

D. Seron, "Méthode phénoménologique et problèmes métaphysiques", résumé ("Questions de méthode en phénoménologie", DEA en Philosophie, 2005-2006)

[NOTE IMPORTANTE: E& = quantificateur existentiel]

Je poursuis ici un double objectif. Il s'agit d'abord de voir si la méthode phénoménologique est généralement applicable dans le domaine de la métaphysique, et si elle présente une quelconque utilité pour résoudre des problèmes métaphysiques. Ces deux questions recevront dans la suite une réponse affirmative. Oui, à certaines conditions assez restrictives, la phénoménologie peut contribuer positivement à la connaissance métaphysique. Ensuite, on s'efforcera de déterminer les conséquences engendrées par l'usage, en métaphysique, de la méthode phénoménologique: à quoi ressemblerait une métaphysique phénoménologique? Quelles contraintes méthodologiques supplémentaires s'impose-t-on du fait d'adopter, en métaphysique, un point de vue phénoménologique? Le choix de cette problématique est dans une large mesure motivé par le contexte philosophique actuel. Cette problématique est une problématique d'une brûlante actualité, sur laquelle il y a beaucoup à dire. Le renouveau de la métaphysique depuis trois décennies est un événement majeur, qui a modifié en profondeur le paysage philosophique. Nous traversons aujourd'hui une période de l'histoire de la philosophie qui est particulièrement riche de controverses et de théories diverses. Mon idée est que la phénoménologie peut contribuer à ces débats de manière significative, mais aussi positivement, sans se contenter de rejeter avec mépris toute métaphysique ou toute philosophie "analytique". La philosophie du XXe siècle s'est caractérisée par un rejet presque unanime de la métaphysique. C'est le cas, sous des modalités diverses, des philosophes analytiques comme des néokantiens et des phénoménologues eux-mêmes. Jusqu'à un certain point et en un certain sens — mais j'y reviendrai — la phénoménologie de Husserl est dirigée contre la métaphysique. Il en est de même de la plupart des héritiers directs de Husserl y compris (de nouveau jusqu'à un certain point et en un certain sens) Heidegger, ainsi que de la majorité des phénoménologues d'après-guerre. La phénoménologie a très tôt et souvent été comprise comme une remise en question de la métaphysique traditionnelle. La même constatation vaut aussi pour le néokantisme et pour la philosophie analytique. Les œuvres de Russell, de Carnap, de Quine sont exemplaires d'une certaine attitude anti-métaphysique qui a dominé le paysage philosophique anglo-saxon jusque dans les années 1970. Cette attitude ne consiste pas à disqualifier purement et simplement le point de vue ontologique lui-même, mais il s'agit plutôt de considérer ce point de vue comme secondaire — à savoir comme secondaire par rapport au point de vue logique. L'idée est que, pour faire de l'ontologie

correctement, il faut partir de la logique, ou encore que les structures ontologiques sont seulement des reflets de structures logiques. Le monde est *structuré logiquement*, au sens où les structures logiques sont en quelque sorte "projetées" sur le monde des objets.

