dernière n'est pas forcément une perception adéquate, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas dire que toutes perceptions de nos propres vécus (et c'est ici le sens courant du mot *interne*) soient adéquates. En employant ainsi le concept de perception adéquate à la place du concept de perception interne (et leur contraire perception inadéquate - perception externe), Husserl cherche à éviter deux erreurs.

La première erreur est « la fausse opposition, utilisée par la théorie de la connaissance et exploitée aussi en psychologie, entre perception interne et perception externe »[31]. Nous n'avons pas le droit de présupposer une distinction entre une conscience qui serait interne et un monde qui serait extérieur à la conscience. Nous devons nous attacher à décrire ce qui est et la conscience interne est la perception de vécus présents actuellement et elle les appréhende comme se déroulant dans un flux.

La seconde erreur est de considérer la conscience comme un savoir intuitif, La conscience n'est pas un savoir : si le fait d'être conscient était un savoir, la conscience ne pourrait jamais être en mesure de s'appréhender comme conscience. Le vécu, pour être conscient, devrait être perçu intérieurement, mais celui-ci, à son tour, pour être connu comme perception intérieure aurait besoin d'une nouvelle perception et ainsi, à l'infini.

Pour montrer que la perception adéquate est plus originaire que le flux des vécus, nous pouvons nous appuyer sur le *cogito, ergo sum* cartésien. L'évidence du *je suis* n'implique pas que ce *je suis* soit le moi empirique, c'est-à-dire le moi au sens d'une chose. De même, employer l'expression *je suis* ne renvoie pas à un savoir théorique : cette évidence quotidienne n'est pas théorique. Qu'est-ce qui est alors évident dans le *je suis* ? C'est une évidence qui

> « se rattache à un certain noyau, non délimité avec une rigueur conceptuelle, de la représentation empirique du moi »[32].

D'où ces nouvelles questions : de quoi se compose ce noyau ? Qu'est-ce qui est donné à chaque fois avec évidence dans ce moi empirique ? Ce qui est donné ici avec évidence ce sont justement les jugements de la perception interne c'est-à-dire non pas seulement le jugement *je suis* mais également tous les jugements de la forme *je perçois ceci ou cela*, à condition que nous soyons assurés

1. que le perçu nous soit donné tel qu'il est présumé,
2. que nous l'appréhendons lui-même tel qu'il est.

c'est-à-dire que nous soyons assurés d'une perception adéquate : celle-ci serait une forme de la conscience plus originaire que le flux de la conscience parce qu'elle se découvrirait, en quelque sorte, comme ce courant de conscience et toutes deux forment ainsi une unité continue, c'est-à-dire

> « l'unité du tout phénoménologique concret, dont les parties sont ou bien des *moments* qui se fondent réciproquement dans la coexistence, et par conséquent s'appellent réciproquement, ou bien des

[31] RL II**, p. 155, p. [355].
[32] RL II**, p. 156, p. [356].

> *fragments* qui, par leur nature propre, fondent dans leur coexistence des formes d'unité, formes qui, elles aussi, appartiennent effectivement au contenu du tout en tant que moments qui lui sont réellement inhérents. »[33]

Cette unité forme ainsi le moi empirique en tant qu'il est déterminé par l'ensemble du flux de vécus, ensemble fluant qui trouve sa permanence et se développe dans la forme du temps. Ce sont ces deux concepts de conscience qui peuvent être déterminants pour le champ d'investigation de la psychologie. Le paragraphe 7, supprimé dans la seconde édition[34], devait élargir cette question et la replacer dans une problématique brentanienne plus large, qui est, comme son titre l'indique, la délimitation réciproque de la psychologie et de la science de la nature.

La psychologie a deux tâches :

1. elle doit étudier descriptivement les genres et les formes des vécus du moi ou contenu de conscience,
2. elle doit examiner la formation du moi (au sens naturel du terme).

C'est seulement une fois la première tâche réalisée (et nous reconnaissons là la psychologie de Brentano) que nous pourrons expliquer causalement comment naissent et meurent ces contenus de conscience. De même, il faut distinguer le moi empirique des choses empiriques (c'est-à-dire des non-moi) : ces choses empiriques nous sont donnés comme des unités de visées intentionnelles et elles n'ont jamais été donné et ne seront jamais données, par essence, dans des contenus de conscience.

> « Aucun corps ne peut être objet de perception interne, non parce qu'il est « physique », mais parce que, par exemple, la forme spatiale tridimensionnelle ne peut être intuitionné adéquatement dans une conscience. C'est que l'intuition adéquate est la même chose que la perception interne. »[35]

Si, dans le domaine des sciences, on pourrait mettre en regard l'exigence d'une psychologie sans âme avec l'exigence d'une science de la nature sans corps, la démarche phénoménologique, elle, « n'a pas le droit de trancher par avance la question de la séparation des deux sciences »[36]. Si nous voulons de trancher de telle question sur la délimitation des domaines de science entre eux, nous devons partir de la distinction phénoménologique fondamentale entre

> « le contenu descriptif et l'objet intentionnel des perceptions d'une part, et d'autre part les « actes » en général. »[37]

C'est cette tripartition que Husserl cherche à éclaircir, et c'est elle qui intervient encore, au paragraphe 8, avec la discussion tournant autour du moi pur de Natorp. C'est la discussion de l'idée kantienne du « *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». Le paragraphe est agrémenté de nombreuses citations de Natorp que nous pouvons résumer en trois points :

---

[33]RL II**, p. 158, p. [358].

[34]suppression justifiée, dans la seconde préface, par Husserl comme étant confuse et n'apportant rien de plus à l'ensemble de la recherche : voir RL I, p. XIX, p. [XVI].

[35]RL II**, p. 348, p. [359], première édition.

[36]RL II**, p. 349, p. [359], première édition.

[37]RL II**, p. 349, p. [359], première édition.

1. l' être pour la conscience est un contenu de conscience,
2. tout contenu de conscience se rapporte à un moi,
3. cette relation d'un moi à ses contenus, bien qu'elle puisse varier, est unique.

C'est en fait la relation du moi à ses contenus qui est importante ici, car la relation du moi à ses contenus n'est pas la même que la relation du contenu à moi : nous ne pouvons faire de ce moi ni un contenu, ni le décrire sinon à travers ses contenus. Le moi est incomparable et vouloir le décrire, c'est en faire un objet, l'objectiver, c'est-à-dire, finalement, en faire autre chose qu'un moi. Natorp appelle ce moi pur l'avoir-conscience. Or, il est incompréhensible pour Husserl qu'un fait aussi fondamental que celui-ci ne puisse pas se penser. Et s'il est vrai que lorsque nous le pensons, nous en faisons l'objet de notre pensée, cela ne veut pas dire que nous l'objectivons, que nous en faisons une chose ou même que nous le naturalisons.

> « De même que l'orientation de l'attention sur une pensée, une sensation, un sentiment de malaise, etc., fait de ces vécus des objets de perception interne sans en faire pour cela des objets au sens de chose. »[38]

Il n'y a pas de moi comme centre de référence pour Husserl : la seule chose remarquable est le moi empirique et sa relation empirique aux vécus propres ou aux objets extérieurs. Si, maintenant, nous éliminons le moi corporel en tant qu'il apparaît comme une chose physique, au même titre qu'une maison par exemple, il ne nous reste que le moi spirituel dans lequel nous ne trouvons rien d'autre qu'un complexe de vécus saisissable dans la réflexion, et parler de la relation intentionnelle consciente du moi à ses objets, c'est dire

> « qu'à la totalité des composantes phénoménologiques de l'unité de conscience appartiennent précisément aussi ces vécus intentionnels dans lesquels le moi corporel, le moi en tant que personne spirituel, et par conséquent tout le moi-sujet empirique (moi, cet homme), est l'objet intentionnel, et que ces vécus intentionnels constituent conjointement un noyau phénoménologique essentiel du moi phénoménal. »[39]

C'est en fait le troisième concept de conscience qui intervient ici : s'il n'y a pas de moi comme centre de référence, c'est parce qu'il y a quelque chose en deçà de cette différence constituée, quelque chose que Husserl appelle l'intentionnalité de la conscience. D'un point de vue phénoménologique, parler d'un objet consiste à dire qu' « en certains actes quelque chose apparaît ou est pensé comme objet »[40]. Mais il n'y a rien ici qui réifierait la conscience :

> « des actes « se dirigent » sur la spécificité des actes dans lesquels quelque chose apparaît ; ou bien des actes se dirigent sur le moi empirique et sur son rapport à l'objet. Le noyau phénoménologique du moi (empirique) est ici formé par des actes qui lui « font prendre conscience » d'objets, « en » eux le moi « se dirige » sur l'objet correspondant. »[41]

[38] RL II**, p. 161, p. [360].
[39] RL II**, p. 162, p. [361].
[40] RL II**, p. 162, p. [362].
[41] RL II**, p. 162, p. [362].

Husserl récuse également l'unicité de la relation du moi à ces contenus. Si le contenu c'est le vécu, l'enchaînement des contenus dans l'unité des vécus dépend de la particularité des contenus. Si le contenu c'est n'importe quel objet, alors il existe différents modes de relations.

1.3 La conscience comme vécu intentionnel

Le troisième sens de la conscience qui intervient au début du chapitre II est issue directement des analyses de Brentano : c'est la conscience comme

> « désignation globale pour toute sorte d'actes psychiques ou de vécus intentionnels. »[42]

Qu'est-ce qu'une existence psychique ? Brentano a donné une réponse à cette question à partir de la séparation qu'il instaure entre les phénomènes psychiques d'une part et les phénomènes physiques d'autre part, en faisant l'énumération précise des critères qui déterminent la classe des phénomènes psychiques. Même si Husserl considère que le but de cette classification, celui de délimiter les objets de la psychologie par rapport aux objets des sciences de la nature, lui est étranger et même s'il estime que Brentano n'a pas suffisamment distingué entre les deux classes de phénomènes, en confondant certains phénomènes psychiques avec des phénomènes physiques, comme par exemple les sensations, le mérite de Brentano est d'avoir réussi, avec ce concept de phénomène psychique, à caractériser l'existence psychique ou consciente, de telle sorte qu'

> « un être réel qui manquerait de ces vécus, qui, par exemple, n'aurait en lui-même que des contenus du genre des vécus sensoriels tout en étant incapable de les interpréter objectivement ou de se représenter de quelque manière que ce soit des objets par leur entremise, serait par conséquent à plus forte raison incapable de se rapporter dans des actes ultérieurs à des objets, de porter un jugement sur eux, de s'en réjouir et de s'en attrister, de les aimer et de les haïr, de les désirer et de les détester, un tel être, nul ne pourrait plus prétendre qu'il mérite le nom d'être psychique. »[43]

Il n'y a pas seulement un flux de vécus composé de complexions de sensations, mais il y a quelque chose qui apparaît dans cette complexion et les conditions de cet apparaître passent par une animation des sensations, une appréhension objectivante de ce complexe de sensations, sans quoi nous ne pourrions pas parler d'un être psychique, il serait même impensable[44]. Nous rejoignons ici le premier concept de vécu compris comme flux de vécus avec le troisième concept comme vécu intentionnel.

Mais qu'est-ce qu'un vécu intentionnel ? Qu'est-ce qu'un acte psychique ? Brentano retient six critères communs à la classe des phénomènes psychiques : les phénomènes psychiques sont des représentations ou reposent sur des représentations, ils sont inétendus, ils possèdent la présence intentionnelle (le rapport à quelque chose à titre d'objet), ils sont seuls objet de perception interne (et donc perçus avec une évidence immédiate), ils possèdent l'existence effective, ils sont perçus unitairement. Parmi ces six critères, Husserl en retient deux qui déterminent selon lui l'essence de l'acte psychique : le premier critère est celui de l'inexistence intentionnelle ou de la présence intentionnelle ; le second critère est la proposition selon laquelle *tous les phénomènes psychiques sont des représentations ou reposent sur des représentations*, critère n'intervenant qu'à partir

[42] RL II**, p. 145, p. [346].
[43] RL II**, p. 166, p. [365].
[44] Voir *a contrario* l'hypothèse d'un être psychique qui n'aurait eu encore *aucune* expérience, au § 23 de la *Première Recherche logique.*

du chapitre III seulement, parce qu'il fait intervenir le concept équivoque de *représentation.*

Comment Brentano détermine-t-il le champ de l'investigation psychique ? Quelle est l'affinité commune à tous les phénomènes psychiques ? Brentano répond que la spécificité qui unit tous les phénomènes psychiques en une seule classe s'appelle l'inexistence ou la présence intentionnelle.

> « Tout phénomène psychique est caractérisée par ce que les scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et ce que nous pourrions appeler, bien qu'avec des expressions quelque peu équivoques, la relation à un contenu, l'orientation vers un objet (par quoi il ne faut pas entendre une réalité) ou l'objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contient à sa façon. »[45]

Les nombreuses expressions plus ou moins synonymes fournies par Brentano, que Husserl va s'employer à clarifier, comme *l'existence intentionnelle d'un objet*, *l'existence mentale d'un objet*, *la relation à un contenu*, *l'orientation vers un objet*, *l'objectivité immanente*, *mode de relation de la conscience à son contenu*, ainsi que les diverses traductions françaises de ce célèbre passage, où l'on parlera d'inexistence intentionnelle, de présence intentionnelle, d'existence intentionnelle, contrastent avec la description grossière que nous pouvons en faire : nous dirons que dans la représentation, quelque chose est représenté, dans le jugement quelque chose est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose est aimé, dans la haine quelque chose est haï, dans le désir quelque chose est désiré, etc.

Brentano fonde sur ces modes de relation sa classification des phénomènes psychiques en représentation (*Vorstellung*), en jugement (*Urteil*) et en mouvement affectif (*Gemütsbewegung*), intérêt (*Interesse*) ou amour (*Liebe*). Tout en affirmant que la valeur de cette classification importe peu pour lui, parce qu'il n'est pas concerné par la même problématique, Husserl suivra pourtant bien, comme le montre le plan de la recherche, cette classification[46]. C'est la mise en évidence, par Brentano, de la variété des différents modes de visées intentionnelles qui compte pour Husserl.

> « il n'y a qu'une seule chose importante à nos yeux et que nous retenons : c'est qu'il existe des variétés spécifiques essentielles de la relation intentionnelle, ou en bref de l'intention (qui constitue le caractère générique descriptif de l'« acte »). »[47]

Ainsi, la visée de l'objet sous le mode de la représentation est différente de la visée sous le mode du jugement. Il en va de même pour d'autre mode comme celui de la supposition, du doute, de l'espérance, de la décision, etc. Cet essaim de modalités, malgré sa complexité et ses possibles complications, n'en n'est pas moins réductible à trois sortes d'intentions primitives : la décomposition des variétés des modes de relation de la conscience à un contenu nous conduit à distinguer des intentions de perception, des intentions d'imagination

[45] RL II**, p. 168, p. [366].

[46] Husserl consacre ainsi les paragraphes 14 et 15 aux phénomènes du sentiment et le chapitre III examine les rapports réciproques entre la représentation et le jugement.

[47] RL II**, p. 169, p. [367].

et des intentions de signification[48]. Avec cette trimodalisation de la conscience, nous dégageons une structure phénoménologique importante qui précède toute conscience empirique, entendue comme une réalité de la nature :

> « L'unité du genre descriptif « intention » (« caractère d'acte ») présente des diversités spécifiques fondées dans l'essence pure de ce genre et précède ainsi à la manière d'un *a priori* la facticité psychologique empirique. »[49]

L'intentionnalité est le nom de cette structure phénoménologique et la description de cette structure passe par la description des trois modalités de la conscience. L'intention de signification, point de départ des analyses logiques, examinée dans son rapport à l'expression, est ainsi replacée, avec cette cinquième recherche, dans son contexte générale, celui des *vécus intentionnels* et de *leurs contenus*. Cette structure intentionnelle précède la facticité empirique parce qu'elle n'entre pas dans des relations causales, c'est-à-dire qu'elle n'est pas quelque chose de temporelle, ni de spatiale : elle n'a ni extension ni position, elle est au sens strict une idéalité.

Nous pouvons illustrer cette antériorité par un exemple d'illusion. Lorsque nous voyons une maison, nous pouvons très bien expliquer que la vision de cette maison consiste en un signal qui imprime une image renversée dans la rétine, signaux qui empruntent ensuite un nerf optique et pour être traités par les aires visuelles du cortex, etc. Nous sommes dans des relations causales : mais que se passe-t-il s'il n'y a pas là-bas de maison, si elle s'avère illusoire ? Pourrions-nous encore parler de conditionnement causal ? Comment une illusion pourrait-elle être la cause de ma perception ? Quelles que soient les réponses que nous pouvons apporter à ces questions, il n'en reste pas moins que cette illusion n'enlève rien au fait nous avions bien la conscience de quelque chose à titre de maison.

L'intentionnalité préexiste à toutes ces relations causales et elle n'est pas conditionnée par ses objets. C'est là le sens de la relation intentionnelle, ou encore, selon les propres termes de Husserl, le *caractère d'acte*, l'*intention* ou le *mode de la conscience* : la conscience n'est pas seulement conscience, mais elle est conscience de quelque chose, elle est toujours en rapport avec un objet ; en même temps, le quelque chose ou l'objet, ce terme de la relation, peut ne pas exister, c'est littéralement, une inexistence[50].

Avec la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano a accompli le premier pas en tentant une analyse de la conscience qui ne soit plus traitée comme une chose de la nature, soumise à un conditionnement causal qui lui parviendrait de l'extérieur, mais en soumettant cette conscience à une analyse descriptive de ce qu'il est possible de simplement constater en elle, l'existence de phénomènes psychiques, et en posant ainsi l'irréductibilité du psychique vis-à-vis du physique.

Husserl radicalise l'analyse : il ne s'agit pas de déterminer la sphère du psychique ou du mental, mais de revenir sur l'origine des vécus logiques dans lesquels un objet ou une signification nous apparaissent comme identiquement

[48] Voir RL III, p. 82, p. [63] : « l'acte tout entier est, ou imagination, ou signification, ou perception ». Voir également la description des formes d'objectivation à la section III du cours de 1906-1907, consacré à l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*.

[49] RL II**, p. 170, p. [368] : le deuxième membre de la phrase provient de la seconde édition.

[50] La question reste ouverte alors de savoir comment nous pouvons nous orienter vers des objets qui n'existent pas : c'est le paradoxe des représentations sans objets.

le même dans une multiplicité de vécus, c'est-à-dire de clarifier les opérations de la pensée et de la connaissance dans lesquels les objets logiques se donnent.

> « 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 ; que signifie pour l'objet d'être « en soi » et « donné » dans la connaissance ; comment l'idéalité du général peut-elle entrer comme concept ou comme loi dans le flux des vécus psychiques réels, et devenir, en tant que connaissance, la propriété de celui qui pense [...] ? »[51]

Cette recherche sur l'origine n'est pas une recherche génétique, elle est au contraire issue directement de la critique contre le psychologisme, cette attitude qui consiste à réduire les lois logiques à des lois psychologiques, en ruinant ainsi l'idée de la vérité. Avec cette critique, Husserl restaure l'idée d'une objectivité totale de la connaissance, qui ne soit pas liée à un sujet qui la pense. Reste qu'il y a un problème : si les connaissances sont idéales et ne doivent rien à un sujet, comment pouvons nous les « saisir » ? La structure phénoménologique qu'est l'intentionnalité, en face de cette double structure ontologique que sont les objets et les significations, répond à ce problème : nous sommes toujours, en quelque façon que ce soit, reliés à un objet.