L'aboutissement de cette idée est certainement la théorie de la relativité ontologique de Quine. Selon Quine, il n'y a tout simplement aucun sens à se demander, comme dans la métaphysique traditionnelle, ce qui existe absolument parlant. La véritable question ontologique n'est pas: *qu'est-ce qui existe?* mais: *quelles existences doit-on assumer quand on tient pour vraie telle ou telle proposition, telle ou telle théorie?* De même qu'existence signifie désormais autant qu'existence pour une théorie, de même il faut substituer à l'ontologie absolue traditionnelle des ontologies relatives, qui sont toujours des ontologies *de* telle ou telle théorie. En l'occurrence, pour Quine, ce sont les quantificateurs existentiels qui expriment le fait que, dans une théorie, on assume telles ou telles existences. C'est en ce sens que la question de l'existence se ramène *in fine* à une question logique. D'après Quine, faire de l'ontologie, cela veut dire ceci: d'abord on considère une théorie donnée, ensuite on réduit tous les noms propres de la théorie à des expressions quantifiées, enfin on se demande quels objets on doit poser comme existants pour rendre vrais tous les énoncés de la théorie. On ne s'occupe donc pas de savoir si ces objets existent "réellement", si la théorie est "réellement" vraie. (On trouve quelque chose de très semblable dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, mais avec une différence qui, justement, change tout, et sur laquelle je reviendrai plus loin.) Le rejet de la métaphysique s'est ainsi manifesté essentiellement, en philosophie analytique, par une volonté de subordonner l'ontologie à la logique — et plus précisément à cette discipline logique qu'on appelle la *sémantique logique* : on s'intéresse au *sens* des propositions et des théories, c'est-à-dire à leurs conditions de vérité, à ce qui les rend vraies, et ainsi la valeur de vérité elle-même de ces propositions et de ces théories, c'est-à-dire aussi l'existence *in absoluto* des objets de la théorie, n'est pas relevante. On ne s'intéresse pas aux objets eux-mêmes, au monde, à ce qui existe, comme dans la métaphysique au sens traditionnel, mais on s'intéresse à des propositions, à des théories — ce en quoi on fait de la logique. L'interrogation ontologique est alors réduite à une interrogation sur les conditions de vérité d'une théorie dont on n'a pas à déterminer la valeur de vérité: le philosophe se demande quelles existences sont nécessaires pour que cette théorie soit vraie, mais il laisse au scientifique la question de savoir si elle est vraie ou fausse, et si on a raison ou tort de poser ces existences. C'est précisément cela, la subordination de l'ontologie à la logique, qui est remise en cause aujourd'hui. Les représentants de ce qu'on appelle parfois l'école de Manchester, par exemple, sont partis d'une critique acerbe de l'atomisme logique, lequel fournit un exemple extrême de subordination de l'ontologie à la logique. Pour ces auteurs, au

contraire, *il existe des structures ontologiques qui ne sont pas réductibles à des structures logiques*. Structures ontologiques qui doivent dès lors faire l'objet de disciplines philosophiques séparées et indépendantes: ontologie formelle, méréologie, etc. Ces dernières disciplines ont connu un développement considérable. Il a fallu redécouvrir une conceptualité et des problématiques en grande partie oubliées, inventer de nouveaux concepts et un nouveau langage formel. Outre l'école de Manchester, c'est encore l'"école réaliste australienne", aujourd'hui florissante, qui présente de telles prises de position contre la subordination de l'ontologie à la sémantique. A première vue, la métaphysique d'Armstrong, par exemple, se présente comme une forme affaiblie d'atomisme logique (on verra dans la suite qu'elle est en ce sens aux antipodes de la conception husserlienne). Seulement, quand on y regarde de plus près — et en dépit de cet héritage atomiste, qui est bien réel — il apparaît qu'Armstrong introduit dans l'atomisme logique certaines modifications qui en altèrent profondément le sens et qui finissent par dénaturer l'esprit même. Si bien qu'à mon sens, on peut tout aussi légitimement voir dans la métaphysique d'Armstrong une réaction contre l'atomisme logique.

Avant de poursuivre, je voudrais rappeler très sommairement l'attitude de Husserl envers la métaphysique, et surtout écarter un certain malentendu selon lequel la phénoménologie, pour Husserl, serait nécessairement anti-métaphysique. Naturellement, il faut d'abord s'entendre sur ce que signifie métaphysique. Au moins en un premier temps, nous pouvons adopter une définition minimale, traditionnelle de la métaphysique. Nous pouvons dire que la métaphysique est la théorie du monde en totalité, ou la théorie de l'objectivité en général, *la théorie de l'objet en général* en tant qu'objet. Toutes ces expressions sont alors tenues pour équivalentes. La métaphysique est ainsi conçue comme la science universelle, par opposition aux sciences particulières dont les domaines d'investigation sont seulement des parties du monde ou certains types d'objets. Les défauts d'une telle définition importent peu ici. Elle est de toute façon un bon point de départ du fait qu'elle est la définition retenue par Husserl et par la majorité des métaphysiciens actuels. Comment la tâche métaphysique est-elle comprise par Husserl? Là encore il ne fait que reprendre à son compte la conception traditionnelle: cette théorie de l'objet en général doit être l'essentiel de la tâche philosophique, la philosophie doit être d'abord et éminemment la métaphysique. Ce qui signifie également que la phénoménologie n'est vraiment une méthode philosophique, qu'elle ne devient une *philosophie phénoménologique* proprement dite que dans la mesure où elle contribue à la métaphysique, à la théorie de l'objet en général. Sans cela, la phénoménologie reste une science de la conscience, des objets psychiques, c'est-à-dire une psychologie et non la philosophie. Mais ensuite, Husserl conçoit cette articulation entre phénoménologie et

métaphysique dans le prolongement du projet critique kantien. Il s'agit, avant toutes choses, de fonder la métaphysique, d'en garantir *a priori* la possibilité et la validité au moyen d'une critique de la connaissance (J'ai développé tous ces points ailleurs, cf. D. Seron [2001] et D. Seron [2002]). Je n'insisterai pas sur ce point, qui est suffisamment connu. Kant dit en substance ceci: le métaphysicien, le philosophe au sens le plus propre reste dogmatique aussi longtemps qu'il ne s'interroge pas sur les conditions de possibilité de la connaissance métaphysique, aussi longtemps qu'il ne pose pas la question: comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? Cette interrogation n'est autre que ce que Kant a intitulé la critique. Ce qui s'oppose à la métaphysique dogmatique chez Kant, ce n'est donc pas la non-métaphysique ou une anti-métaphysique, mais c'est une métaphysique préparée et fondée par le travail de la critique, précédée par la théorie de la connaissance. La critique, dit Kant dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, est "la nécessaire préparation provisoire pour l'avancement de la métaphysique". (Heidegger a contesté vigoureusement cette conception, et c'est là probablement un des points de divergence les plus profonds d'avec Husserl. Selon Heidegger, logique et théorie de la connaissance se fondent à l'inverse dans l'ontologie.) Ce point de vue "kantien", critique, moderne est selon moi un postulat indépassable de la phénoménologie husserlienne. Il n'est pas seulement celui adopté par Husserl après son "tournant transcendantal", mais déjà aussi, en définitive, le point de vue des *Recherches logiques*. Celles-ci forment expressément, pour la plus grosse part, un ouvrage de théorie de la connaissance, dont le but est la fondation de la connaissance scientifique et philosophique. La question posée par Husserl est la question kantienne de la possibilité de la connaissance. Qu'est-ce que cela implique concrètement pour Husserl? Dans l'introduction du second volume des *Recherches*, il défend l'idée que cette théorie de la connaissance doit précéder toute science, y compris la psychologie et aussi la métaphysique. La conséquence de cela est ce que Husserl dénomme alors la *neutralité métaphysique* de la théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance des *Recherches* a pour principe l'absence de toute présupposition métaphysique. Mais cela ne signifie nullement que la phénoménologie husserlienne s'opposerait à la métaphysique! La phénoménologie, dit Husserl au § 64 des *Méditations cartésiennes*, "exclut seulement la métaphysique naïve". Entendons par là qu'elle n'exclut pas, justement, la métaphysique fondée et préparée par la critique de la connaissance. La question est de savoir comment édifier une métaphysique non naïve. Cette question est celle, kantienne, de la fondation de la métaphysique.

Il s'agit maintenant d'éclaircir davantage le projet critique et de montrer de quelle manière la phénoménologie peut contribuer à sa réalisation. Ainsi on doit commencer par indiquer