> « c'est l'idéation effectuée sur des cas singuliers exemplaires de tels vécus - et effectuée de telle manière que toute conception ou position d'existence empirico-psychologique demeure hors de cause et que seul entre en ligne de compte le contenu phénoménologiquement réel de ces vécus - c'est cette idéation qui nous donne l'idée générique purement phénoménologique de *vécu intentionnel* ou d'acte, comme ensuite de spécifications pures. »[52]

Le sens de l'« objectif » et du « subjectif » n'a pas à être rechercher dans d'hypothétiques entités appelée « sujet » d'un côté, en face d'une autre entité appelée « objet » de l'autre côté, que l'on essaye ensuite de relier. Une théorie de la connaissance qui tente d'expliquer le rapport du sujet à l'objet est vouée à l'échec si elle ne prend pas en compte la présupposition fondamentale de son analyse, cette scission entre un sujet et un objet est une division métaphysique : c'est à partir de l'intentionnalité de la conscience qu'il est possible de réfléchir sur les sens de cette scission.

Si la conscience est essentiellement intentionnelle, tous les vécus ne le sont pas, comme nous l'avions vu avec le premier sens de conscience que Husserl a élaboré. Il y a des vécus qui ne sont pas intentionnels et qui ont besoin d'être soumis à une appréhension objectivante : « que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations »[53]. Il va falloir maintenant distinguer dans chaque *vécu* un *contenu* et examiner la signification de terme de *contenu* en fonction des types de vécus, qu'ils soient intentionnels ou pas.

Si, à ce niveau de la recherche, deux résultats sont bien établis, à savoir 1) qu'il n'y a pas une seule intentionnalité mais une variété d'intentionnalités et 2) que l'intentionnalité est un mode de relation de la conscience à son contenu,

[51] RL II*, p. 9, p. [8].
[52] RL II**, p. 171, p. [369]. Ajout de la seconde édition
[53] RL II**, p. 171, p. [369].

nous n'avons, à vrai dire, encore rien dit sur cette relation intentionnelle, si nous ne voulons pas nous payer de simple mot : qu'est-ce qui est relié intentionnellement ? La relation est-elle de celle que Husserl a déjà défini dans sa méréologie ? Quelle est la signification de la relation intentionnelle ? Quels sont les termes reliés intentionnellement ? Comment devons-nous comprendre *relation* ? Qu'est-ce qu'être un *contenu* pour la conscience ?

Chapitre 2

La relation intentionnelle

On aurait naturellement tendance à concevoir la relation intentionnelle comme

1. une relation entre deux vécus, au sein même de la conscience,
2. une relation réelle entre deux choses de la nature.

Effectivement, si l'on considère la relation intentionnelle comme la liaison de deux éléments entre eux, dont l'un des termes est une inexistence, mais en concevant alors l'inexistence comme quelque chose qui n'existe pas, on serait enclin à dire que l'objet à quoi se rapporte la conscience est un objet dans la conscience. Husserl entend dénoncer cette hypothèse idéaliste et sa contrepartie réaliste qui conçoit la relation intentionnelle sur le modèle de deux entités naturelles.

Des précisions terminologiques sont prises pour éviter d'ajouter à la confusion : Husserl n'emploiera ni le terme de *phénomène psychique*, tributaire de la problématique brentanienne, il n'a plus de sens dans l'analyse husserlienne, ni le terme de *phénomène*, suffisamment équivoque pour pouvoir s'appliquer aussi bien au vécu intentionnel qu'à l'objet apparaissant en lui.

D'autres expressions peuvent induire en erreur : parler d'*objectivité immanente*, d'*existence mentale* ou *intentionnelle d'un objet*, dire que les objets *entrent dans la conscience* ou que la conscience *contient en elle quelque chose comme objet* amènent à penser la relation intentionnelle comme une relation entre deux choses de la conscience, à savoir un objet considéré comme immanent à la conscience et un vécu, intentionnel celui-là, qui se rapporterait à cet objet immanent. Même si nous ne pouvons éviter d'employer le terme de *relation*, ce terme induit la fausseté de cette conception.

2.1 La question de l'objet mental

Quel sens faut-il alors donner à la relation intentionnelle ? Parler d'intention, de caractère d'acte ou de mode de relation à la conscience, c'est dire que

> « les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'*intention.* »[1]

[1] RL II**, p. 174, p. [372].

Il y a différentes manières de se rapporter à un objet, sous le mode de la représentation, du jugement, de la volonté, etc., et l'expression imagée *viser un objet* ne signifie rien d'autre que la présence de vécus qui ont le caractère de l'intention, et plus spécialement, le caractère de l'intention représentative, de l'intention judicative, etc., conscience. Il n'y a pas deux choses présentes dans le vécu :

> « nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. »[2]

La présence de ce vécu intentionnel nous indique que la relation intentionnelle à l'objet est réalisée ou, ce qui veut dire la même chose, qu'un objet est présent intentionnellement. Quel est alors le statut de l'objet ? L'objet est-il déterminant dans la relation intentionnelle, dans la visée de l'objet ? Assurément non : la présence d'un vécu intentionnel n'est pas déterminé par l'existence, ni même par la possibilité d'existence de l'objet :

> « l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien. »[3]

Par exemple, se représenter le dieu *Jupiter*, c'est posséder un vécu intentionnel, une intention, et, plus particulièrement, une intention de représentation, dans laquelle l'objet représenté *Jupiter* est donné. Que nous nommions cet objet *objet représenté*, *objet immanent* ou *objet mental*, toutes ces expressions sont fausses du point de vue de l'analyse : le dieu *Jupiter* n'appartient pas au vécu, il n'y a rien dans le vécu qui soit dieu *Jupiter*. Cela n'empêche pas que nous vivons cette représentation du dieu Jupiter, c'est-à-dire que ce vécu de représentation est réalisé en tant que vécu de représentation de quelque chose, ce quelque chose étant ici en l'occurrence le dieu *Jupiter*.

> « L'objet « *immanent* », « *mental* », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif, le vécu ; il n'est donc, à vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. Il n'est assurément pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas. Mais cela n'empêche pas que cette représentation-du-dieu-Jupiter ne soit effectivement réalisée, qu'elle ne soit un vécu de telle ou telle espèce, une disposition d'esprit déterminée de telle manière que celui qui l'éprouve en lui-même peut dire, à juste titre, qu'il se représente ce mythique roi des dieux, dont la fable raconte telle et telle chose. »[4]

L'objet dieu *Jupiter* n'existe ni dans la nature, ni dans la conscience, il n'existe pas : il n'y a pas de troisième monde chez Husserl. Seule existe l'intention présente. Seul compte les modes sous lesquels les objets se donnent : il y des différences d'ordre modals.

Que se passe-t-il dans le cas où l'objet visé existe ? La situation est-elle changée ? N'y a-t-il pas un danger dans la mesure où le monde est ainsi redoublé, avec d'un côté ma visée de l'objet et de l'autre, l'objet effectif ? Non : dire

[2]RL II**, p. 174, p. [372].
[3]RL II**, p. 175, p. [373].
[4]RL II**, p. 175, p. [373].

qu'un vécu de représentation est présent signifie que ce vécu a une intention représentative, c'est-à-dire qu'il vise l'objet sous le mode du représenter. La représentation du *dieu Jupiter* n'est pas différente de la représentation de la *Tour de Babel* ou de la représentation de la *cathédrale de Cologne* :

> « Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas *Jupiter* autrement que *Bismarck*, la *tour de Babel* autrement que la *cathédrale de Cologne*, un *chiliogone régulier* autrement qu'un *millièdre régulier.* »[5]

S'il n'y a pas d'objet dans le vécu intentionnel, nous pouvons comprendre que ce qui est immanent à ce vécu, ce sont bien plutôt les contenus réels qui composent les vécus intentionnels, c'est-à-dire qu'ils constituent l'acte, ils servent de point d'appuis, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnels. Husserl introduit ici une distinction fondamentale entre *reell* et *real* : est *reel* ce qui est inhérent aux vécus intentionnels, tandis que le terme de *real* renvoie à la réalité naturelle, c'est-à-dire à la transcendance des choses de la nature[6]. Si nous voulons parler de contenus immanents, c'est au sens de ce qui compose le vécu intentionnel qu'il faudra maintenant se référer.

Une autre distinction est à faire entre le contenu réel (*reel*) et le contenu intentionnel (*intentional*) : les contenus réels (*reel*) ne sont pas eux-mêmes intentionnels mais rendent possibles l'intention, ils renvoient à ce qui est intentionnels, ils ne sont que des moments interprétés :

> « ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte. »[7]

Une autre manière d'expliquer l'absence de l'objet dans la conscience ou, ce qui revient au même, la présence intentionnelle de l'objet, est d'utiliser la notion d'image : il y a un représentant de la chose éventuellement extérieure dans la conscience et ce représentant est une image de la chose extérieure.

La stratégie de Husserl contre cette théorie porte sur la présupposition de la thèse : qu'est-ce qu'une conscience image ? Que veut dire se représenter en image ? L'objet visé à partir de l'image présente à la conscience n'est pas l'image elle-même, mais ce que cette image figure, ce qu'elle représente, c'est-à-dire l'objet représenté en image. Je peux m'imaginer un parc où j'ai l'habitude de me promener, et, ce faisant, je ne vise pas l'image de ce parc, mais c'est le parc lui-même que je prends comme objet : je peux lui attribuer certaines caractéristiques, comme celle d'être étendu, d'abriter des animaux, etc. Mais il n'a pas, en plus, comme caractéristique d'être une image. Il n'y a aucune liaison entre la conscience d'image et l'objet extérieur. Or, comment se fait-il que je puisse pourtant viser cet objet à travers cette image ?

> « À quoi cela tient-il donc que nous puissions aller au-delà de l'« image », seule donnée dans la conscience, et que nous puissions la rappor-

[5] RL II**, p. 176, p. [373].

[6] Comme Husserl le précise dans sa note de la p. 204 (p. [399]). Je m'appuie également ici sur les *Remarques sur la traduction de quelques termes* de la traduction française, p. 384.

[7] RL II**, p. 176, p. [374].

> ter, *en tant qu*'image, à un certain objet étranger à la conscience ? »[8]

Une réponse serait de dire que l'image et ce dont elle est image sont dans une relation de ressemblance, ce qui est manifestement le cas lorsque l'objet existe réellement. Mais, par hypothèse, la conscience d'image n'a que l'image et non pas en plus la ressemblance : la ressemblance ne peut donc pas expliquer la relation de reproduction qu'entretient l'image à l'objet qui lui est extérieur. De plus, la ressemblance entre une image et la chose ne fait pas de l'objet l'image de l'autre.

Mais alors, qu'est-ce qu'une conscience d'image ? Qu'est-ce qu'une image ? Husserl retourne la notion de ressemblance[9] : on utilise le semblable comme représentant en image de ce qui est semblable, de l'avoir présent à l'intuition et de viser l'autre à sa place. Autrement dit,

> « l'image comme telle se constitue dans une conscience intentionnelle particulière, et le caractère *interne* de cet acte, la caractéristique *spécifique* de ce « mode d'aperception », ne constitue pas seulement, en général, ce que nous appelons « nous représenter en image », mais aussi, selon sa détermination particulière et également intrinsèque, ce que nous appelons nous représenter en image tel ou tel objet *déterminé*. »[10]

Avec l'image, nous n'avons pas seulement l'image, mais nous avons également l'objet figuré par cette image, bien qu'il n'y ait pas, dans l'intention imaginative, deux objets qui apparaissent, mais qu'il est possible que cette intention imaginative se remplisse, c'est-à-dire qu'il y ait une synthèse entre l'image et la chose présentifiée.

Husserl conclut que l'opposition entre image interne et objet extérieur est une fausse opposition : par exemple, elle n'existe pas dans les œuvres d'art :

> « Le tableau n'est une image que pour une conscience constituante d'image, c'est-à-dire qui seule confère à un objet primaire et lui apparaissant dans la perception la « *valeur* » ou la « *signification* » d'une image au moyen de son aperception imaginative (fondée dans ce cas sur une perception). »[11]

De plus, les explications de la théorie de l'image nous entraîne dans une régression à l'infini, puisque l'image interne présupposant un objet extérieur dont elle est le représentant, cet objet lui-même ne pourrait être constitué que par une nouvelle image, etc. Ce qu'il faut bien voir c'est qu'

> « un objet pour la conscience n'est pas un objet représenté parce qu'*il y a* simplement dans la conscience un contenu semblable, en quelque manière, à la chose transcendante elle-même (ce qui, tout bien considéré, se réduit à une pure absurdité), mais parce que toute relation de la conscience à son objectité est incluse dans *l'essence phénoménologique* de la conscience prise en elle-même et ne peut, par principe, être incluse qu'en elle. »[12]

[8] RL II**, p. 228, p. [422].
[9] Voir §4 de la *Seconde Recherche logique.*
[10] RL II**, p. 229, p. [422].
[11] RL II**, p. 229, p. [423].
[12] RL II**, p. 230, p. [423].

La conscience n'est donc pas une scène sur laquelle des images joueraient le rôle d'objets extérieurs : nous ne devons pas

> « penser comme si le rapport qu'entretient ce qu'on appelle « image » avec la conscience était semblable au rapport existant entre le tableau et la pièce dans laquelle il est placé, ni comme si l'hypothèse d'une relation d'emboîtement entre deux objets ajoutait la moindre intelligibilité à ce rapport. »[13]

La conscience est un tissu d'actes dans lesquels des objets apparaissent : le contenu de l'acte peut ainsi varier, selon que l'acte soit perceptif, là où l'objet est lui-même présent en personne, selon qu'il soit imaginatif, là où l'objet est présentifié. Cette intention imaginative est fondée sur l'acte perceptif et fonde elle-même l'acte signitif, terme de la modalisation de l'intentionnalité.

Seul compte les modes sous lesquels les objets se donnent : ce qui vaut pour les vécus de représentation vaut également pour les autres vécus qui se fondent sur ces vécus. Se représenter le parc, porter un jugement sur lui, prendre plaisir à s'y promener, etc., sont des nouveaux vécus : « ils ont tous ceci de commun qu'ils sont des modes de l'intention objective »[14], modes qui ne peuvent se traduire dans le langage ordinaire qu'avec des expressions comme l'*objet est représenté dans la représentation*, *jugé dans le jugement*, etc. Husserl préfère substituer à ces expressions imagées l'expression d'*objet intentionnel*.

D'autres expressions sont équivoques : l'objet est *conscient*, il est *dans la conscience*, il est *immanent à la conscience*. Ces équivoques proviennent de l'expression *être-contenu*. Parler de contenu de la conscience, c'est envisager la conscience comme un contenant : l'être pour la conscience est différent dans ces expressions par rapport aux sens de ces expressions dont dépendent les deux premières significations de la conscience établies auparavant. Pourquoi continuer à utiliser ce terme s'il est ambigu ? Husserl ne veut pas créer de néologismes et ne veut pas se trouver en porte à faux par rapport au vocabulaire courant de son époque qui qualifie le premier concept de conscient « aussi bien le flux des vécus appartenant à l'unité réelle de l'individu psychique que tous les moments qui le constituent réellement »[15].

[13]RL II**, p. 230, p. [423].
[14]RL II**, p. 177, p. [374].
[15]RL II**, p. 177, p. [375].

2.2 Les précisions terminologiques

La seconde erreur consisterait à concevoir la relation entre la conscience et l'objet dont on a conscience comme une relation réelle au sens d'une relation entre deux choses de la nature. Or, non seulement la conscience n'est pas une entité, au sens naturel du terme, soumise à une causalité naturelle, mais de plus, elle n'est pas un je, un sujet : l'intentionnalité n'est pas la relation entre un je et un objet, c'est une erreur de considérer que « la conscience, d'un coté, et la chose dont on a conscience, de l'autre, entrerait en relation l'une avec l'autre en un sens réel »[16]

Dans la réflexion naturelle, la conscience ou le moi semble être l'un des termes de la relation intentionnelle, l'autre étant l'objet. La conscience ou le moi se rapporterait dans ou à travers le vécu à l'objet : le moi redeviendrait ainsi un centre de référence duquel surgirai des actes qui se rapporteraient à des objets.

Nous avons vu pourquoi Husserl rejette cette conception dans sa discussion avec Natorp. Pour ce dernier, le moi n'est que ce à quoi s'oppose quelque chose comme objet mais qui ne peut jamais être lui-même quelque chose comme objet, car sinon nous le réifions et nous cessons de le penser comme moi : Husserl est d'accord avec l'analyse de Natorp, à condition que nous distinguions entre le moi et la conscience. Le moi n'a pas la spécificité qu'il possède chez Natorp comme centre de référence, puisque pour Husserl, ce moi n'est qu'un objet transcendant, comme n'importe quel objet de la nature. Par contre, c'est la conscience qu'il ne faut pas réifier, la conscience n'est pas une substance, elle n'est pas une partie de l'espace ni du temps soumise à des relations causales, ou du moins pas essentiellement.

Pour Husserl, le moi n'apparaît nulle part dans de nombreux actes de la vie quotidienne : attendre le bus, voir un film au cinéma, etc. Le fait de vivre n'implique pas la référence à un moi source de cette vie : nous ne sommes pas obligés de nous dire que là c'est nous qui regardons un film dans cette salle de cinéma, ici, que nous sommes en train de parler à quelqu'un, etc. Nous sommes littéralement absorbés dans le monde.

Ce qui ne veut pas dire pour autant que nous puissions faire l'économie de ce moi : d'un point de vue objectif, le moi, dans chaque acte, se rapporte intentionnellement à un objet. Mais ce n'est pas pour autant un centre de référence : il n'est que le terme pour désigner l'unité de la conscience dans laquelle se constitue le sujet personnel de nos vécus. Dès lors, dire que le moi se rapporte intentionnellement, sur le mode représentatif, à un objet signifie que

> « dans le moi phénoménologique, dans cette complexion concrète de vécus, il y a réellement présent un certain vécu nommé, d'après son caractère spécifique : « *représentation de l'objet en question* ». »[17]

Et ce qui vaut ici pour la représentation est également valable pour le jugement.

> « Dans la *description*, la relation au moi vivant ne peut être éludé ; mais à chaque fois le vécu lui-même ne consiste pas en une complexion qui contiendrait la représentation du moi comme vécu partiel. La description s'effectue sur la base d'une réflexion objectivante ;

[16]RL II**, p. 178, p. [375]
[17]RL II**, p. 179, p. [377].

> en elle, la réflexion sur le moi se combine avec la réflexion sur le vécu d'acte pour former un acte relationnel, dans lequel le moi lui-même apparaît comme se rapportant au moyen de son acte, à l'objet de celui-ci. [...] L'acte originaire n'est plus seulement là tout simplement, nous ne vivons plus en lui, mais *nous faisons attention à lui et portons un jugement sur lui.* »[18]

Le paragraphe 13 est l'occasion pour Husserl de forger sa propre terminologie. Nous substituerons au terme de *phénomène psychique* celui de *vécu intentionnel* et dire qu'un vécu est intentionnel, c'est dire qu'il possède la propriété de l'intention. L'expression de *vécu intentionnel* pourra s'abréger par celle d'*acte.*

L'intention, telle que l'emploie Husserl, n'est pas synonyme d'*attention*, car l'objet intentionnel n'est pas forcément un objet remarqué. Il y a une différence entre intention et attention et l'exemple du mot et de la chose nous fait saisir cette différence. L'attention qui ne porte pas sur les contenus vécus peut se décrire comme suit :

> « des *actes* doivent être là pour que nous puissions « *vivre* » en eux, ou éventuellement « être absorbés » par leur effectuation, et, quand nous le faisons (selon des *modes d'effectuation* qui restent à décrire avec plus de précision), nous portons notre attention sur les *objets* de ces actes, nous nous tournons vers eux accessoirement ou principalement, éventuellement nous les prenons comme thème. Ce n'est là qu'une seule et même chose, exprimée sous les aspects différents. »[19]

Nous pouvons bien entendu tourner notre attention sur les contenus vécus, mais ils deviennent alors

> « objet d'une *perception* (« interne »), et perception ne signifie pas ici la simple existence du contenu dans la trame de la conscience, mais au contraire un *acte* dans lequel le contenu *s'objective* pour nous. »[20]

Husserl tient à marquer ses distances entre les termes d'*intention* et d'*attention.* L'intentionnalité n'est pas attentive, mais s'il y a une attention alors elle vient de l'intention :

> « Ce sont donc essentiellement des objets *intentionnels* d'actes quelconques, et seulement des objets intentionnels, ceux sur lesquels nous portons et nous pouvons porter chaque fois notre attention. »[21]

Nous ne pouvons donc être attentif qu'à ce qui est pour nous contenu de conscience : cela ne signifie pas que ce qui n'est pas contenu de conscience ne puisse être remarqué, mais qu'il doit y avoir comme base un acte quelconque dans lequel ce à quoi nous devons être attentif s'objective pour nous, c'est-à-dire qu'il y a un acte de représentation. Sans vouloir développer une théorie de l'attention, Husserl a cherché à mettre en évidence ici, la place prépondérante qu'occupe l'attention dans les actes complexes, en mettant ainsi en relief, à l'intérieur de ceux-ci, les caractères d'actes.