sommairement en quoi consiste l'entreprise phénoménologique telle que l'a définie Husserl, et plus spécialement ce qui distingue la phénoménologie des autres sciences, pour montrer ensuite en quel sens elle prolonge le projet critique de Kant. La question "qu'est-ce que la phénoménologie?" ne doit pas nous effrayer. Elle n'est pas une question occulte ou insoluble. La croyance suivant laquelle la phénoménologie ne devrait pas ou ne pourrait pas être définie, ou seulement provisoirement, ou suivant laquelle il faudrait se contenter du concept nécessairement vague d'une expérience nécessairement incommunicable, cette croyance est trop absurde pour qu'on prenne le temps de la réfuter ici. Il n'y a tout simplement aucun sens à croire qu'on pourrait pratiquer une science sans savoir ce qu'est cette science. La pratique de la phénoménologie réclame une définition minimale de la phénoménologie, qui doit servir de règle directrice et qu'on suppose cohérente avec les résultats de la recherche. Une telle définition doit ainsi permettre l'établissement d'un certain nombre de normes et de prescriptions méthodiques, ce qui s'accorde parfaitement avec le fait que la phénoménologie, tout en étant certes une théorie ou en supposant quelque chose comme une théorie, etc., est aussi et surtout, pour nous, un outil méthodique en vue d'obtenir de meilleurs résultats dans le domaine de la métaphysique. Mais est-il possible de définir la phénoménologie comme on définit n'importe quelle autre science? Cela semble possible au moins en un premier temps, mais encore faut-il s'entendre sur ce que veut dire définir l'idée d'une science (d'une "théorie"). Nous suivons ici l'opinion générale de Husserl suivant laquelle les sciences se différencient *thématiquement*, ou ontologiquement, sans nous soucier du fait que ce point a suscité d'importantes controverses, en particulier entre Husserl et les néokantiens. Les sciences, dirons-nous, sont différentes d'abord parce qu'elles se rapportent à des domaines d'objets différents, et ce n'est que secondairement que leurs différences deviennent des différences méthodologiques. Ce fait a aussi une signification phénoménologique, qui nous intéresse plus spécialement ici. Du point de vue phénoménologique, les différences entre les sciences doivent se ramener finalement à des différences entre des types de thèses d'existence. Qu'on doive assumer l'existence d'objets différents selon qu'on fait de la psychologie, de l'arithmétique, de la chimie, etc., cela signifie, phénoménologiquement parlant, qu'on doit effectuer des thèses d'existence — c'est-à-dire des actes psychiques par lesquels nous assumons quelque chose comme existant ou sous une modification théique quelconque de l'existence ("probable", "possible", etc.) — de types différents. La phénoménologie elle-même doit être définie d'après ce schéma. Elle se définit, comme toute science, par un domaine objectif déterminé, mais aussi par le fait que le phénoménologue, en tant que phénoménologue, est habilité à effectuer certaines thèses d'existence, à l'exclusion d'autres thèses d'existence. La mise en œuvre de l'époché phénoménologique au seuil de la

phénoménologie signifie que le phénoménologue, en tant que phénoménologue, thématise exclusivement des objets purement immanents. Le domaine d'objets de la phénoménologie — la classe de tout ce que le phénoménologue en tant que phénoménologue reconnaît comme existant, ou encore la classe de tous les objets dont il faut assumer l'existence pour que toutes les vérités phénoménologiques soient vraies — est exclusivement la conscience et toutes ses composantes réelles. Ce qu'on peut résumer plus simplement en disant que tous les objets de la phénoménologie sont des vécus. *Vécu* est un terme générique pour désigner ce qui est immanent. Tout vécu est immanent et tout objet immanent est un vécu. On trouve ainsi parmi les vécus non seulement des actes psychiques, mais aussi des parties réelles d'actes psychiques. Nous disons ainsi que le phénoménologue assume exclusivement l'existence de matériaux sensoriels propres et d'intentions qui animent ces matériaux sensoriels. De nouveau, il faut comprendre par là que seules les composantes réelles de la conscience sont thématisées, ou encore que les seuls objets que se donne le phénoménologue sont les matériaux sensoriels propres et les intentions qui les animent. Il est inutile pour le moment de s'interroger sur la validité de cette dernière formulation en termes de "matériaux sensoriels". L'essentiel est de souligner que, par le fait de porter des jugements théoriques, le phénoménologue assume un certain nombre d'existences qui appartiennent au type "existence purement immanente". En ce sens le vécu est tout ce dont nous disposons en phénoménologie.