[18] RL II**, p. 179, p. [377].
[19] RL II**, p. 215, p. [409].
[20] RL II**, p. 216, p. [410].
[21] RL II**, p. 216, p. [410].

L'intention est employée également dans des expressions pour désigner un but à atteindre comme lorsque nous disons « j'ai l'intention d'aller le voir ». Il est possible, à partir de ce sens usuel, de distinguer entre une intention au sens étroit et une intention au sens large. L'intention, au sens large, c'est, par exemple, l'intention de désir, c'est-à-dire le fait que nous désirons quelque chose mais c'est également le remplissement ou la réalisation de ce désir : ce remplissement est lui-même une intention. Au sens strict, l'intention renvoie à la possibilité d'un remplissement correspondant, sans que celui-ci soit pour autant effectivement réalisé : l'intention de signification, par exemple lorsque quelqu'un communique quelque chose à quelqu'un, n'est pas forcément remplie. Dans ce dernier sens, nous pourrons utiliser l'expression de *caractère d'acte*.

La dernière expression à fixer est celle d'acte. La notion d'acte, comme le précise Husserl, doit absolument exclure toute connotation d'activité. La conscience n'est pas une action et les actes ne sont pas des activités psychiques mais des vécus intentionnels.

2.3 Critique contre l'unité des vécus

La critique de Natorp[22] contre Brentano soulève le problème de l'unité des vécus intentionnels. Brentano distingue entre l'acte et le contenu : l'audition d'un son renvoie à un son entendu. Natorp ne comprend pas que nous ne puissions considérer l'acte d'entendre en faisant abstraction du son entendu : l'existence du son, c'est la conscience que nous avons de lui. Husserl est d'accord sur ce point avec Natorp car il serait absurde de penser l'acte d'entendre sans un son entendu, mais c'est justement cette indissociabilité qu'il s'agit de décrire : « il me semble bien que l'« *existence d'un contenu pour moi* » est une chose qui autorise et exige une analyse phénoménologique plus poussée »[23].

Ainsi, dans l'exemple qui nous occupe ici, le rapport entre l'acte d'entendre et le contenu (le son entendu) peut varier : tantôt le son est proche, tantôt il est lointain, tantôt il est l'objet d'une attention particulière, tantôt non, etc. Une analyse plus poussée nous amènerait à une distinction entre deux sortes d'existence du contenu :

1. le contenu en tant que sensation consciente mais qui n'est pas devenue un objet de perception.
2. le contenu en tant qu'objet de perception.

Cette analyse va s'appuyer sur deux exemples du domaine sensible (le son, la perception visuelle) et passer ensuite à des exemples liés au langage. Dire que nous entendons un son, cela peut vouloir dire que nous éprouvons des sensations mais également que nous entendons une symphonie : les unes sont des sensations, tandis que les autres sont des objets de perception. Or, sur la base de contenus sensoriels différents nous pouvons appréhender un objet identique, de la même façon qu'à partir de plusieurs contenus sensoriels identiques, nous pouvons appréhender des objets différents. Par contre, l'appréhension n'est pas, elle, une sensation mais elle est une modalité de la conscience :

> « Elle est un caractère d'acte, un « *mode de conscience* », « *disposition de l'esprit* » : nous appelons le fait de vivre des sensations selon ce mode de conscience, perception de l'objet correspondant. »[24]

Cette appréhension est une appréhension objectivante et le schéma que nous avons déjà dégagé nous permet de relier le premier sens de la conscience avec le troisième sens. Au premier niveau, nous avions parler d'une analogie entre le moment sensoriel et l'objet qui se présente à travers lui. Il est ainsi évident pour Husserl que

> « l'être du contenu ressenti est tout différent de l'être de l'objet perçu qui est présenté par le contenu, mais qui n'appartient pas réellement à la conscience. »[25]

L'exemple de la perception visuelle est plus parlant. Nous voyons une boite : de quelque point de vue que nous nous plaçons, c'est là une seule et même boîte que nous voyons. Si on peut appeler cet objet de la perception le contenu de ma conscience, il est plus approprié d'entendre par contenu de ma conscience les

[22]Dans son *Introduction à la psychologie*, publié en 1888.
[23]RL II**, p. 183, p. [380].
[24]RL II**, p. 185, p. [381].
[25]RL II**, p. 185, p. [382].

contenus vécus, c'est-à-dire les sensations qui nous présentent cet objet. Or, si les contenus vécus dépendent du point de vue et sont différents dans l'orientation de la boîte, c'est pourtant bien la même boîte que nous voyons, quel que soit d'ailleurs le statut d'existence que nous lui donnons ici. Nous voyons alors que le contenu vécu n'est pas la même chose que l'objet perçu.

Mais alors, qu'est-ce qui fait que l'objet soit toujours le même ? D'où vient une telle conscience d'identité ? C'est l'appréhension objectivante qui est un mode de la conscience qui joue son rôle ici : la conscience d'identité vient de ce qu'il y a sans doute

> « des contenus sensoriels différent, mais qu'ils sont appréhendés, aperçus selon « *le même sens* », *et que l'appréhension selon ce sens est un caractère du vécu qui, seul, constitue l'« existence de l'objet pour moi »* ? »[26]

La boite vue ou la mélodie entendue sont donc des objets de la perception et l'intention percevante s'appuie sur des contenus présentatifs pour nous donner ces objets, c'est-à-dire que la modalité de la perception anime des contenus sensoriels, elle les appréhende objectivement, et en les appréhendant ainsi, elle constitue l'existence de ces objets pour nous. Nous retrouvons dans tous les actes concrets de la perception ces différences entre

1. « des contenus de perception au sens de sensations présentatives »[27]
2. « des actes de perception au sens de l'intention interprétative »[28]

Si l'être des contenus sensoriels n'est pas le même que l'être de l'objet perçu, cela implique alors qu'il y a dans la sphère du vécu une différence entre des actes et et des non-actes, c'est-à-dire entre

1. « les vécus intentionnels dans lesquels se constituent des *intentions objectives*, et cela à chaque fois au moyen des *caractères immanents* du vécu en question. »[29]
2. « les contenus qui peuvent bien servir de matériaux pour des actes, mais qui *ne sont pas eux-mêmes des actes.* »[30]

Mais qu'est-ce que cette « appréhension selon le même sens » ? Comment pouvons-nous différencier un complexe phonique en tant que son et un complexe phonique en tant que signe verbal ? Qu'est-ce qui est modifié dans cette situation ? Ces différences se fondent sur des différences d'intention, c'est-à-dire que nous n'avons pas affaire aux même modalités de la conscience. Comme nous l'avons plus haut, il y a des caractères d'actes qui animent de diverses manières les sensations.

> « C'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son *essence*, fait en sorte que nous percevons tel ou tel *objet*, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc. Les *sensations* tout comme les actes qui les « *appréhendent* », ou les « *aperçoivent* », sont en ce cas *vécues*, mais elles *n'apparaissent pas objectivement* ;

[26]RL II**, p. 186, p. [383].
[27]RL II**, p. 186, p. [383].
[28]RL II**, p. 186, p. [383].
[29]RL II**, p. 186, p. [383].
[30]RL II**, p. 186, p. [383].

> *elles ne sont pas* vues, entendues, ni *perçus* par un « *sens* » quelconque. Les *objets*, par contre, apparaissent, sont perçus mais ils ne sont *pas vécus.* »[31]

Ce qui est valable pour la perception l'est également pour les autres modifications comme l'imagination par exemple : ainsi

> « cette même chose qui, par rapport à l'objet intentionnel, s'appelle *représentation* (ou *intention* perceptive, remémorative, imaginative, reproductrice, significative, dirigée sur lui) s'appelle *appréhension*, *interprétation*, *aperception*, par rapport aux sensations appartenant réellement à l'acte. »[32]

Il est donc évident pour Husserl qu'il existe différents modes de relation intentionnelle à l'objet c'est-à-dire des modes de la conscience.

Une autre critique contre l'unité des vécus intentionnels porte sur les sentiments, posée à partir du paragraphe 15. Tous les sentiments sont-ils des vécus intentionnels ? La question est posée car la position à laquelle arrive Husserl implique que des vécus de sentiments pourrait être des vécus qui sont ou bien intentionnels ou bien qui ne le sont pas. Le problème est double :

1. soit les actes affectifs ne sont pas reliés intentionnellement à un objet propre mais ils doivent être liés à des représentations qui possèdent, elles, cette relation, pour devenir des actes.
2. soit parmi ces actes affectifs, seule la classe des sentiments se divisent en sentiments qui sont intentionnels et d'autres qui ne le sont pas.

La première thèse discutée par Husserl est la suivante : les vécus de sentiments sont des vécus intentionnels, c'est-à-dire que ces vécus possèdent une relation intentionnelle à un objet. Il prend l'exemple du plaisir que nous pouvons éprouver à l'écoute d'une mélodie ou celui du désagrément causé par un bruit strident. Il semble évident que ce plaisir ou ce désagrément ont un objet intentionnel, la mélodie dans un cas, le bruit strident dans l'autre.

Une objection à cette thèse consisterait à considérer que nous ne sommes pas en présence ici d'actes de sentiments mais que les sentiments ne sont que des états et que la relation intentionnelle à des objets ne s'acquièrent qu'en combinaison avec des représentations. Le sentiment ne renverrait à rien d'autre qu'à lui-même et seule sa combinaison avec une représentation nous autoriserai à parler de relation intentionnelle : il n'y aurait ici qu'une seule intention.

Husserl s'appuie sur la conception de Brentano pour qui il y a deux intentions superposées : l'intention fondatrice qui donne l'objet représenté et l'intention fondée qui donne l'objet senti, suivant ainsi la thèse brentanienne selon laquelle tous les actes ou bien sont des représentations, ou bien reposent sur des représentations. Il ne peut y avoir d'acte de plaisir sans un objet représenté c'est-à-dire sans un acte représentatif. Il n'y a pas de sentiment sans objet qui ne soit représenté : nous nous représentons la mélodie qui nous plaît c'est-à-dire que « l'*essence spécifique du plaisir exige la relation à une chose qui plaît* »[33].

Si Husserl est d'accord ici avec Brentano, le rapport entre l'intention fondatrice et l'intention fondée demande à être éclairci. Car la question est maintenant

[31] RL II**, p. 188, p. [385].
[32] RL II**, p. 189, p. [385].
[33] RL II**, p. 194, p. [390].

de savoir comment le plaisir de cette mélodie est représentée. On pourrait concevoir ce rapport comme un rapport causal comme lorsque l'on dit que « cette mélodie éveille en moi un grand plaisir ». Or, il y a là une grave erreur : la notion de causalité n'entre pas en ligne de compte dans l'intentionnalité, cela n'a rien à voir : l'intentionnalité intervient bien avant toute causalité.

> « C'est une absurdité de principe que de considérer le rapport intentionnel, dans le cas présent et en général, comme un rapport causal, de lui attribuer par conséquent le sens d'une liaison causale nécessaire entre substances, d'ordre empirique. Car l'objet intentionnel, qui est conçu comme « *efficient* », n'entre ici en ligne de compte qu'en tant qu'objet intentionnel ; mais non pas comme existant véritablement hors de moi, ni comme déterminant ma vie spirituelle réellement par une action psychique et physique. »[34]

Ainsi, un combat de centaures peint sur un tableau ou que nous imaginons, nous est aussi plaisant qu'un beau paysage du monde réel. Dans ce dernier cas, nous pouvons effectivement dire que ce paysage est la cause de l'état psychique de plaisir créé en nous, mais c'est dans un autre sens que nous parlerons de lien entre le paysage vu (l'objet représenté) et le plaisir que nous en avons. Si le sentiment de plaisir appartient au paysage vu, si celui-ci est le motif de notre plaisir, c'est en tant que paysage apparaissant de telle ou telle manière.

L'autre problème concerne le fait de savoir si, parmi les actes affectifs, ceux du sentiments forment une classe unique ou bien si cette classe n'est pas séparable entre sentiments intentionnels et sentiments non-intentionnels.

Husserl semble prendre le contre-pied de la position précédente parce qu'il soutient maintenant qu'il existe des sentiments non-intentionnels. Ainsi, dans la classe des sensations affectives, comme la brûlure par exemple, ces sensations ne possèdent pas d'objet intentionnel. Le fait de se brûler ou de se piquer appartient aux sensations : j'ai mal à la main ou je ressens une douleur au dos, nous avons une sensation de douleur. A ce titre, « les sensations jouent ici le rôle de contenu figuratifs pour des actes de perception, ou bien (comme on le dit sans éviter tout malentendu) les sensations connaissent ici une « *interprétation* » ou une « *appréhension* » objectives »[35]

Comme nous l'avons vu pour les sensations visuelles, les sensations de douleur ou de brûlure ne sont pas elles-même des actes mais servent d'appui aux actes. On pourrait objecter que la sensation de douleur renvoie déjà à quelque chose de physique ou d'objectif, mais nous ne pourrions pas dire que ces sensations sont elles-mêmes des vécus intentionnels.

La question de départ semble donc être résolue et nous pouvons ranger une partie des sentiments comme étant des vécus non-intentionnels. Mais cela semble contradictoire avec la position soutenue plus haut : parlons-nous bien de la même chose lorsque nous examinons les deux séries de sentiments ? La contradiction s'efface si nous prenons en compte la distinction entre les sensations affectives et les actes affectifs, distinction qu'avait déjà vu Brentano lorsqu'il distinguait entre les sensations de douleur ou de plaisir (sensations affectives c'est-à-dire phénomènes physiques) et les sentiments de douleur ou de plaisir (c'est-à-dire phénomènes psychiques). Si les sentiments de plaisir et de déplaisir sont bien

[34] RL II**, p. 195, p. [391].
[35] RL II**, p. 196, p. [392].

des actes c'est-à-dire des vécus intentionnels, il n'en n'est pas de même concernant les sensations de douleur ou de plaisir, qui, elles, en tant que sensations, appartiennent au même genre descriptif que les sensations comme la tactilité, l'olfactivité, etc. Elles ont, à ce titre, et comme tout vécu non-intentionnel, besoin d'être appréhendées.

Si nous prenons l'exemple de la joie à propos d'un événement heureux, l'acte de la joie « comprend seulement dans son unité la représentation de l'événement joyeux et le caractère d'acte du plaisir qui s'y rapporte ; mais à la représentation se rattache aussi une sensation de plaisir qui est appréhendée et localisée, d'une part, comme une excitation affective du sujet psychophysique qui l'éprouve, et d'autre part, comme une qualité objective : l'événement nous apparaît comme nimbé de rose »[36].

Les exemples de plaisir et de douleur que nous avons suivis ici ne sont pas exclusifs : la distinction est également valable pour le vouloir et le désir.

[36] RL II**, p. 199, p. [394].

Chapitre 3

Les concepts de contenu intentionnel

La série de distinctions qu'aborde ensuite Husserl à partir du paragraphe 16 est extrêmement importante car elle déploie la notion de *contenu*, et plus précisément de *contenu intentionnel*.

La première distinctions est compréhensible d'après les développements précédents : il faut distinguer entre le contenu réel (ou phénoménologique) d'un acte et le contenu intentionnel d'un acte. Par contenu phénoménologique réel d'un acte, il faut comprendre

> « la totalité intégrales de ses parties, peu importe qu'elles soient concrètes ou abstraites, en d'autres termes la totalité intégrale des *vécus* partiels dont il se compose réellement. »[1]

La note de Husserl, dans la seconde édition, avec un renvoi à la troisième section des *Ideen*, indique la double direction envisageable pour l'analyse descriptive : soit nous nous attachons à ce qui compose réellement la conscience, au sens où c'est quelque chose d'inhérent à elle, soit nous pouvons envisager également de nous tourner vers l'objet intentionnel. Dans la perception d'une mélodie, l'analyse descriptive ne trouve pas de vibrations sonores, ni l'organe de l'ouïe, etc. ; elle ne trouve pas non plus quelque chose comme une mélodie. Elle s'attachera uniquement aux contenus donnés dans ces actes, à ce qu'ils sont en tant que tels et sans tenir compte de ce à quoi ils peuvent se rapporter ou ce à quoi ils servent de représentant. Un autre ajoût de 1913, venant nous rappeler que les données psychologiques humaines ne conditionnent pas ces analyses descriptives.

Le concept de contenu réel est le concept le plus général, il peut s'appliquer à tous les vécus intentionnels. Lorsque, par contre, on parlera de *contenu intentionnel*, c'est le caractère propre des vécus intentionnels qui entrera ici en ligne de compte. Pour analyser ce caractère des actes intentionnels, Husserl dégage trois sens du concept de *contenu intentionnel* :

1. l'objet intentionnel de l'acte,
2. la matière intentionnelle (par opposition à la qualité intentionnelle),
3. l'essence intentionnelle.

[1] RL II**, p. 202, p. [397].

3.1 Le contenu intentionnel comme objet intentionnel

Nous avons déjà vu que le contenu intentionnel, au sens de l'objet intentionnel, n'est rien qui ne soit dans le contenu réel de l'acte, mais qu'il est un mode de l'intention objective, que ce soit pour des vécus qui visent une chose extérieure (comme une maison, par exemple) ou pour des vécus intentionnels qui se rapportent à nos propres vécus présents, auquel cas, l'objet intentionnel est vécu dans le cas précis de la perception adéquate.

Husserl introduit une nouvelle distinction à l'intérieur même de l'objet intentionnel : il faut distinguer en lui « *l'objet tel qu'il est visé* »[2] et « *l'objet qui* est visé »[3]. Ainsi, un objet est représenté dans chaque acte et il peut éventuellement devenir l'unité intentionnelle de multiples actes qui le visent selon différents modes. Pourtant, de nouvelles propriétés objectives de cet objet peuvent apparaître dans l'acte, propriétés que ne visaient pas cet acte mais qu'il a pourtant bien acquises par d'autre moyens ; ou encore, de nouveaux actes viennent s'ajouter au premier et visent le même objet. L'objet qui est visé est le même, mais il est visé de manière différente. La représentation *Empereur d'Allemagne* représente son objet en tant qu'empereur et plus précisément en tant que l'empereur d'Allemagne. Cet objet a d'autres propriétés comme le *fils de l'empereur Frédéric III* ou le *petit-fils de la reine Victoria* qui ne sont ni nommées ni représentées, mais qui pourrait s'adjoindre à l'intention primitive.

Si des actes différents peuvent viser le même objet, qu'en est-il des actes partiels qui composent l'acte global ? Husserl introduit une autre distinction, plus importante encore que la première : la distinction entre « *l'objectivité sur laquelle se dirige un acte pris dans sa totalité* »[4] et « *les objets sur lesquels se dirigent les différents actes partiels* dont se compose le même acte »[5]. Si l'objet visé est unitairement le même, bien qu'il puisse être visé de différentes manières, il appartient à un acte unitaire de le viser : autrement dit, l'acte a son corrélat dans une seule objectivité, quelles que soient sa composition, son édification ou sa complexité. Husserl illustre cette corrélation avec trois exemples.

Dans le cas de l'expression « *le couteau sur la table* », l'objet de l'acte total est le *couteau* et l'objet de l'acte partiel est la *table* ; mais nous pourrions également dire que la table est l'objet intentionnel de l'acte total puisque celui-ci vise le couteau comme étant précisément sur la table.

Dans le cas du jugement « *le couteau se trouve sur la table* », le couteau n'est pas ce qui est visé unitairement, car il n'est que le sujet du jugement : l'acte complet de jugement a pour corrélat un état de chose.

Dans le cas du souhait « *le couteau devrait se trouver sur la table* », nous ne souhaitons pas le couteau (ce qui n'aurait d'ailleurs pas de sens), mais nous souhaitons que le couteau soit sur la table, qu'il en soit ainsi. Nous ne devons pas confondre l'état de chose avec l'acte de jugement qui s'y rapporte ni avec la représentation de ce jugement car dans le souhait, nous ne souhaitons ni le jugement, ni la représentation.

Quelle est la structuration des actes entre eux, selon leurs simplicités ou leurs

[2]RL II**, p. 205, p. [400].
[3]RL II**, p. 205, p. [400].
[4]RL II**, p. 206, p. [401].
[5]RL II**, p. 206, p. [401].

complexités ? La composition d'un vécu unitaire n'en fait pas un vécu complexe. La complexité de l'acte réside dans la combinaison des actes partiels, qui ont chacun leur objet unitaire et leur mode de se rapporter à lui, dans l'unité d'un acte global.

> « Ces multiples actes partiels se combinent en un seul acte global, dont la fonction d'ensemble consiste dans l'unité de la relation intentionnelle. »[6]

L'acte de jugement catégorique *cet arbre est vert* est un acte global ou unitaire qui s'articule en actes partiels qui posent le sujet, le prédicat, l'attribution ou non de ce prédicat. Il en va de même dans l'acte de jugement hypothétique *si quelque chose est un arbre, cet arbre est vert* composé d'actes partiels qui posent la supposition, la conséquence, etc. : le vécu est *un* jugement qui a *un* état de chose.

> « De même que le jugement ne réside ni à côté des actes posant le sujet et le prédicat, des actes supposants ou concluants, ni entre eux, mais en eux comme l'unité qui les régit de part en part, de même, corrélativement, l'état de chose jugé est l'unité objective qui, telle qu'elle apparaît ici, se compose du sujet et du prédicat, du présupposé et de ce qui est posé à partir de la présupposition. »[7]

Ces combinaisons d'actes peuvent encore se compliquer de multiples manières : il peut s'édifier sur l'acte de jugement un acte de joie, non pas au sens où l'acte de la joie se juxtaposerait à l'acte de jugement, mais celui-ci fonde la possibilité même de la joie. L'acte de joie peut à son tour fonder d'autres actes, etc., pour former un acte global.

Pour comprendre ce rapport de fondation entre les actes, il faut revenir à la définition précise du concept de fondation dans la *Troisième Recherche logique* : « si, conformément à une loi d'essence, un α ne peut exister comme tel que dans une unité qui l'embrasse et qui le relie avec un μ, nous disons qu'*un* α *comme tel a besoin d'être fondé par un* μ, ou encore qu'*un* α *comme tel a besoin d'être complété par un* μ »[8]. Un acte fondé est donc un acte qui ne peut exister dans un tout qui l'englobe que si, et seulement si, il entre dans une relation avec un autre acte qui le fonde. Cette relation de fondation entre parties peut être *réciproque*, comme la couleur et l'étendue car « aucune couleur n'est concevable sans une certaine étendue, ni aucune étendue sans une certaine couleur »[9], ou *unilatérale*, comme le caractère de jugement qui se fonde sur les représentations, alors que celles-ci ne sont pas nécessairement au fondement d'un jugement.

Un autre exemple d'acte unitaire est donné par le tout formé par expression et sens c'est-à-dire

> « l'unité formée par les actes dans lesquels se constitue une expression, en tant que complexe phonique sensible, et par les actes tout différents dans lesquels se constitue la signification. »[10]

[6] RL II**, p. 208, p. [403].
[7] RL II**, p. 209, p. [404].
[8] RL II**, p. 45, p. [261].
[9] RL II**, p. 49, p. [265].
[10] RL II**, p. 211, p. [406], exemple déjà examiné dans la *Première Recherche logique*, aux paragraphes 9 et 10. On laissera ici de côté l'unité formée par les intentions de signification vide et les intentions de signification qui remplissent cette signification.

L'expression est un objet physique qui apparaît, c'est-à-dire que nous vivons des actes dans lesquels des vécus sensoriels, comme un complexe sonore ou des tâches d'encres, sont aperçus ou appréhendés comme étant justement des mots parlés ou écrits, que ce soit dans des actes perceptifs ou des actes imaginatifs. Bien que nous puissions nous tourner vers ces signes perçus ou imaginés, le fonctionnement normal de l'expression est de toujours renvoyer à autre chose qu'à ces signes, autrement dit, l'expression a toujours une signification et nous sommes absorbés par ce que désigne l'expression. Les actes qui confèrent la signification à l'expression ne sont donc pas extérieurs à elle, mais ils ne font qu'un avec elle en formant un acte global unitaire :

> « Nous trouvons en nous non pas une simple somme d'actes, mais *un* acte, dans lequel nous distinguons en quelque sorte une face corporelle et une face spirituelle. »[11]

La face physique de l'expression n'est pas essentielle dans cette unité : nous pouvons substituer au complexe phonique apparaissant n'importe quel autre complexe phonique qui assurerait la même fonction dans l'expression. Ces actes partiels, dans lesquels des complexes nous apparaissent pour former une expression, ne sont pas du même genre que les actes partiels dont se compose un jugement unitaire, même s'il y a bien un certain rapport intentionnel entre le mot et la chose : en nommant ou en voulant nommer la chose, le mot semble être adéquat à cette chose, il n'est pas choisi arbitrairement. Par contre, dans l'expression, ce sont les actes signifiants qui déterminent le caractère de l'acte total, comme étant justement un acte de jugement, de souhait, etc. :

> « quand nous effectuons normalement un acte d'expression *comme tel*, *nous ne vivons pas* dans les actes qui constituent l'expression en tant qu'objet physique ; notre « *intérêt* » n'appartient pas à cet objet, nous vivons au contraire dans les actes signifiants, nous sommes exclusivement *tournés vers* l'objet qui apparaît en eux, c'est cet objet que nous *avons en vue*, c'est lui que nous *visons* en prenant ce mot dans son sens particulier, son sens *fort.* »[12]

La fonction normale de l'expression est de nous renvoyer aux objets visés par cette expression, à travers la signification. Il n'y a pas d'acte particulier d'attention pour décrire cette situation, l'attention est elle-même un vécu intentionnel comme quand nous tournons notre attention vers l'expression physique, comme lorsque la voix de quelqu'un nous semble altérée, différente de sa voix habituelle, mais elle cesse, dès lors, d'être un acte d'expression.

[11]RL II**, p. 213, p. [407].
[12]RL II**, p. 215, p. [409].

3.2 Le contenu comme dissociation de la matière et de la qualité

Après ce détour sur la question des actes complexes et des actes simples, le paragraphe 20 reprend l'examen des différents sens du concept de *contenu intentionnel*.

Le second concept intervient avec la distinction, à l'intérieur de chaque acte, entre « le caractère général de l'acte »[13] et « son « *contenu* » »[14]. Husserl nomme ce caractère général la *qualité* de l'acte : elle est ce qui désigne l'acte comme représentatif, judicatif, affectif, etc. Il nomme le contenu de l'acte la *matière* de l'acte, c'est-à-dire qu'elle désigne l'acte comme étant représentation de cet objet représenté, jugement de cet objet jugé, etc. Par exemple, les propositions « *il pleut aujourd'hui* » et « $2 \times 2 = 4$ » appartiennent toutes les deux à l'espèce jugement assertorique et ce caractère commun est la *qualité* du jugement. Elles n'ont pas le même contenu, leur *matière* du jugement est différente.

Cette distinction, rencontrée dans tous les actes, entre la qualité et la matière, n'est pas du même genre que la distinction, précédemment évoquée, entre la fusion d'actes partiels constituants le sujet, le prédicat, etc., en un acte unitaire. La matière de l'acte peut être identique dans une représentation, un jugement, etc., c'est-à-dire que l'identité de la matière peut servir ou se donner dans des qualités différentes. Des propositions comme « *il y sur la planète Mars des êtres intelligents* », « *y a-t-il sur la planète Mars des êtres intelligents ?* », « *s'il pouvait y avoir sur la planète Mars des êtres intelligents !* » illustrent l'identité d'une seule et même matière d'acte dans une diversité de qualités d'actes.

Que signifie le même contenu ? À première vue, on pourrait être tenté de répondre en renvoyant à l'identité de l'objectité intentionnelle dans les différents actes de représentation, de jugement, de souhait. Or, ce n'est pas l'objectité intentionnelle qui détermine cette identité de la matière de l'acte, car cette objectité n'est rien dans l'acte :

> « Du point de vue phénoménologique réel, l'objectité elle-même n'est rien ; car elle est, pour employer une expression générale, transcendante à l'acte. *Peu importe en quel sens et à quel titre il est question de son «* existence *», peu importe qu'elle soit réelle ou idéale, qu'elle soit vraie, possible ou impossible, c'est «* sur elle *» que l'acte est «* dirigé *».* »[15]

Mais comment ce qui est non-existant ou transcendant peut-il prendre la valeur d'un objet intentionnel ? Husserl ne manque pas de rappeler, une nouvelle fois, ce qui a déjà été dit sur l'objet intentionnel, à savoir que celui-ci n'est rien d'autre que la visée d'un objet :

> « l'objet est un objet intentionnel, cela signifie qu'il y a un acte avec une intention de caractère déterminée qui, par cette détermination, constitue précisément ce que nous appelons l'intention dirigée sur cet objet. La relation à l'objet est une caractéristique appartenant à la composition essentielle propre au vécu d'acte, et les vécus qui la comportent s'appellent (par définition) vécus intentionnels ou actes.

[13] RL II**, p. 217, p. [411].
[14] RL II**, p. 217, p. [411].
[15] RL II**, p. 218, p. [412].

> *Toutes les différences dans le mode de la relation à l'objet sont des différences descriptives des vécus intentionnels correspondants.* »[16]

Husserl considère qu'opérer une distinction entre les objets immanents ou intentionnels et les objets véritables et transcendants qui leur correspondent éventuellement, comme une grave erreur, et ce, quelle que soit la manière dont on établit cette distinction, avec des signes ou des images présents à la conscience par opposition à la chose désignée par ces signes ou reproduite par ces images. Cette erreur provient de l'équivoque de terme comme celui d'immanence.

> « Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : *l'objet intentionnel de la représentation est LE MÊME que son objet véritable éventuellement extérieur et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux.* »[17]

L'objet intentionnel n'est rien qui ne soit présent réellement dans l'intention : seule existe la visée de l'objet, que cet objet soit transcendant, comme quand nous nous représentons Dieu, une chose physique ou un carré rond, ou qu'il ne le soit pas. Mais cette existence de l'intention n'est pas uniforme, il y a des différences dans les visées qui ne tiennent pas à l'objet lui-même. Si, par contre, l'objet intentionnel existe, alors ce n'est pas seulement l'intention objective qui existe, mais aussi ce qui est visé par cette intention.

Il y a des différences dans les modes de relations à l'objet qui ne doivent rien à l'objet. Une première variation concerne *les modes de relation à l'objet*, variation qui a trait à des différences entre les qualités des actes, là où il y a différentes « manières pour des objectités d'être intentionnelles »[18], c'est-à-dire là où l'objet intentionnel peut être représenté, jugé, questionné, etc.

La seconde variation, indépendante de la première, mais qui interfère pourtant avec elle, concerne *la variation de la relation à l'objet*. Deux actes différents peuvent se rapporter à deux objets différents, en ayant les mêmes qualités ou des qualités différentes : « *chaque qualité doit être combinée avec chaque relation à l'objet* »[19]. Cette variation est liée à l'orientation vers l'objet, c'est-à-dire à la matière de l'acte.

Une troisième variation, indépendante de la qualité bien qu'on y parle de *mode de relation à l'objet*, précise la différence entre la qualité et la matière. S'il faut bien, en chaque acte, distinguer entre la qualité, qui caractérise l'acte (comme représentation, comme jugement, comme volition, etc.) et la matière, qui confère à l'acte l'orientation déterminée vers tel objet précisément et vers aucun autre (la représentation représente cet objet et rien d'autre), on serait tenté alors de dire, vu le rôle de la matière, que « l'acte est déterminé d'une manière univoque par son caractère qualitatif et par l'objet qu'il est censé viser »[20].

Ce raisonnement est trompeur, car si nous fixons la qualité et l'orientation objective, il y a encore d'autre variation possible : deux actes de même qualité (comme représentation par exemple) peuvent orientés vers le même objet, sans que leur essence intentionnelle ne concordent. Deux propositions comme « *le*

[16]RL II**, p. 219, p. [413].
[17]RL II**, p. 231, p. [424].
[18]RL II**, p. 219, p. [413].
[19]RL II**, p. 219, p. [413].
[20]RL II**, p. 220, p. [414].

triangle équilatéral » et « *le triangle équiangle* » ont la même qualité (représentation), elles sont orientés vers le même objet, mais elles ont des contenus différents, c'est-à-dire qu'elles représentent le même objet de manières différentes.

Husserl fait intervenir d'autres exemples, sous le modèle de l'exemple précédent. Des actes de jugement *il pleuvra aujourd'hui*, de supposition *il se peut qu'il pleuve aujourd'hui*, de question *pleuvra-t-il aujourd'hui ?*, etc., illustrent la possibilité de l'identité par rapport à l'objet en général, mais également par rapport au mode de la relation objective, qui ne concerne plus les qualités :

> « La qualité détermine seulement si ce qui, sous une forme déterminée, est déjà « donné dans la représentation » est présent intentionnellement en tant que souhaité, demandé, posé judicativement, etc. »[21]

Du coup, la matière donne non seulement à l'acte sa relation à un objet, mais en plus, elle lui donne le mode sous lequel cette objectité se donne. Il faut alors considérer

> « *la MATIÈRE comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectité*, et lui confère cette relation avec *une détermination si parfaite* que, grâce à la matière, ce *n'est pas seulement l'objectité en général* que vise l'acte, mais aussi *le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé.* »[22]

La matière est ce qui rend objectif : deux matières identiques donnent toujours la *même* relation à l'objet et deux matières différentes peuvent donner la même relation à l'objet. En ce sens,

> « il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre, elle est dans une certaine mesure *le sens de l'appréhension objective* (ou plus brièvement le *sens d'appréhension*) ; sens qui fonde la qualité (tout en demeurant indifférent à ses variations). »[23]

La relation à l'objet n'est possible qu'en conjonction avec le mode de relation déterminée à l'objet. Nous ne pouvons pas penser une qualité sans matière et une matière sans qualité : la qualité et la matière sont donc deux moments abstraits de l'acte.

Les ambiguïtés de l'expression *mode de la relation à l'objet* établies par Husserl sont détaillées au paragraphe 27 de la *Sixième Recherche logique*. L'expression *modes différents de relation d'un acte à son objet* peut concerner :

1. la *qualité* des actes
2. la *Repräsentation* qui sert de base à l'acte
   (a) la *forme d'appréhension*, c'est-à-dire si l'objet est représenté d'une manière signitive, intuitive ou mixte et les trois modalités de la conscience ;
   (b) la *matière d'appréhension* ;
   (c) les *contenus appréhendés*.

[21] RL II**, p. 221, p. [415].
[22] RL II**, p. 221, p. [415].
[23] RL II**, p. 222, p. [416].

3.3 Le contenu comme essence intentionnelle

Le paragraphe 21 complète et achève la description du contenu intentionnel. Si tout acte se compose bien de deux moments abstraits, la qualité et la matière, la réunion de ces deux moments ne correspond pas à l'acte concret complet. En effet, deux actes identiques ayant la même matière et la même qualité peuvent être différents du point de vue descriptif.

Husserl appelle la réunion de ces deux moments l'*essence intentionnelle* de l'acte, parce que la matière et la qualité sont des composantes essentielles d'un acte. Si cette essence intentionnelle peut faire office d'acte qui remplit la fonction d'acte signifiant dans les expressions, nous parlerons plus précisément d'*essence significative* de l'acte.

Husserl explicite ces deux concepts en réutilisant l'exemple de la conscience d'identité. Que signifie le fait pour moi d'avoir la même représentation que quelqu'un d'autre ? Que signifie pour quelqu'un le fait d'avoir la même représentation que quelqu'un d'autre, au même moment ou à des moments différents ? Si les expressions « *avoir la même représentation* » et « *se représenter le même objet* » sont synonymes, elles ne sont pas identiques. Ma représentation de *la tour Eiffel* est différente de la représentation que peut en avoir quelqu'un d'autre, mais nous nous représentons pourtant bien le même objet. Avoir la même représentation ne signifie pas non plus que nous pourrions faire coïncider notre conscience avec celle d'un autre. En fait, dire que nous avons la même représentation d'une chose, c'est dire que

> « nous avons des représentations dans lesquelles la chose se présente à nous non seulement comme étant la même d'une façon générale, mais comme étant exactement la même ; c'est-à-dire, d'après nos développement précédents, avec le même « sens d'appréhension », ou en vertu de la même matière. »[24]

De la même façon, dire que deux représentations sont identiques, c'est dire que l'« on peut énoncer exactement au sujet de la chose représentée la même chose et rien d'autre »[25]. Ou encore, deux jugements sont identiques lorsque ce qui vaut pour l'état de chose de l'un, vaut pour l'état de chose de l'autre. L'essence intentionnelle de l'acte n'est pas l'acte concret complet, d'autres éléments peuvent rentrer en compte. Mais une description suffisante de l'acte passe nécessairement par la description de la qualité et de la matière de cet acte.

Du point de vue de la modalité imaginaire, la représentation imaginative peut se modifier sous l'effet de l'augmentation ou de la diminution de la quantité ou de l'intensité des contenus sensibles ou sous l'effet de la clarté ou de l'obscurité de l'objet, ces modifications ne sont pas essentielles à la modalité imaginaire à partir du moment où son intention reste inchangée et où l'objet lui-même n'est pas modifié :

> « En dépit de toutes les modifications phénoménologiquement si importantes du phénomène imaginatif fictif, l'objet lui-même peut continuellement se poser devant notre conscience comme un seul et même objet inchangé, identiquement déterminé (identité de la matière) ; ce n'est pas à lui mais au « phénomène » que nous attribuons

[24]RL II**, p. 225, p. [418].
[25]RL II**, p. 225, p. [418].

> alors les variations, nous le « *visons* » comme constamment permanent et nous le visons ainsi sur le mode d'une simple fiction (identité de la qualité). »[26]

Il en est de même pour la modalité perceptive :

> « Ici également, quand nous avons en commun « la même » perception et que nous « réitérons » simplement celle qui a déjà été, il s'agit seulement de l'unité identique de la matière et, par conséquent, aussi de l'essence intentionnelle dans le contenu descriptif du vécu. »[27]

Nous retrouvons cette identité de la matière dans la perception d'un objet spatial : la perception de la voiture comporte des moments qui ne sont pas perçus, comme l'envers par exemple, mais qui sont pourtant présentifiés par la modalité imaginaire. Si ces parties présentifiées de l'objet peuvent varier, elles ne changent rien au sens d'appréhension de la perception. Les deux modalités peuvent également avoir le même sens d'appréhension, c'est-à-dire une matière identique, comme dans le souvenir d'un objet perçu à l'instant.

Dans le cas de la troisième modalité, la modalité signitive, rien n'est changé non plus, même lorsqu'elle fait fonction d'essence significative : l'identité repose sur la même qualité d'acte et sur la même matière d'acte.

> « Nous affirmons donc qu'il en est de même pour les actes d'expression et spécialement pour les *actes conférant la signification*, et cela de telle manière que, comme nous l'avons déjà énoncés par anticipation, leur *caractère significatif*, c'est-à-dire ce qui, en eux, forme le corrélat phénoménologique réel de la signification idéale, coïncide avec leur essence intentionnelle. »[28]

[26] RL II**, p. 226, p. [419].
[27] RL II**, p. 226, p. [420].
[28] RL II**, p. 227, p. [421].

Deuxième partie

Les actes comme représentations ou fondés sur des représentations

Chapitre 4

Matière et qualité

À partir du chapitre III, Husserl examine de façon approfondie les relations et les variations entre la matière d'un acte et la qualité d'un acte. Il s'appuie de nouveau sur une thèse de Brentano, selon laquelle « *tout acte est une représentation ou a pour base une représentation* ».

Nous caractérisons un vécu comme jugement grâce à une détermination intrinsèque à ce vécu, et non par quelque chose d'extérieur à ce vécu, qui nous permet de le distinguer des autres espèces de vécu comme un vécu de volonté par exemple. Tous les actes de jugement partagent donc une détermination commune qui fait d'eux des vécus de jugement. Mais l'essence de la discrimination des vécus se trouve essentiellement dans la matière, elle-même étant une détermination intrinsèque de l'acte. Il est difficile de séparer dans l'acte la qualité de la matière : la description est possible si elle rentre dans un processus de comparaison et de variation.

Un double problème est posé :

1. qu'est-ce que ce moment identique ?
2. comment se rapporte-t-il au moment qualité ?

C'est une question centrale, puisque, dans l'acte, la matière confère à celui-ci la relation déterminée à l'objet.

4.1 L'origine de la différenciation des modalités intentionnelles

Husserl appuie son analyse sur une autre caractéristique des phénomènes psychiques de Brentano : *les phénomènes psychiques sont des représentations ou reposent sur des représentations*, en ne perdant pas de vue, toutefois, que la représentation n'est pas « l'objet représenté, mais l'acte même par lequel nous nous le représentons »[1]. Husserl modifie cette proposition en disant que tout vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur des représentations qui lui servent de base et plus précisément,

> « dans tout acte, l'objet intentionnel est un objet *représenté dans un acte de représentation.* »[2]

Que veut dire cette étrange proposition comme le dit Husserl ? Dans le cas général, l'acte de représentation est toujours en liaison avec un ou plusieurs caractères d'actes, c'est-à-dire que l'objet représenté est aussi objet désiré, jugé, espéré, voulu, etc. La diversité de ces relations intentionnelles n'implique pas qu'il y ait un nouvel objet posé à chaque fois dans un nouvel acte : l'objet jugé n'est pas d'abord objet représenté puis objet jugé, mais c'est le même objet :

> « un seul acte rigoureusement unitaire en tant qu'il lui apparaît une seule fois *un* objet qui est pourtant, dans cette unique présence, l'objectif visé par une intention complexe. »[3]

Il y a un acte unitaire en qui apparaît un et un seul objet, même si cet objet unitaire est lui-même complexe. Formulé autrement,

> « un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui *lui présente l'objet.* »[4]

Les actes qui s'adjoignent à l'acte de représentation sont incomplets et non autonomes, car ils ne sont pas concevables sans cet acte de représentation : ils sont abstraits et ils sont fondés sur cet acte. Si nous disons « je souhaite qu'il arrive », l'acte de souhait n'existe pas en lui-même mais je souhaite quelque chose (qu'il arrive) et ce quelque chose est présenté dans un acte de représentation : l'acte de souhait n'est pas l'intention dirigée sur l'objet, il n'acquiert cette relation qu'en fusionnant avec l'acte fondateur.

Cet acte fondateur, l'acte de représentation, est donc plus qu'une qualité d'acte puisqu'il peut très bien exister en lui-même, c'est-à-dire en tant que vécu intentionnel concret, contrairement à une qualité de jugement, de désir, qui ont, eux, besoin d'être fondées par cet acte de représentation : c'est une *simple représentation.*

Qu'est-ce qu'une *simple représentation* ? Contrairement au cas général rencontré plus haut, c'est un acte qui n'est pas enchevêtré avec d'autres actes. Husserl donne deux exemples. Le premier, c'est la « simple représentation imaginative où l'objet phénoménal n'est posé ni comme existant ni comme non existant »[5]. Le second, lorsque nous comprenons une expression sans décider

[1] PPVE, p. 94.
[2] RL II**, p. 234, p. [427].
[3] RL II**, p. 234, p. [428].
[4] RL II**, p. 234, p. [428].
[5] RL II**, p. 235, p. [429].

pour autant décider si nous y croyons ou pas. Il semble bien que ce concept de *simple représentation* ne prenne tout son sens que par opposition au concept de *croyance* : là où la croyance est absente, il y a une simple représentation. Dans le cas général, l'acte de représentation peut être une qualité (comme un acte de jugement peut l'être par exemple), mais que dans le cas de la simple représentation l'acte en question est autonome (ce que ne sont pas les qualités).

Comment pouvons-nous transposer les deux cas à la proposition examinée ? Nous pourrions dire que les actes qui ont la même matière ont la même représentation pour base, tandis que la qualité varie (jugement, désir, etc.) :

> « l'identité de la matière quand la qualité varie repose sur l'identité « essentielle » de la représentation qui lui sert de base. »[6]

Faut-il alors identifier la matière et la représentation qui lui sert de base ? Non, car la matière est un moment abstrait de l'acte : elle est non-autonome et elle a ainsi besoin d'un autre moment. Lorsque Husserl parle de représentation essentiellement la même, il veut dire par là que c'est une représentation d'une seule et même matière et ces représentations peuvent encore se différencier par des moments qui ne concernent pas la matière.

Husserl abouti à deux résultats :

1. l'essence intentionnelle d'un acte de représentation, d'un acte de volonté, d'un acte de jugement, etc., se compose de deux moments abstraits appelés qualité et matière ;
2. l'essence intentionnelle d'une représentation est simple matière (ou simple qualité).

C'est seulement dans l'essence intentionnelle d'actes complexes que nous pouvons distinguer entre la qualité et la matière, et plus précisément, cette essence renferme en elle une essence de représentation, et qui n'est rien d'autre que la matière, qui lui sert de fondement et dans laquelle on trouve cette différence.

Dans le cas d'actes simples, simple représentation, cette différence s'évanouit : elle n'est pas une différence dans le genre moment abstrait d'un acte. Les matières sont elles-mêmes des qualités et plus précisément des qualités de représentation, comme nous l'avons pour le cas général.

> « Considérées en elles-mêmes, les *matières ne seraient elles-mêmes rien d'autre que des « qualités », c'est-à-dire des qualités de représentation.* »[7]

Et ainsi, l'essence intentionnelle de l'acte serait liée à la qualité de l'acte, à ce qui est qualitatif en elle. La situation s'énoncerait alors ainsi :

1. dans l'acte simple ou simple représentation, la qualité coïncide avec l'essence intentionnelle ;
2. dans l'acte composé, l'essence intentionnelle est un complexe de qualités fondées et reliées entre elles pour former une qualité globale unitaire, à condition, toutefois, que chaque qualité primitive ou complexe autre qu'une qualité de représentation, soit fondée sur une qualité de représentation, appelée, elle, la matière correspondante.

[6]RL II**, p. 235, p. [429].
[7]RL II**, p. 237, p. [430].

4.2 L'intention de représentation

Si cette conception est juste, la place centrale des simples représentations par rapport aux actes de croyance est frappante et soulève la difficulté suivante :

> « *Comment doit-on comprendre l'ultime différenciation spécifique entre les divers genres d'essences intentionnelles (disons, en bref, d'intentions) ?* »[8]

Si nous prenons l'exemple de l'intention de jugement dans le genre intention, cette intention (comme signification identique de la proposition) est complexe, c'est-à-dire qu'elle est composée d'une intention de représentation (qui nous donne la présence de l'état de chose) et d'une intention complémentaire de jugement (grâce à laquelle l'état de chose est présent comme existant). Sommes-nous arrivés à la dernière différence spécifique ?

Husserl explicite le problème avec un exemple du genre qualité, qui semble plus clair et dans lequel nous retrouvons cette différence spécifique. Le genre qualité se singularise dans l'espèce couleur et celle-ci, à son tour, se singularise dans telle ou telle nuance de rouge : les relations verticales s'achèvent ici, nous sommes arrivés à la dernière différence spécifique.

Mais il y a d'autres combinaisons possibles en dehors de cette échelle verticale, c'est-à-dire des combinaisons d'autres déterminations de même niveau : le genre qualité se combine avec le genre extension, l'espèce couleur avec l'espèce extension spatiale, etc. La même nuance de rouge peut se combiner avec telle ou telle figure et le moment rouge ne se différencie pas en tant que qualité, mais qu'il entre dans une relation horizontale avec le moment figure : ce sont bien les dernières différences spécifiques relativement à leur genre respectif dans les deux cas[9].

La situation est-elle similaire dans l'intention de jugement ? Le caractère judicatif qui s'ajoute à la représentation fondatrice est-il la dernière différence spécifique ? Est-il identique dans tous les jugements ? Il semble que ce soit bien le cas. Il faut alors l'appliquer à toutes les espèces du genre intention et notamment aux représentations. Mais alors la chose se complique sérieusement : si l'espèce représentation est la dernière différence spécifique, comment allons-nous pouvoir différencier deux représentations comme la représentation « *Empereur* » et la représentation « *Pape* » ? Il faut chercher l'origine de cette différence entre représentation ailleurs que dans l'espèce représentation. D'où cette question cruciale :

> « Qu'est-ce qui différencie alors ces représentations ou, pour nous exprimer plus exactement : ces essences intentionnelles, ces *significations* de représentations ? »[10]

Il nous resterait la possibilité de voir cette représentation entrer dans des relations horizontales avec d'autres genres. Il y aurait le caractère (la qualité) de la *représentation* et un second caractère d'un autre genre, qui introduirait la relation à l'objet, puisque les différences de la relation à l'objet ne nous sont pas données avec le premier caractère. La signification de représentation serait

[8] RL II**, p. 238, p. [431].

[9] L'exemple est analysé au § 4 de la *Troisième Recherche logique*, d'après les recherches de Stumpf.

[10] RL II**, p. 240, p. [433].

un complexe qui réunirait en elle deux unités idéales d'un genre différent, une intention de représentation et un contenu, liées entre elles par essence, comme la couleur et l'extension dans l'exemple précédent.

On réintroduirait la distinction essentielle entre la qualité de l'acte et la matière de l'acte. Du coup, la thèse selon laquelle la matière est identique à l'essence intentionnelle de la représentation qui fonde cette matière, et cette essence serait elle-même une simple qualité de représentation, cette thèse donc, ne pourrait plus être maintenue.

Une façon plus simple, pour ne pas dire simpliste, de résoudre le problème peut être proposée : les actes de représentation sont des actes de l'espèce représentation et ce caractère n'aurait plus d'autre différence spécificité ultime. Dès lors, comment opérer les distinctions entre représentations ? Ces distinctions entre représentation s'opéreraient grâce à leur *contenu* : la représentation « *Pape* » représenterait exactement le pape, la représentation « *Empereur* », l'empereur.

Husserl rétorque qu'on commettrait alors deux erreurs grossières et qu'il ne faut pas, premièrement, confondre le contenu en tant qu'*objet* et le contenu en tant que *matière* (sens d'appréhension ou signification) et que, deuxièmement, on oublie que l'objet n'est rien dans la représentation et qu'à partir de là,

> « *des objets qui ne sont rien dans la représentation ne peuvent non plus créer une différence entre représentation et représentation.* »[11]

Comment allons-nous pouvoir différencier les représentations entre elles si les objets ne nous sont d'aucun secours ? Qu'est-ce qu'une représentation représente ? Si *ce qu*'une représentation représente peut être appelé *contenu* en tant qu'il lui est inhérent et qu'il doit être distingué de l'objet visé, en quel sens devons-nous comprendre ce contenu ? Nous en sommes réduit à reprendre l'examen de l'alternative déjà examinée dans laquelle doit se trouver la réponse.

La première solution est la suivante : dans le contenu réel de la représentation, la qualité de cette représentation constitue l'essence intentionnelle variable et donc la relation variable à l'objet.

Les représentations *pape* et *empereur* se différencient exactement de la même manière que les couleurs *rouge* et *bleu* : tout comme les couleurs *rouge* et *bleu* se rapportent au genre *couleur*, les représentations *pape* et *empereur* se rapportent au genre *représentation.* Si la représentation se rapporte bien à un objet, elle n'exerce pourtant aucune contrainte sur cet objet, mais elle ne doit ce rapport qu'à elle-même, c'est-à-dire à sa qualité de représentation :

> « *c'est seulement* en vertu de sa *qualité de représentation*, *différenciée de telle ou telle manière*, que chaque représentation donnée constitue précisément une représentation, qui nous *représente tel objet de telle manière.* »[12]

La seconde solution est la suivante : l'essence intentionnelle complète est complexe et se compose d'une qualité de représentation (le caractère d'acte de la représentation) et d'un contenu (ou matière) qui n'appartient pas à ce caractère d'acte, mais s'y adjoint, pour former la signification complète.

[11] RL II**, p. 241, p. [434].
[12] RL II**, p. 242, p. [435].

En reprenant l'analogie des couleurs, le moment qualité et le moment matière entretiennent le même genre de relations que la couleur déterminée vis-à-vis de l'extension :

> « Toute couleur est couleur d'une certaine étendue ; de même, toute représentation est représentation d'un certain contenu. »[13]

Il n'est pas facile de nommer cette forme de complexion, c'est-à-dire ces relations horizontales de genre à genre : Husserl fait référence ici aux *connexion de parties métaphysiques* de Brentano et aux *parties attributives* de Stumpf.

> « Les combinaisons de propriétés internes en unités de choses phénoménales extérieures fournissent les exemples typiques sur la base desquels il faut concevoir l'idée de cette forme de complexion. »[14]

Le caractère complémentaire comme *contenu* de la qualité et discernable seulement par abstraction, est d'un genre nouveau, sans quoi, en le tenant pour un caractère qualitatif, nous retomberions dans la première solution. Il y a donc bien une distinction à faire entre la qualité et la matière : si le caractère qualitatif fait de la représentation une représentation et aussi du jugement un jugement, du désir un désir, etc., il n'a pourtant pas, par essence, de relation à l'objet. Mais, par essence, ce caractère qualitatif ne peut pas exister sans une *matière* complémentaire qui lui donne la relation à l'objet, et assure ainsi cette relation à l'essence intentionnelle complète et au vécu intentionnel.

Comment allons-nous trancher entre les deux possibilités ?

Si nous choisissons la première solution, la position de la représentation dans les vécus intentionnels est surprenante. Les espèces de qualité comme la qualité de jugement, la qualité de désir, la qualité de volonté, etc., sont les différences spécifiques ultimes à l'intérieur du genre qualité intentionnelle, alors que l'espèce représentation, elle, se singularise encore en fonction de ses contenus, c'est-à-dire de sa matière, là où les différences de contenus des premières ne sont que des différences de qualités de la représentation se compliquant avec chaque qualité ou lui servant de fondement.

Privilégier la seconde solution poserait des problèmes d'un autre ordre : si les contenus ne se réunissent avec les caractère d'actes que par complication et que ce mode de combinaison engendre l'acte de ce contenu, pourrions-nous encore dire que le vécu intentionnel est une simple représentation ou implique des représentations pour base ? Ce serait accorder un énorme privilège à la représentation : pourquoi ce qui serait possible pour elle ne le serait-il pas pour le jugement par exemple ? Et cette complication est-elle requise dans tous les cas ?

Si Husserl semble rejeter cette seconde solution, en la traitant d'hypothèse inutile, et en expliquant que le rôle si important que joue la simple représentation ne lui paraît ni évident, ni vraisemblable, il ne donne pas non plus l'impression d'accepter pour autant la première solution : quelque chose ne va pas et c'est le rôle central de la *représentation* qu'il faut en fait réexaminer plus minutieusement.

[13] RL II**, p. 243, p. [435].
[14] RL II**, p. 243, p. [436].

4.3 La simple représentation

Husserl fait appel aux modalités intuitives pour trancher le problème. Car s'il y a bien un flottement entre les deux conceptions exposées, il n'en reste pas moins qu'il est évident que tout vécu intentionnel a une représentation pour base, c'est précisément le sens de l'intentionnalité : nous ne pouvons pas juger d'un état de chose sans que cet état de chose ne nous soit représenté. Toute les équivoques proviennent de ce terme de *représentation*.

Nous avons déjà vu que dans les actes complexes, c'était toujours *un* objet qui était donné dans *un* acte unitaire, et ce, quelles que soient les multiples visées. Ainsi, lorsque nous nous réjouissons de la beauté du paysage, celui-ci doit nécessairement nous être présenté, que ce soit sous le mode de la perception, du souvenir, etc. Le caractère d'acte de la joie est fondée dans la perception du paysage et la matière de la perception produit la matière de la joie. Si le caractère de la joie vient à disparaître, la perception, elle, demeure inchangée : elle est une composante du vécu concret de la joie.

Mais il y a des cas où la perception nous offre des exemples douteux d'actes complexes. Comme dans tous les actes, nous distinguons en elle une qualité et une matière. On peut bien parler de différences entre les modalités : le même objet peut être représenté comme étant le même, dans la simple représentation ou la simple fiction, c'est-à-dire que dans l'acte de perception, l'objet est présenté corporellement, tandis que dans l'acte d'imagination, il est également représenté, non plus corporellement, mais il est présentifié. Si la complexion est douteuse ici, l'exemple n'est pas intéressant dans le cas qui nous concerne, parce qu'il met en jeu des différences modales et non plus des différences entre matière et qualité.

Nous faisons abstraction de ces différences modales pour l'examen d'actes faussement douteux. Si nous comparons la perception avec n'importe quelle simple représentation correspondante, la matière, l'élément commun, est donnée d'une manière différente avec une qualité d'acte différente. Selon l'autre conception, la matière qui sert de base à la perception est elle-même une qualité d'acte. La question qui se pose est alors la suivante :

> « La perception peut-elle, en conséquence, être considérée comme une complexion d'actes et peut-on réellement en *dissocier* une simple représentation comme étant un acte indépendant ? »[15]

La possibilité de l'illusion perceptive pourrait nous servir de modèle : avant de se rendre compte de l'illusion, nous avions une perception pure et simple, mais une fois l'illusion reconnue, il n'y a plus de perception, il ne reste plus que la représentation perceptive, sans la qualité de croyance.

Cette possibilité est examinée plus précisément par Husserl avec l'exemple célèbre du mannequin de cire. En nous promenant dans un musée de figures de cire, nous rencontrons une femme qui nous fait un signe amical, alors qu'il s'avère, en fait, que ce n'est qu'un mannequin de cire. Comment décrire cette situation ? Nous avons bien, dans les deux cas, une perception : nous percevons une femme (tant que l'illusion dure) et nous percevons un mannequin (une fois reconnue l'erreur), c'est-à-dire qu'il y a, à chaque fois, un objet présent en personne. Que se passe-t-il lorsque l'illusion s'est dissipée ? Nous voyons un

[15]RL II**, p. 250, p. [442].

mannequin qui représente une femme, mais qui ne la figure pas : au contraire, la femme apparaît comme ne faisant qu'un avec le mannequin.

> « deux appréhensions perceptives ou encore deux phénomènes se compénètrent, coïncident, pour ainsi dire, quant à un certain contenu phénoménal. Et ils se compénètrent tout en se contredisant, car le regard de l'attention peut se tourner tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces objets, qui apparaissent tout en se détruisant l'un l'autre dans leur être. »[16]

On expliquerait alors que si la première perception n'est pas autonome car elle surgit en connexion avec la seconde perception, elle ne sert pourtant pas de fondement à cette perception authentique, lorsque nous nous sommes rendu compte de notre erreur :

> « Ce qui est perçu, c'est seulement le mannequin ; lui seul est posé par notre « croyance » comme effectivement présent. »[17]

Mais s'agit-il bien de la même chose dans les deux cas ? La représentation de la femme dans la perception du mannequin est-elle contenue dans la première perception ? Non, car une fois l'illusion reconnue, la perception de la femme ne se trouve pas dans la second perception : il y a conflit des représentations, c'est une conscience perceptive supprimée dans la perception du mannequin *qui* me représente une femme.

Mais elles ont pourtant quelque chose en commun : elles ont une même matière. C'est la même femme qui apparaît dans les deux cas : mais dans la première perception, elle nous est donnée comme réalité, c'est une femme qui nous fait un signe, tandis que dans la seconde perception, elle nous est donnée comme une fiction, c'est un mannequin qui représente une femme. Il y a donc une différence de qualité et même si nous avons tendance à glisser d'une conscience d'image à une conscience de perception, même si les deux perceptions coïncident partiellement, nous ne pouvons pas les confondre :

> « La même matière est, tantôt matière d'une perception, tantôt matière d'une simple fiction perceptive. Deux choses qui ne peuvent évidemment pas être réunies en même temps. Une perception ne peut jamais être simultanément fiction du perçu, pas plus qu'une fiction ne peut être perception de l'objet imaginé. »[18]

Au terme de l'analyse, il n'est pas sûr que toute perception soit une complexion dans laquelle une qualité de *croyance* s'édifie sur un acte complet de *simple représentation perceptive.*

La situation est semblable dans le cadre des jugements :

> « Dans le jugement, un *état de choses* nous « *apparaît* » ou, disons plus clairement, nous est donné comme objet intentionnel. Mais un état de choses, même quand il concerne quelque chose de perçu par les sens, n'est pas un objet qui puisse nous apparaître sur le mode sensible à la manière d'un objet perçu. »[19]

---

[16] RL II**, p. 251, p. [443].
[17] RL II**, p. 251, p. [443].
[18] RL II**, p. 252, p. [444].
[19] RL II**, p. 253, p. [445].

Par exemple, dans la proposition « *le soleil est en train de se coucher* », l'état de choses est le fait que le soleil soit en train de se coucher, mais l'état de chose ne nous apparaît jamais comme quelque chose de sensible : nous ne voyons jamais le soleil se coucher, mais nous voyons un rond rouge se déplacer lentement sur un fond bleu qui s'obscurcit progressivement. L'existence de ce qui est perçu nous permet de juger qu'il en est ainsi, que le soleil est en train de se coucher : nous jugeons à partir de la perception et même si celle-ci vient à manquer, le jugement subsiste comme essentiellement le même.

> « L'*objet* de la *visée judicative*, nous l'appelons *état de choses visé* ; nous le distinguons, dans la connaissance réflexive, du *jugement lui-même*, entendu comme l'acte dans lequel ceci ou cela nous paraît avoir tel ou tel mode d'être. »[20]

L'objet intentionnel de l'acte de jugement s'appelle l'état de choses visé. La question posée à propos de l'acte de perception s'impose de nouveau : qu'est-ce qui constitue la matière de l'acte ? Qu'est-ce qui fait du jugement un jugement ? Repose-t-il sur un acte fondateur ? L'état de choses serait représenté dans l'acte de représentation et une qualité de jugement s'édifierait sur cet acte.

> « En vertu de cette représentation, l'état de choses serait tout d'abord représenté, et c'est à ce « représenté » que se rapporterait l'acte positionnel de jugement, entendu comme le nouvel acte, ou plus exactement comme une qualité d'acte nouvelle s'édifiant sur lui. »[21]

L'acte de jugement et l'acte de représentation ont une matière commune. La simple représentation de la proposition *la masse de la Terre est d'environ* $\frac{1}{325000}$ *de la masse du soleil* est l'acte accompli par celui qui entend et comprend cette assertion, sans porter de jugement, c'est-à-dire sans décider du mode d'être de cette simple représentation. Mais cet acte est-il pour autant une composante du jugement ? Au vu de l'analyse descriptive, Husserl répond par la négative : il n'y a pas de dualités dans les qualités d'acte, l'acte de représentation ne fait pas partie de l'acte de jugement. L'erreur consisterait à comprendre l'expression *simple représentation* comme un manque qui doit nécessairement être complété.

Il y a pourtant des cas de complexions : nous avons parfois des vécus de simple représentation à partir desquels rien ne motive un acte de jugement, mais auxquels nous pouvons donner plus tard notre assentiment ou refus, à partir d'un nouvel acte de jugement donc. Mais Husserl ne met pas en doute qu'il y ait un nouvel acte qui s'ajoute à la simple représentation, mais il s'agit de savoir si ce nouvel acte renferme l'ancien en lui, c'est-à-dire s'il est engendré par l'ancien.

Quelle est la relation entre l'acte de jugement et la simple représentation à l'intérieur du jugement concret ? Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il y a un élément identique entre les deux actes. Mais cet élément identique n'est peut être pas nécessairement un acte complet de représentation, et ce n'est peut être pas non plus la seule modification en jeu.

Il faut être plus précis : qu'est-ce qui fonde la notion d'assentiment ? Prenons l'exemple où « nous donnons notre assentiment à un jugement énoncé par une autre personne »[22], comme la lecture d'un texte philosophique. Lorsque

[20] RL II**, p. 253, p. [445].
[21] RL II**, p. 254, p. [446].
[22] RL II**, p. 256, p. [447].

nous lisons une recherche de Husserl, il nous faut d'abord comprendre l'énoncé, c'est-à-dire avoir conscience de ce qui est énoncé comme simplement proposé sans juger nous-même, puis nous examinons et réfléchissons sur les propositions pour pouvoir prendre une décision par rapport à ce qui a été proposé. Lorsqu'intervient la décision, il n'y a plus dans ce jugement, ni la simple représentation antérieure, ni les propositions, ni les réflexions : il n'y a qu'un jugement concordant. Notre jugement s'accorde avec celui de Husserl et avec la question sur laquelle nous avons réfléchi : ce jugement s'accomplit sur la base de la même matière.

Mais l'analyse est incomplète, nous ne sommes pas encore arrivés au bout du processus de l'assentiment. Manifestement, il y aurait un certain vécu de transition qui relierait questionnement et jugement concordant. Ainsi, l'intention délibérative et interrogative trouverait son remplissement dans la décision concordante : dans l'acte unitaire ainsi formé, l'acte de la réponse, l'intention est double :

> « les deux actes ne sont pas donnés dans une simple succession, mais ils se rapportent l'un à l'autre en une unité intime. »[23]

L'intention est manifestement double dans le cas de l'alternative qui trouve son remplissement dans chacune des décisions possibles. Il y a aussi des remplissements négatifs ou mieux, des déceptions, là où aucune des possibilités ne convient. La concordance des jugements n'est pas encore l'assentiment et

> « le véritable assentiment se constitue dans le vécu complexe où un jugement perçu ou représenté conduit à une mise en question qui, de son côté, trouve son remplissement (ou, dans le cas opposé, subit une déception, est refusée) dans le jugement actuel correspondant. »[24]

L'assentiment est un vécu de transition d'une espèce analogue au remplissement d'une supposition, d'une attente, d'un souhait, etc. : ainsi, le remplissement d'un souhait n'est pas la succession de l'intention de souhait et de l'apparition du souhaité. Pour ces raisons, une théorie du jugement qui assimilerait la qualité particulière du jugement à un acte d'assentiment ou de refus est une théorie fausse.

> « L'*assentiment ne s'ajoute pas comme une qualité d'acte qui s'ajouterait à l'acte préalable de simple représentation.* »[25]

L'analyse descriptive nous montre 1) que la *simple représentation* 2) est *modifiée* par le caractère du remplissement 3) *en* jugement de la même matière. Dans le cas du souhait, le caractère de remplissement du souhait n'est pas l'ajout d'une nouvelle qualité au souhait primitif, mais ce dernier est modifié par ce caractère en souhait réalisé.

Husserl examine une objection à sa conception :

> « *Les mêmes mots et les mêmes groupes de mots conservent leur sens identique dans les contextes les plus différents*, et en tant qu'ils sont les parties des expressions d'actes tout à fait différents. Il doit, par

[23] RL II**, p. 257, p.[448].
[24] RL II**, p. 258, p. [449].
[25] RL II**, p. 259, p. [450].

> conséquent, leur correspondre *un vécu toujours pareillement constitué*, qui ne peut être conçu que comme une *représentation* de base toujours présente. »[26]

Par exemple, si Husserl juge *S est P* et si nous lisons et comprenons *S est P* sans porter de jugement, comment distinguer les deux situations ? Dans le second cas, nous avons une simple compréhension des mots ; en plus de la même compréhension dans le premier cas, il y a un jugement. De la même façon, nous pouvons souhaiter, espérer, mettre en doute que *S est P* : il y a quelque chose de commun à tous ces actes expressifs et le simple acte de comprendre serait la simple représentation qui fournit toujours le même fondement pour la série d'actes de même matière.

Si Husserl trouve l'argument séduisant et si on se garde de confondre l'acte et l'activité, la compréhension identique à laquelle nous nous référons dans tous ces actes renvoie à deux possibilités :

1. « il s'agit d'un élément commun qui n'est pas un acte complet, mais qui est bien ce qui, dans l'acte en question, lui confère le caractère déterminé de sa relation à l'objet »[27]
2. « l'élément commun consiste en une essence intentionnelle complète et il y a alors à la base de tous les actes d'un groupe cohérent un acte propre de compréhension qui fonde tantôt tels actes, tantôt tels autres actes, ou plutôt telles qualités d'actes. »[28]

Mais cet isolement de la simple compréhension de la proposition n'est pas un vrai isolement : il n'y a pas d'emboîtement de l'un sur l'autre.

Husserl est convaincu que les actes de simple représentation n'ont pas une si grande importance dans la connaissance et que leur fonction de permettre de représenter l'objectité intentionnelle dans tous les actes est tenu par

> « des *vécus dépendants qui appartiennent nécessairement à tous les actes, parce que, en tant que moments abstraits, ils appartiennent à leur essence intentionnelle.* »[29]

Que sont ces vécus dépendants alors, si ce ne sont pas de simple représentation ? Comment pouvons-nous encore nous rapporter à une objectité si cette objectité ne nous est pas représentée, c'est-à-dire s'il n'y a pas de représentation fondatrice ? Husserl rétorque que ce n'est pas une objection contre sa conception : il est évident qu'il faut qu'un vécu nous présente l'objet. Mais la question est de savoir si ce qui est à la base est un acte entier.

[26] RL II**, p. 261, p. [452].
[27] RL II**, p. 262, p. [453].
[28] RL II**, p. 262, p. [453].
[29] RL II**, p. 263, p. [454].

Chapitre 5

Les représentations fondatrices

5.1 Un nouveau concept de représentation

Au terme de cette analyse serrée, il va falloir distinguer entre deux concepts de représentation :

1. la représentation est un acte, au même titre que le jugement, le souhait, la question, etc. : nous retrouvons ici la différenciation des actes par leurs qualités. Nous avons, par exemple, des représentations quand nous comprenons simplement des mots ou des propositions énonciatives ou interrogatives, sans pour autant énoncer ou interroger nous-même, ou encore lorsque des pensées nous viennent simplement à l'esprit sans prise de position. comme objectif. La représentation comme acte, c'est la *Vorstellung*.
2. la représentation n'est pas un acte mais la matière de l'acte : elle a besoin de se combiner avec d'autre moment pour être concrète. Cette *Repräsentation* est à la base de tout acte, y compris celui de *Vorstellung* : mais ces derniers sont eux aussi descriptibles en terme de qualité et de matière.

La thèse brentanienne peut être éclaircie : à s'en tenir simplement à la paraphrase tous les vécus présentent leur objet ou reposent sur une présentation de l'objet, la thèse reste une pseudo-évidence. Au contraire, Husserl prend en compte l'ambiguïté traditionnelle du concept de représentation, à la fois comme *présence* et comme *ce qui prend la place de*. Lorsque nous disons que tout vécu intentionnel est une simple représentation, nous faisons référence par là à un acte qui nous met en présence de quelque chose. À cette espèce d'acte en appartiennent d'autres, qui ne sont plus des actes de représentation, comme le jugement par exemple, à partir duquel nous pouvons poser que cette présence est ou n'est pas. Mais ce jugement ne repose pas seulement sur cet acte de représentation, même s'il a bien, comme tout vécu intentionnel, une représentation pour base, il repose sur une simple matière de l'acte, une re-présentation (*Repräsentation*) :

> « la proposition *tout vécu intentionnel a une représentation pour base*, serait, *pour autant qu'on interprète la représentation comme*

> *une matière complétée, une évidence authentique.* »[1]

Mais nous n'avons pas encore épuiser les ambiguïtés du concept de représentation : si nous faisons encore varier le sens du concept, la conception soutenue par Husserl tiendrait-elle encore ?

En effet, si à l'unité de l'acte correspond l'unité de l'objectité et que ces deux unités sont dans un rapport intentionnel, la représentation est l'acte qui se rapporte à l'unité objective de chaque acte et qui sert de base à cette unité. Par exemple, l'état de choses présumé dans le jugement, désiré dans le souhait, etc., serait nécessairement un état de choses représenté dans un acte de représentation.

Si nous employons maintenant un nouveau concept représentation, lorsque nous disons que les noms sont des expressions de représentations, l'acte de représentation n'englobe plus l'unité objective de chaque acte :

> « Nous pouvons, dès lors, *comprendre sous la dénomination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit*, par exemple en vertu des perceptions et des intuitions parallèles qui appréhendent d'un seul coup et tiennent l'objet sous un seul rayon intentionnel, ou aussi en vertu des *actes non diversifiés posant le sujet dans des énoncés catégoriques, des actes de simple supposition*, figurant comme prémisses dans des actes d'énonciation hypothétique, etc. »[2]

Qu'est-ce que ce quelque chose qui s'objective pour nous dans un sens étroit ? De quoi s'agit-il ? Quand nous effectuons un acte de jugement, quelque chose nous parait être ou ne pas être, par exemple que *S est p*. Si maintenant nous disons *l'être P de S*, nous nous représentons de manières différentes le même être qui est à chaque fois représenté. Il en va de même pour l'état de choses *S est p* par rapport à un acte qui poserait le sujet d'un autre jugement comme *le fait que S est P*, ou dans une proposition hypothétique comme *si S est P*, ou encore dans une mineure disjonctive comme *ou S est P* :

> « Dans chacun de ces cas, l'état de choses - *mais non pas le jugement* - nous est donné comme objet dans un autre sens que dans le jugement dont il forme le corrélat objectif complet et, par suite, est représenté aussi avec des significations modifiées ; et il est alors manifestement objet dans un sens analogue à la chose que nous visons par un seul et unique regard dans la perception ou l'imagination ou la contemplation d'une image - bien qu'un état de choses ne soit pas une chose et ne soit absolument rien qui, au sens propre le plus restreint, puisse se percevoir, s'imaginer ni être reproduit. »[3]

Les propositions qui remplissent la fonction de sujet à l'intérieur de jugement, comme *le fait que S est p*, ne sont pas des représentations de jugement, mais des représentations d'état de choses correspondants à ces jugements. Les jugements peuvent également remplir cette fonction, car ils sont des objets possibles de perception, d'imagination, etc., mais ce sont alors des jugements sur des jugements. Avoir la fonction de sujet dans la proposition n'implique pas que nous nommons un jugement.

---

[1]RL II**, p. 268, p. [458]
[2]RL II**, p. 269, p. [459].
[3]RL II**, p. 270, p. [460].

Il ne faut pas confondre porter un jugement sur un jugement et porter un jugement sur un état de choses ; de même qu'il faut distinguer entre se représenter subjectivement ou nommer un jugement et se représenter subjectivement ou nommer un état de choses. Lorsque nous disons *que S est p est réjouissant*, ce n'est pas le jugement qui est réjouissant, c'est l'état de choses, le fait qu'il en soit ainsi.

La représentation en tant qu'acte fondateur n'embrasse pas toute la matière de l'acte fondé. Il faudrait reformuler la proposition :

> « *Tout acte est lui-même une représentation, ou bien il est fondé dans une ou plusieurs* représentations. »[4]

Des exemples d'actes de représentations sont donnés par les actes non diversifiés ou à un seul rayon, comme la perception, le souvenir, l'attente, l'imagination, etc. : ce sont de simples représentations. Des exemples d'actes fondés dans une ou plusieurs représentations sont fournis par les prédications et les simples représentations qui leur correspondent.

Si nous prenons le jugement sous sa forme la plus simple, *S est p*, il a au minimum deux représentations ou deux noms pour base. Le nombre maximum de représentations dans un seul jugement est par contre illimité et n'est pas lié à la composition du jugement, parce qu'un jugement composé est lui-même un jugement unitaire. Il en irait de même pour tous les actes complets : *le souhait que S est p* a ses représentations dans le S et dans le p. Dans tous les actes complexes, les actes fondateurs sont nécessairement des représentations.

[4]RL II**, p. 271, p. [461].

5.2 Les actes positionnels

Ce nouveau concept de représentation pose un problème : si tous les actes fondateurs ont en commun de présenter quelque chose qui est leur objet, cela en fait-il pour autant un genre essentiel de vécus intentionnels déterminés qualitativement ?

Nous utilisons ce concept lorsque nous disons que les noms sont des expressions de représentations. Husserl examine d'abord les représentations exprimables par des noms. Les noms ne sont pas des substantifs, car ceux-ci n'expriment pas un acte complet. Si nous prenons les noms dans leur fonction normale au sein d'énoncé, un mot ou un complexe de mots (considérés comme des noms) expriment un acte achevé lorsqu'ils peuvent 1) ou bien présenter le sujet simple et complet d'un énoncé ; 2) ou bien remplir dans un énoncé la fonction simple de sujet, sans que l'essence intentionnelle de ces mots ne soit modifiée.

Aussi, le simple substantif, même joint avec une proposition adjective ou relative, ne forme pas un nom complet : il faut lui ajouter l'article défini ou indéfini. Des exemples de noms complets seraient alors : *le cheval*, *un bouquet de fleurs*, *que le temps tourne à la pluie*.

Or, les noms ou les représentations nominales ont cette propriété remarquable de pouvoir se comporter, dans certain cas, comme des énoncés complets, bien qu'ils n'en soient pas :

> « dans nombre de cas, mais manifestement pas dans tous, les noms ou les représentations nominales sont d'une espèce telle qu'ils visent et nomment l'objet comme *existant réellement*, sans pour cela être plus que de simples noms, en d'autres termes sans qu'on puisse les considérer comme des énoncés complets. »[5]

Les nom ou les représentations nominales ne peuvent pas être des énoncés complets, parce que des énoncés complets ne peuvent pas être mis à la place de sujet, sans une modification de la signification de ces énoncés, même si des jugements peuvent figurer comme objets de jugement au sens d'objets jugés.

Mais occupons-nous d'abord de ces noms qui peuvent se substituer à des énoncés. Lorsque nous employons des noms comme *la fontaine sur la place de la mairie* ou *le facteur qui passe rapidement*, nous savons qu'il y a une fontaine place de la mairie ou que le facteur passe rapidement. Nous ne nous représentons pas intentionnellement les objets nommés comme des objets imaginés, ces objets ne nous apparaissent pas non plus comme simplement existant, mais nous les exprimons comme existant. Or, nous n'énonçons rien de tout cela dans l'acte de nomination.

Nous aurions alors à distinguer entre deux espèces de noms ou d'acte nominaux : 1) les actes qui confèrent à ce qui est nommé la valeur d'un existant et 2) les actes qui ne le font pas. Les premiers sont les *actes positionnels*, comme par exemple, la perception sensible, le souvenir et l'attente, etc., qui s'approprient l'objet par un seul rayon de visée intentionnelle (elles remplissent les intentions de signification nominale), et les seconds sont des *actes non positionnels* comme la matière du jugement existentiel qui débute sans prise de position existentielle, une perception anormale inapte à conférer une valeur d'être, la pure imagination, etc.

[5]RL II**, p. 274, p. [463].

Comme on le voit à partir des exemples, cette distinction n'est pas restreinte aux seuls actes nominaux, mais elle s'étend à la sphère de toutes les représentations.

On peut voir également qu'il y a une certaine relation entre ces deux sortes d'actes, quand le remplissement ne se fait pas par exemple :

> « *À tout acte positionnel appartient, en effet, en général un acte non positionnel possible de la même matière et inversement.* »[6]

Cette différence à l'intérieur des qualités d'acte, imprime au concept de représentation a une certaine dualité. Les actes positionnels et les actes non positionnels sont-ils des espèces ou des différences du genre représentation ?

On pourrait supprimer cette difficulté en disant que les actes positionnels sont des actes déjà fondés, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas de simple représentation, mais qu'ils sont fondés dans des représentations, le caractère positionnel venant ainsi s'ajouter à la simple représentation.

Ce n'est pas si simple que cela : toute la difficulté est que nous ne pouvons pas dissocier un acte positionnel d'intention de signification nominale d'un acte non positionnel, tout comme nous ne pouvons pas dissocier une perception d'un acte de simple représentation, ou encore une énonciation actuelle d'un acte portant sur un acte simplement compris mais non jugé.

L'acte nominal complet a pour corrélat une énonciation autonome possible et l'acte non positionnel a comme corrélat une énonciation modifiée (la simple compréhension de l'énoncé) possible. En poussant plus loin l'analyse, l'acte positionnel et l'acte non positionnel d'un même contenu auraient en commun, non pas un acte complet, mais la simple matière d'acte, donnée dans les deux cas avec une qualité d'acte différente.

> « On ne peut avoir d'un nom qu'une simple compréhension, mais cette simple compréhension n'est pas impliquée dans l'emploi positionnel de ce nom. »[7]

Nous ne pouvons pas éliminer cette dualité dans la classe des représentations.

Qu'en est-il maintenant dans le cas des énoncés complets ? Quelle relation y a-t-il entre entre la représentation positionnelle et le jugement prédicatif ? On pourrait dire que la différence entre les espèces d'actes n'est pas une différence essentielle : le nom positionnel n'est pas un énoncé, c'est-à-dire qu'il n'est pas une prédication autonome, même s'il implique un jugement qui doit servir de fondement pour un autre acte à édifier sur lui. Cette fonction du nom détermine les différences grammaticales entre le nom positionnelle et le jugement prédicatif, différences grammaticales qui ne modifient pas le contenu intentionnel du jugement. L'expression nominale *le facteur en train de passer* comporte en son sein un jugement : *le facteur passe*. Husserl refuse d'extérioriser cette différence : la distinction entre les noms et les énoncés est fondamentale et cette différence n'est pas simplement extérieure. Les actes nominaux et les jugements complets ne peuvent jamais avoir la même essence intentionnelle et transformer l'une dans l'autre, c'est modifier l'essence intentionnelle, même s'ils conservent, dans cette transformation, un élément commun.

D'où vient cette erreur ? Husserl pense qu'elle vient du fait que des énoncés complets peuvent parfois jouer le rôle de sujet, bien qu'ils ne soient pas des actes

---

[6] RL II**, p. 276, p. [465].
[7] RL II**, p. 277, p. [466].

positionnels. Ainsi, dans la proposition *le ministre - il vient d'arriver - prendra la décision*, nous pouvons remplacer ce qui est placé entre tirets par *le ministre qui vient d'arriver* ou *le ministre arrivé à l'instant*, sans modifier le sens de la proposition.

Pourtant, cette conception n'est pas bonne dans tous les cas : si l'attribution nous présente souvent une prédication déterminative, elle ne concerne qu'une partie du nom sujet. Si nous éliminons tous les compléments déterminatifs, il reste encore un nom complet qui ne suppose pas un jugement qui aurait pour fonction de désigner le sujet. Si nous reprenons notre exemple précédent, *le ministre* est le nom sur lequel s'appuie la prédication déterminative : nous ne pouvons pas retirer de ce nom une seconde prédication et il n'y a pas de jugement au fondement de ce nom. On ne pourrait pas non plus remplacer *le ministre* par *celui-là c'est un ministre* parce que *celui-là* est un nom complet et réclame pour lui-même un jugement. Il suffirait de dire que ce jugement c'est *celui qui existe*, mais nous tomberions dans une régression à l'infini, parce que nous aurions le même sujet *celui qui*.

Si les noms et notamment les noms attributifs sont issus des jugements, cela n'en fait pas pour autant des jugements.

> « Le jugement préalable n'est pas encore la signification nominale qui ne naît qu'avec lui. *Ce qui est donné dans le nom comme condensation du jugement n'est pas un jugement, mais une modification qui s'en distingue très nettement.* La réalisation de l'acte modifié ne contient plus l'acte non modifié. »[8]

Ainsi, à partir des jugements *la ville de Rennes est sur la Vilaine* ou *que π est un nombre transcendant*, nous pouvons avoir les formes nominales *la ville de Rennes sur la Vilaine* et *le nombre transcendant π* : nous n'effectuons plus un jugement.

Le jugement n'a pas de fonction déterminative, mais il fait apparaître l'attribution qui enrichit le nom. Il n'a pas non plus de fonction attributive et il ne peut pas en avoir. Il arrive des cas exceptionnels où la fonction attributive est enchevêtrée avec la fonction prédicative. Le contenu propre de la représentation nominale attributive renvoie par essence au jugement correspondant, elle est une modification de ce jugement.

Il y a entre les noms et les énoncés des différences qui concernent l'essence de la signification :

> « *De même que, dans l'essence intentionnelle, ce n'est pas la même chose* que *appréhender perceptivement un être ou que de juger* QU'IL EST ; *de même ce n'est pas le même chose que de nommer un être comme tel ou que d'énoncer de lui (lui attribuer le prédicat)* QU'IL EST. »[9]

Il y a des lois d'essences qui régissent les rapports entre les noms (attribution) positionnels et les jugements (prédication) possibles pouvant porter sur ces noms, de telle sorte qu'on ne peut pas parler de *cet S* sans présupposer un jugement d'existence possible *qu'il y a un S*.

[8]RL II**, p. 279, p. [468].
[9]RL II**, p. 281, p. [470].

Les énoncés peuvent-ils jouer le rôle de nom complets ? Husserl poursuit l'examen des rapports entre actes nominaux et jugements, dans le cas des propositions énonciatives qui remplissent la fonction de nom complets et achevés.

Le point de départ est l'exemple suivant : *qu'enfin la pluie soit survenue, réjouira les agriculteurs*. La proposition qui fait office de sujet est un énoncé complet : ce qu'on a voulu dire, c'est qu'il s'est mis à pleuvoir. Les paysans se réjouissent *de ce que...* ou *du fait que la pluie est enfin tombée* : l'état de chose posé comme existant est l'objet de la joie et il est le sujet sur lequel porte l'énoncé. On pourrait désigner l'état de choses différemment : *cela*, *ce fait*, *la venue de la pluie*. Cette proposition est donc un nom, comme les expressions nominales, elle nomme et en nommant, elle représente un état de choses (ici, un fait empirique).

Quelle est maintenant la différence entre la dénomination et l'énonciation de l'état de choses ? Si on garde l'exemple, nous énonçons d'abord et nous nous référons ensuite à l'état de choses en le nommant : si l'état de choses est le même des deux côtés, il devient, pour nous, objet de manière différente. Dans l'énoncé, nous portons un jugement sur la pluie et sa venue et elles sont des objets qui sont représentées. Mais il ne s'agit pas d'une simple succession de représentations : nous effectuons un jugement qui relie ces représentations, une unité de conscience dans laquelle se constitue pour nous la conscience de l'état de choses.

> « *Effectuer le jugement, et, dans ce « mode synthétique » consistant à « poser quelque chose par référence à quelque chose », prendre conscience d'un état de choses, c'est tout un.* Nous accomplissons une thèse, et *par surcroît*, une deuxième thèse dépendante, de telle manière que, dans la fondation de ces thèses l'une sur l'autre, l'unité synthétique de l'état de choses se constitue intentionnellement. »[10]

Husserl appelle cette constitution intentionnelle une conscience synthétique, qu'il oppose à la conscience qui pose un *quelque chose* dans une thèse à un seul rayon. Il y a une différence entre l'être-énoncé de l'état de choses (conscience de jugement) et l'être-nommé du même état de choses (conscience de représentation). Cette dernière n'est pas l'acte de juger lui-même puisqu'il a déjà disparu : elle un acte nouveau qui pose (thèse) dans un rayon unique l'état de choses d'une autre manière que le jugement ne l'a fait. L'intention à rayon unique qui vise l'état de choses présuppose une intention formant une pluralité de rayons et renvoie à cette dernière : chaque conscience plurale fonde la possibilité de conversion en une conscience d'intention unique. Le mode de conscience, c'est-à-dire la manière dont l'objet devient intentionnel, est différent dans les deux cas.

Il y a une différence d'essence intentionnelle entre les propositions qui remplissent la fonction de noms d'état de choses et les énoncés correspondants du même état de choses. Autrement dit, un énoncé ne peut jamais faire figure de nom et un nom ne peut jamais jouer le rôle d'énoncé, sans une modification de leur essence significative et avec elle, de leur signification elle-même.

Cela n'implique pas qu'ils n'ont rien en commun du point de vue de la description : la matière de l'énoncé est partiellement identique à celle de l'acte nominal, car c'est le même état de choses qui est visé au moyen des mêmes termes, mais sous une forme différente, dans les deux cas.

[10] RL II**, p. 284, p. [473].

Husserl établit ainsi la distinction entre les jugement et les représentations, et dans ce dernier cas, entre les représentations positionnelles (qui confèrent une valeur d'être) et les représentations non positionnelles. Il conteste également que les propositions causales antécédentes aient le caractère du jugement.

Les représentations nominales (au sens propres et restreint) sont des actes thétiques à un seul rayon positionnel et le jugement est la signification d'un énoncé autonome complet, qui ne peut pas se transformer en proposition antécédente hypothétique ou causale, ni en signification nominale, sans se modifier.

Chapitre 6

Les actes objectivants

6.1 Les actes objectivants

Husserl a établit que la représentation, entendue comme acte nominal, et le jugement, comme effectuation de l'énoncé normal, sont différents par essence. Nommer et énoncer le sont donc aussi par essence et non pas seulement du point de vue grammatical. Ce qui ne veut pas dire qu'on aurait démontré que les actes qui confèrent à la dénomination et à l'énonciation signification et sens remplissant font partie d'une classe fondamentale différente de vécus intentionnels.

Parler de classe fondamentale des vécus intentionnels renvoie aux qualités d'actes et il ne faut pas oublier que l'essence intentionnelle de l'acte se décompose en moment de la matière et en moment de la qualité. De même, les discussions concernant les actes nominaux et les actes propositionnels n'impliquent pas des différences de qualités.

Il ne faut pas non plus se laisser abuser par l'expression *modes de conscience différents* : elle indique qu'il y a des actes d'espèces différentes et non pas que ce sont des actes de qualité différente. Ainsi, deux représentations positionnelles équivalentes visent la même objectité au moyen de matières différentes. De même, lorsque l'énoncé prend la fonction nominale, sa signification est modifiée, c'est-à-dire que c'est une modification de la matière, la qualité restant identique. Du point de vue de la qualité, Husserl veut montrer qu'il y a une communauté de genre entre les *actes nominaux* et les *actes propositionnels*. Pour ce faire, il introduit un nouveau concept de représentation, le quatrième, qui est plus large que le précédent : la représentation comme acte objectivant.

Dans les actes nominaux, il avait fallu distinguer entre

1. les actes positionnels ;
2. les actes non positionnels.

Les premiers sont des visées d'existence (exemple : la perception sensible, l'appréhension présomptives d'existence en général, les actes qui visent l'objet comme existant), les seconds laissent en suspens l'existence de leurs objets. Ils sont tous les deux liés par une loi, de telle sorte qu'à chaque acte positionnel correspond un acte non positionnel et réciproquement. Le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire de l'acte nominal positionnel à la simple représentation, exige une modification qui a la même matière.

C'est la même modification à l' œuvre dans le cas des jugements. On y distinguera

1. les actes propositionnels thétiques ;
2. les actes propositionnels non thétiques.

Les jugements (actes propositionnels thétiques) ont leurs corrélats dans de simples représentations (actes propositionnels non thétiques) de la même matière.

Il n'y a pas de différence qualitative à l'intérieur des actes nominaux et à l'intérieur des actes propositionnels : le passage de l'acte positionnel à l'acte modifié correspondant n'est pas lié à une modification qualitative, comme si nous passions d'un acte nominal à un acte de désir par exemple. Il en va de même pour le passage de l'acte propositionnel à son corrélat modifié.

Par contre, le passage d'un acte nominal positionnel à un acte d'énoncé affirmatif, même s'il concerne le passage entre deux genres qualitativement différents, acte nominal d'un côté et acte propositionnel de l'autre, n'est pas non plus une différence qualitative. Cela est également valable pour le passage aux actes modifiés correspondants. C'est au contraire la matière qui constitue la différence entre les deux et qui donne ainsi son unité aux deux sortes d'actes, nominaux et propositionnels.

> « *Ainsi se délimite un vaste genre de vécus intentionnels, qui embrasse selon leur essence qualitative tous les actes que nous avons envisagés, et qui détermine le concept le plus large que puisse signifier le terme de représentation au sein de l'ensemble de la classe des vécus intentionnels.* Nous désignerons nous-mêmes ce genre qualitativement unitaire et pris dans son extension naturelle comme celui des *actes objectivants.*»[1]

La différenciation qualitative des actes objectivants permet de distinguer les actes positionnels des actes non-positionnels, de la même façon que la différenciation de la matière permet de distinguer les actes nominaux des actes propositionnels.

Plus importante encore, une troisième distinction, issue des analyses du chapitre précédent, intervient ici :

1. les actes synthétiques (formant une unité dans leur multiple rayonnement) ;
2. les actes formés d'un seul rayon (positionnels par thèse unique, ou encore les actes de suspension de jugement).

La synthèse prédicative est une forme privilégiée de la synthèse, opposée à d'autres formes de synthèses, bien qu'elle soit souvent entrelacée avec elles, comme la synthèse conjonctive ou la synthèse disjonctive. Par exemple, *A et B et C sont* p, est une prédication unitaire composée de trois couches prédicatives se terminant dans le prédicat *p*. Ce dernier est maintenu identique et posé dans l'acte formé des trois couches à partir des positions de *A*, de *B* et de *C*. Ce jugement possède une position de sujet et une position de prédicat et le membre sujet est une conjonction unitaire de trois membres nominaux. Si ces membres nominaux sont bien liés dans la conjonction, ils ne sont pas pour autant réunis dans une seule représentation nominale.

[1]RL II**, p. 293, p. [481].

La synthèse conjonctive (ou collective) et la synthèse prédicative permettent une *nominalisation* dans laquelle le collectif (déjà constitué par la synthèse) devient, dans un nouvel acte à un seul rayon, un objet simplement représenté et cela s'applique pour toutes les synthèses

> « en *toutes* est possible l'*opération* fondamentale *de la nominalisation*, de la *transformation de la multiplicité de rayons synthétique, composée de couches successives en une unique orientation intentionnelle « nominale » conservant la matière correspondante qui renvoie à la matière originaire.* »[2]

La classe des actes objectivants s'articulerait maintenant ainsi :

1. les actes thétiques ou à rayon unique (non articulés)
2. les actes synthétiques ou à rayons multiples (articulés)

L' analyse du tout synthétique, en tant qu'il forme un seul acte objectivant, nous conduirait à distinguer en lui des formes synthétiques (syntaxes) et des membres. Ceux-ci se scinderaient en membres simples et membres complexes, ces derniers étant eux aussi articulés tout en formant une unité synthétique : les sujets conjonctifs de prédications plurales (*A et B et C sont p*) en est un bon exemple. Les membres simples ne sont pas encore les membres primitifs : ce sont des membres objectivants à un seul rayon (synthèses nominalisées, représentations nominales d'état de choses, etc.).

C'est quand la matière ne renvoie plus à d'autres membres, c'est-à-dire quand il n'y a plus d'implications d'articulation ni de formes synthétiques, que nous atteignons les membres véritablement simples, non articulés quant à la matière et à la forme (les représentations de noms propres par exemple).

L'examen général de ces articulations possibles et de ces formations synthétiques nous conduirait aux lois de la *grammaire pure logique*. Ce qui est le plus essentiel dans cet examen, ce sont les matières (les sens d'actes objectivants) à travers lesquelles s'expriment toutes les formes de constitution de synthèses objectivantes. Husserl donne quelques exemples de synthèses objectivantes : toute matière objectivante peut remplir la fonction de membre matériel dans toute synthèse de n'importe quelle forme possible ; ainsi, toute matière de ce genre est soit une matière propositionnelle, soit un membre possible de cette matière.

Ou encore, il est possible pour des matières objectivantes quelconques de se combiner avec des qualités quelconques : la distinction établie entre les actes nominaux et les actes propositionnels viendrait à l'appui de cette possibilité. Mais il est vrai que nous ne nous sommes occupés que des modifications du jugement, c'est-à-dire la modification de l'acte propositionnel thétique en acte nominal.

Or, tout jugement modifié qualitativement en une simple représentation peut aussi se transformer en un acte nominal correspondant : la simple représentation de jugement *2 × 2 est égal à 5* peut se transformer en nom *que 2 × 2 est égal à 5*. Dans ce cas de transformation de proposition en nom, nous parlerons également de modification. Mais celle-ci ne modifie pas les qualités : il y a juste une transformation de matière propositionnelle (en général synthétique) en matière nominale. Nous examinerons dans la section suivante cette distinction entre la modification qualitative et la modification conforme de l'acte positionnel.

[2] RL II**, p. 295, p.[482].

6.2 Le concept de modification

La classe des actes objectivants est traversée par une opposition qualitative, grâce à laquelle nous distinguons les actes positionnels des actes non positionnels. Cette modification qualitative est-elle apte à caractériser une classe de vécus intentionnels ou a-t-elle la valeur d'un motif distinctif dans la sphère des vécus ?

En effet, à chaque vécu intentionnel correspond une simple représentation, au souhait la simple représentation de ce souhait, etc. Mais il ne faut pas faire de confusion : dire qu'à tout acte, à tout vécu et à tout objet possible appartient une représentation s'y rapportant et que celle-ci est soit positionnelle soit non positionnelle, c'est-à-dire simple représentation, ne présuppose pas qu'il n'y ait qu'une seule représentation : il y a, au contraire, une multiplicité de représentation d'espèces différentes. Husserl s'en tient à la représentation nominale pour la clarté d'exposition, parce que ce qui est valable pour elle l'est pour toutes les représentations.

À tout objet il correspond donc la représentation de l'objet, à la maison correspond la représentation de la maison, etc. : mais dans le cas du jugement, la représentation du jugement n'est pas la représentation de l'état de chose jugée. Il en va de même, en fait, pour tous les cas : la représentation d'une position n'est pas la représentation de l'objet représenté sur le mode positionnel. Les objets représentés ne sont pas les mêmes. Par exemple, la volonté qui veut réaliser un état de choses est une autre volonté que celle qui veut un jugement ou une position nominale de cet état de choses. Ainsi

> « *la modification qualitative d'un acte est, en quelque sorte, une « opération » tout autre que la production d'une représentation qui s'y rapporte.* »[3]

À partir du schéma suivant, où O désigne un objet quelconque et V(O) la représentation (*Vorstellung*) de O,

O, V(O), V[V(O)], ...

il est possible de fournir les caractéristiques de l'*objectivation représentative* : elle est réitérable à l'infini, elle est applicable à tous les objets, ses représentations sont exclusivement nominales, la modification concerne essentiellement les matières. Par opposition, la *modification qualitative* aurait les caractéristiques suivantes : elle n'est pas réitérable à l'infini, elle n'a de sens que pour des actes, ses représentations peuvent ne pas être nominales, la qualité est modifiée.

Qu'est-ce qu'une modification qualitative ? À tout acte de croyance correspond comme réplique une simple représentation qui nous permet de nous représenter la même objectité que dans l'acte de croyance, grâce à la matière identique dans les deux cas. Ce qui distingue alors notre acte de croyance de la simple représentation, c'est que dans le premier cas, l'objectité représenté est posé sous le mode d'une visée d'existence, tandis que dans le second cas, l'objectité représenté est laissé en suspens quant à son existence. La modification qualitative qui a lieu ici ne peut pas être réitérées : la simple représentation n'a plus de contrepartie, nous pouvons au plus revenir à l'acte correspondant.

Par contre, la possibilité de la réitération est évidente dans l'opération de l'*objectivation représentative* : nous percevons quelque chose, puis nous nous

[3] RL II**, p. 486, p. [300].

représentons que nous percevons quelque chose, puis nous nous représentons de nouveau que nous nous représentons quelque chose, etc. Les différentes réitérations ne sont pas des différences de contenus sensoriels, mais des différences de caractères d'actes. Confondre les deux modifications reviendrait à considérer les représentations de représentations comme des fictions et il y a bien une communauté de genre entre les qualités coordonnées par une modification conforme.

On pourrait appeler les actes positionnels des *actes de croyances* et la contrepartie de ces actes des *actes d'imagination.*

Dans la tradition logique, le terme de croyance ne s'applique qu'à propos des jugements, c'est-à-dire aux significations énonciatives. En élargissant le sens des actes de croyances aux actes positionnels, les perceptions, les souvenirs, les actes positionnels d'expressions nominales seraient alors qualifiés de croyance.

Si dans son usage courant le terme d'imagination renvoie aux actes non positionnels, il verrait également son sens élargi au-delà de la seule imagination sensible et devrait inclure les contreparties possibles des croyances. En même temps, il faudrait réduire ce sens et des imaginations ne pourraient plus être ni des fictions constantes, ni des représentations sans objets, ni même des opinions fausses.

Lorsque nous lisons un roman, la fait de savoir qu'il s'agit d'une fiction esthétique ne joue en rien sur l'effet purement esthétique de ce roman. Les expressions, qu'elles soient du côté des intentions de signification ou du côté du remplissement imaginatif, sont les supports d'actes non positionnels d'imaginations. Cela serait valable pour les jugements :

> « nous ne croyons pas, mais nous ne nions pas davantage, ni ne mettons en doute ce qu'on est en train de nous raconter ; nous laissons le récit agir sur nous sans y croire en quoi que ce soit : au lieu de jugements véritables, nous effectuons de simples « imaginations ». »[4]

Mais cela ne veut pas dire que des jugements d'imagination prennent la place des jugements véritables : en lisant, nous effectuons une modification qualitative, c'est-à-dire que nous passons de la croyance à l'état de choses (acte positionnel) à l'acceptation neutre de cet état de choses (acte non positionnel), qu'il ne faut pas confondre avec la représentation imaginative de cet état de choses.

Le terme d'imagination pose problème : s'il renvoie à une appréhension imaginative, à une conception de notre fantaisie, ou à l'appréhension d'images, pouvons-nous dire pour autant que tous les actes non positionnels sont imaginants et que tous les actes positionnels sont non imaginants ?

Nous pouvons déjà répondre à la dernière partie de la question, en fournissant le contre-exemple de l'objet sensible imaginé : il peut se présenter à nous comme *existant* (mode positionnel) ou comme *imaginé* (mode modifié), sans que le contenu représentatif de son intuition ne change, c'est-à-dire que

> « demeure identique ce qui confère à l'intuition non seulement en général la détermination de sa relation à *cet objet*, mais en même temps le caractère d'une *Repräsentation* imaginative, qui présentifie l'objet sur le mode de la *Vorstellung* fictive ou reproductrice. »[5]

[4]RL II**, p. 304, p. [490]
[5]RL II**, p. 305, p. [491].

Le tableau fournit un autre exemple d'actes positionnels imaginants : les figures peintes sur le tableau demeurent identiques, que nous les considérions comme des représentations d'objets réels, ou que nous les laissons agir sur nous, de manière purement esthétique non positionnelle.

La situation est changée dans le cas de la perception normal : la modification qualitative de la perception ne lui fait pas perdre son caractère positionnel normal. Par contre, cette modification la transforme en appréhension d'image, dans laquelle l'objet apparaît comme donné en image et non plus comme donné lui-même en personne. Il faudrait alors distinguer entre deux espèces de modifications conformes, les modifications qualitatives et les modifications imaginatives, modifications qui possèdent la même matière.

Doit-on limiter le mot *jugement* aux significations des énoncés ou doit-on l'étendre à tous les actes de croyance ? Husserl préfère suivre la tradition logique, et limiter le terme d'acte de jugement aux actes d'intentions de significations d'énoncés complet et aux remplissements qui leur correspondent et qui ont la même essence de signification. En désignant tous les actes positionnels comme des jugements, on brouille la différence qui sépare les actes nominaux des actes propositionnels.

6.3 Sur la complexité des actes

Concernant maintenant le terme de représentation, on le conçoit généralement dans un sens large : son extension couvre les actes de simple représentation, les actes de croyance, et parmi ces actes, les jugements, etc., et finalement toute la sphère des actes objectivants. Nous pourrions alors de nouveau réinterpréter la thèse de Brentano de la façon suivante : *tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant, ou bien a un tel acte pour base.* Dans ce dernier cas, il

> « renferme nécessairement [...] comme *partie composante*, un acte objectivant *dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique*, SA *matière totale.* »[6]

Cette reformulation permet à Husserl de fournir sa justification à l'acte objectivant. En laissant de côté les qualités qui ne sont pas de l'espèce des qualités objectivantes, nous pouvons dire que si la qualité d'acte ne peut s'approprier sa matière qu'en se combinant unitairement avec un acte objectivant, alors les actes objectivants ont la fonction spécifique de fournir à tous les actes la représentation de l'objectité, à laquelle ils se rapportent dans les modes nouveaux qui sont les leurs. La relation à une objectité se constitue dans la matière. Or, si nous suivons toujours la proposition, toute matière est matière d'un acte objectivant, et ce n'est qu'au moyen de cet acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en lui. Nous aurions à distinguer, en quelque sorte, entre intentions primaires et intentions secondaires, ces dernières devant leur intentionnalité aux premières parce qu'elles sont fondées par elles.

L'acte objectivant est un complexe d'acte positionnels et d'acte non positionnels. Tout acte composé est complexe qualitativement : le nombre d'actes singuliers détermine le nombre de qualités présentes dans cet acte composé. De plus, tout acte composé est un acte fondé : sa qualité d'ensemble n'est pas la simple somme des qualités des actes partiels, mais elle est une qualité dont l'unité est fondée dans ces qualités constitutives. Cela est valable également pour la matière.

Il y a des différences essentielles dans la manière pour un acte d'être qualitativement complexe et d'être fondé dans d'autres actes, différences liées en partie au jeu des différentes qualités entre elles, en partie à la matière.

Parmi les formes de complexions qu'un acte peut prendre, il y a celle où sa qualité d'ensemble complexe est divisible en plusieurs qualités dont chacune a en commun avec les autres, individuellement et d'une manière identique, une seule et même matière. On pourrait alors penser que si toutes ces qualités disparaissaient à l'exception d'une seule, cela serait encore suffisant pour avoir un acte complet. Inversement, on pourrait penser que n'importe quel genre de qualités peut s'associer avec cette matière unique.

À suivre strictement la loi, ainsi que Husserl interprète maintenant sa reformulation de la proposition brentanienne, cela n'est pas possible :

> « dans toute complexion de ce genre et dans tout acte en général, il doit y avoir nécessairement une qualité d'acte du genre de la qualité objectivante, parce qu'une matière est absolument irréalisable si ce n'est en tant que matière d'un acte objectivant. »[7]

[6]RL II**, p. 308, p. [494].
[7]RL II**, p. 310, p. [495].

Des qualités qui n'appartiennent pas au genre des qualités objectivantes sont donc toujours fondées par ces dernières, sans quoi elles ne pourraient jamais atteindre leurs matières. Elles apparaissent dans des actes qualitativement *multiformes*, c'est-à-dire des actes dans lesquels nous pouvons distinguer différents genres qualitatifs. La matière totale de l'acte dans lequel nous détachons unilatéralement l'acte objectivant complet constitue celle de l'acte objectivant lui-même.

Parallèlement, des actes dans lesquels il n'est pas possibles de distinguer de genres qualitatifs différents, sont appelés des actes *uniformes*. Tous les actes uniformes sont donc objectivants et tous les actes objectivants sont uniformes.

Les actes objectivants peuvent encore être des actes complexes. C'est dans l'acte total que se constitue la matière dans sa totalité, parce que les actes partiels sont constitués des parties de la matière et que le caractère d'unité de la qualité totale est constitué du caractère d'unité de la matière totale. Nous pouvons étendre ce concept d'uniformité complexe au mode de la nominalisations : une proposition énonciative a des membres auquels correspondent des actes partiels avec des matières partielles ; il correspond aux formes de liaison comme *est*, *si*, *alors*, *et*, *ou*, etc., des caractères d'actes fondés et aussi des moments fondés de la matière totale.

L'acte uniforme se transforme donc en acte multiforme quand l'acte objectivant total se lie à des qualités d'un genre différent qui se rapporte à la matière dans sa totalité, ou quand les nouvelles qualités se lient à des actes partiels singuliers, comme lorsque sur la base d'une intuition articulée quelconque s'édifie un plaisir ou un déplaisir relatif à l'un des membres de cette intuition. Dans tout acte complexe, les qualités d'actes d'espèces non objectivantes peuvent être retranchées : il reste alors un acte objectivant complet qui renferme la matière tout entière de l'acte primitif.

Finalement, les actes fondateurs des actes complexes sont nécessairement des actes objectivants : ils sont tous de l'espèce des actes nominaux, c'est-à-dire que les membres de ces actes sont des actes nominaux simples. Si tous les actes simples sont des actes nominaux, la réciproque n'est pas vraie : tous les actes nominaux ne sont pas simples.

La proposition de Brentano interprétée sur la base du concept nominal de représentation n'est qu'une conséquence secondaire de son interprétation sur la base du concept d'acte objectivant. Tout acte qui n'est pas lui-même objectivant est fondé sur un acte objectivant et il est ainsi fondé sur des actes nominaux.

Tout acte objectivant est soit simple, soit composé : dans le premier cas, il est donc nominal, dans le second cas, il est fondé dans des actes simples, c'est-à-dire dans des actes nominaux.

L'interprétation de la proposition brentanienne sur la base des actes nominaux n'est pas fausse, mais elle a le désavantage d'entremêler deux espèces radicalement différentes de fondation :

1. la fondation d'actes non objectivants dans des actes objectivants, c'est-à-dire qu'une qualité d'acte est fondée d'abord dans une autre qualité d'acte et n'est fondée que médiatement dans une matière.
2. la fondation d'actes objectivants dans d'autres actes objectivants, c'est-à-dire qu'une matière d'acte est fondée dans d'autres matières d'actes.

Dans ce dernier cas, si aucune matière n'est possible sans une qualité objectivante, alors, dans la relation fondée d'une matière dans une autre matière, un acte objectivant de la première matière est aussi fondé dans cette deuxième matière. La fondation de tous les actes dans des actes nominaux a différentes sources. Mais la source originaire, nous pourrions dire minimale, est constituée d'une matière simple qui est toujours une matière nominale et ainsi tout acte objectivant qui sert de fondement est lui aussi un acte nominal. Mais puisque du point des qualités, celles qui ne sont pas objectivantes sont toujours fondées par des actes objectivants, les actes nominaux transférent la dernière fondation ultime des actes objectivants à tous les actes en général.

Conclusion

Les analyses de la *Cinquième Recherche logique*, consacrées aux vécus intentionnels et à leurs « contenus », courent le long de deux axes dont la direction est donnée par la réécriture et la réinterprétation de deux thèses de Brentano : l'inexistence intentionnelle et la présence objective.

Il y a ainsi tout d'abord un apparaître global partagé entre du vécu et du non-vécu. Si nous appelons conscience le lieu du vécu, nous constatons que certains vécus ont la propriété de se rapporter à quelque chose d'extérieur à eux et que d'autres vécus n'ont pas cette propriété : cette propriété partage les vécus en vécus intentionnels et non intentionnels. Elle fonde la distinction des actes et des non-actes. Si nous examinons maintenant le contenu de ces actes, il faudrait distinguer entre les contenus réels de la conscience et les contenus intentionnels. Ces derniers constituent l'essence de la conscience, parce que, sans eux, cela n'aurait pas de sens de parler de conscience. Les contenus réels de la conscience (les non-actes) sont donc fondés par les contenus intentionnels.

Mais ces contenus intentionnels sont eux-même compliqués : le terme normal des vécus intentionnels est de se rapporter à un objet intentionnel. Or, dans celui-ci, qui n'est rien dans les actes, il faudrait encore distinguer l'objet visé de l'objet tel qu'il est visé : Husserl intercale entre les vécus intentionnels et les objets intentionnels, un nouveau sens de contenus intentionnels, et distingue, en tout acte, entre la matière de l'acte (l'objet visé) et la qualité de l'acte (l'objet tel qu'il est visé).

Un troisième sens apparaît avec le contenu intentionnel comme essence intentionnelle de l'acte, essence composée des deux moments que sont les qualités et les matières. L'essence intentionnelle ne forme pas l'acte total complet, bien qu'il lui soit essentiel. Quand elle fait office de remplissement de signification, Husserl nomme cette essence intentionnelle essence significative.

Si nous suivons toujours le fil du vécu intentionnel, un problème surgit : puisque l'objet intentionnel n'est rien dans le vécu intentionnel, qu'est-ce qui constitue cet objet ? On pourrait penser à la qualité de l'acte, mais quel que soient les variations que l'on peut lui faire subir, elle n'opère pas la différenciation des objets : deux qualités identiques ou deux qualités différentes peuvent viser deux objets différents ; de la même façon, deux qualités identiques ou deux qualités différentes peuvent viser le même objet. Il faut donc se retourner vers la matière pour trouver la différenciation des objets : deux matières identiques ne peuvent jamais donner deux objets différents ; par contre, deux matières différentes peuvent donner le même objet.

Quels sont alors les rapports qu'entretiennent les qualités et les matières au sein de l'acte ? Sont-ils de genre à espèce ? Répondre à ces questions, c'est chercher à déterminer ce qu'est cette présence de quelque chose à titre d'objet et cette détermination rayonne à partir du concept de représentation.

Parmi les treize équivoques de ce terme dégagées par Husserl, au paragraphe 44, quatre ont été particulièrement examiné :

1. La représentation comme *matière d'acte*, c'est-à-dire re-présentation (*Repräsentation*).
2. La représentation comme « *simple représentation* », c'est-à-dire comme modification qualitative d'une forme quelconque de croyance.
3. La représentation comme *acte nominal*.
4. La représentation comme *acte objectivant*.

Nous avons vus avec quelle rigueur Husserl opère avec ce terme historiquement lourdement chargé et le sort qu'il lui fait subir en disséquant la thèse de Brentano : si tout acte est une représentation ou repose sur une représentation, c'est bien parce qu'il y a lieu de distinguer entre la représentation comme un acte, là où des actes de représentation nous mettent en présence d'un objet, et la représentation comme ce sur quoi tous les actes reposent, même l'acte de représentation, tout en n'étant pas elle-même un acte, mais une matière d'acte qui présente l'objet tout en s'y substituant. Et puisque l'objet n'est rien dans les actes de *Vorstellung*, la fonction des *Repräsentationen* est d'assurer cette présence objective. Réciproquement, les *Repräsentationen* ne peuvent remplir leur office que si elles se combinent dans des actes de *Vorstellungen*, n'étant pas, en elles-même, autonomes.

La variation continue avec un troisième sens de représentation, comme acte nominal, là où des signes linguistiques s'objectivent pour nous. Si Husserl part de la catégorie grammaticale du nom pour montrer qu'il y a des noms qui confèrent à ce qui est nommé la valeur d'un existant, tandis que d'autres noms ne le font pas, cette distinction entre des actes positionnels et des actes non-positionnels n'est pas pourtant pas une différence grammaticale : le passage des uns vers les autres s'appuie sur le modèle de la nomination, mais cette modification n'entraîne aucun changement de matière du point de vue des actes. Cette distinction s'étend à toutes les représentations et donc aussi aux actes propositionnels, entre actes thétiques et actes non-thétiques, à la différence que le passage d'actes nominaux positionnels à des actes propositionnels thétiques implique, lui, un changement de matière.

Si les actes nominaux (noms) et les actes propositionnels (jugements) sont différents par essence, ils ont tout de même une certaine communauté de genre : ils appartiennent à la classe plus vaste des actes objectivants. À partir des actes objectivants, nous pouvons distinguer : par une différenciation qualitative, entre les actes qui posent l'être et les actes qui ne le posent pas ; par une différenciation de la matière, le passage de qualités à qualités, comme celui des actes nominaux aux actes propositionnels ; enfin et surtout, les actes thétiques à un seul rayon et les actes synthétiques à rayons multiples. C'est à l'intérieur de ces actes objectivants que prend place également la discussion des modifications ou des modalisations de la conscience : il faudra ainsi distinguer entre les objectivations représentatives et les modifications qualitatives, et au sein de ces dernières, entre modalisation perceptive et modalisation imaginative.

Voilà esquissé bien rapidement le chemin parcouru. Même si nous avons eu nous-même l'impression parfois de nous être « perdu dans des questions lointaines de la psychologie descriptive »[8], Husserl a ainsi progressivement dégagé, en zig-zag, la structure générale de la conscience, constituée essentiellement de vécus intentionnels, et la structure interne de ces même vécus intentionnels, dans une certaine neutralité. Il est alors possible de parcourir cette structure, en fonction du but final des *Recherches Logiques*, celle d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, en suivant ainsi pas-à-pas, les différents degrés des actes dans lesquels cette connaissance s'édifie.

[8]RL III, p.11 , p. [1].

Index des abréviations

Ouvrages de Husserl

AL : Articles sur la logique
RL I : Recherches Logiques, Prolégomènes
RL II* : Recherches Logiques, Recherche I et II
RL II** : Recherches Logiques, Recherche III, IV et V
RL III : Recherches Logiques, Recherche VI
IDEEN I : Idées directrices pour une phénoménologie, livre premier
IDEEN II : Idées directrices pour une phénoménologie, livre second
MC : Méditations cartésiennes

Ouvrage de Brentano

PPVE : Psychologie du point de vue empirique

Bibliographie

Ouvrages de Husserl

Articles sur la logique (1890-1913), traduction, notes, remarques et index par Jacques English, PUF, 1975.

Recherches Logiques, tome premier, Prolégomènes à la logique pure, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1990.

Recherches Logiques, tome deux, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, première partie : Recherches I, II, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1990.

Recherches Logiques, tome deux, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie : Recherches III, IV et V, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1993.

Recherches Logiques, tome trois, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche VI, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, PUF, 1993.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre premier, Introduction générale à la phénoménologie pure, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Gallimard, 1950.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution, traduit de l'allemand par Eliane Escoubas, PUF, 1982.

Ouvrages généraux

Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, PUF, 1997.

Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction et préface de Maurice De Gandillac, Aubier, 1944.

Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIXème siècle*, Vrin, 1997.

Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, PUF, 1955.

Émmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1970.

Table des matières