Seulement, l'analyse noématique et la phénoménologie transcendantale doivent modifier considérablement cette manière de voir. On sait en quels termes Husserl a mis en avant, dans les *Idées I*, la possibilité d'une "seconde interprétation" des *data* phénoménologiques réels, censée rompre l'isolement de l'immanence réelle et ouvrir la voie à une phénoménologie à nouveau tournée vers le monde. La phénoménologie trouve ainsi son accomplissement dans une phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire dans une théorie universelle de l'objectivité qui soit en même temps phénoménologique, bref dans une *philosophie phénoménologique*. C'est là que doit résider, en somme, l'essentiel d'une contribution de la phénoménologie à la métaphysique. L'analyse phénoménologique nous fait voir le monde non pas tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît "dans" la conscience. Elle nous fait pénétrer dans une sphère purement phénoménale où nous n'avons plus affaire à des objets proprement dits, mais à des sens noématiques et à leurs caractères phénoménaux. Ainsi les objets et le monde eux-mêmes peuvent être déterminés sur une base phénoménale plus saine et plus sûre du point de vue de la critique de la connaissance. Mais une telle approche est-elle vraiment pertinente en métaphysique? N'induit-elle pas, justement, quelque chose comme une prise de position anti-métaphysique? Car le phénoménologue ne prend-il pas parti, en définitive, pour le sens *et*

donc contre l'objet, pour le vécu avec son contenu intentionnel *et donc* contre le monde? Le renoncement au monde caractéristique de l'attitude phénoménologique ne signifie-t-il pas une disqualification de toute métaphysique? Et inversement, la métaphysique n'exige-t-elle pas impérativement qu'on adopte face au monde une attitude *réaliste*? Le noème (ou le sens intentionnel) d'un acte n'est en aucun cas son objet, et l'intentionnalité est un caractère phénoménologique qui affecte aussi les actes psychiques sans objet. Par exemple, les actes de la phantasie comme les assertions incorrectes sont des actes intentionnels, qui possèdent, comme tels, un sens intentionnel. Cependant, les fictions et les états de choses posés dans les assertions incorrectes ne sont assurément pas des objets. Ils n'existent tout simplement pas et ce que nous appelons le monde, justement au sens de la totalité de ce qui existe, ne contient donc rien de tel. Les sens intentionnels ne constituent à proprement parler aucun monde, et une sémantique intentionnelle ne sera jamais, à proprement parler, une théorie du monde, ni une théorie de l'objet. Plus encore, c'est *par opposition* aux fictions et aux inexistentes posées dans les assertions incorrectes que nous parlons d'objets ainsi que du monde. Le monde est ce qui n'est pas un pur produit de mon esprit, ce qui existe "vraiment" par contraste avec les illusions, les hallucinations, les erreurs, etc. C'est pourquoi il semblerait que le projet de phénoménologie transcendantale soit trop large pour contribuer directement à la métaphysique au sens retenu ici. Du fait de la réduction, qui le contraint à mettre entre parenthèses la question du rapport du sens intentionnel à un objet existant hors du vécu, le phénoménologue est en effet amené à niveler tous les sens intentionnels: le sens intentionnel d'un jugement correct et celui d'un jugement incorrect, par exemple, seraient phénoménologiquement indiscernables. Ce faisant, le phénoménologue perdrait justement ce qui distingue un *objet* au sens le plus propre, et le résultat ne pourrait être qu'une sémantique nébuleuse dans le style de Meinong. L'interprétation défendue ici est diamétralement opposée à cette dernière manière de voir. Je tiens pour insuffisante l'interprétation aujourd'hui très répandue de la phénoménologie transcendantale husserlienne en termes de sémantique intentionnelle. Il n'est pas vrai que la phénoménologie transcendantale est simplement une sémantique, à savoir une théorie du sens intentionnel, une théorie des contenus intentionnels présents dans l'acte psychique en qualité de "phénomènes". L'analyse phénoménologique ne se situe pas exclusivement sur le plan du sens, mais également, et tout aussi fondamentalement, sur le plan de l'*être* et de la *vérité*.

Deux points extrêmement importants doivent être soulignés à cet égard. D'abord, pour le dire dans les termes de la *Ve Recherche logique* de Husserl, le phénoménologue n'a pas seulement en vue, dans les actes psychiques, des matières intentionnelles, mais aussi des qualités d'acte,

c'est-à-dire des caractères thétiques par lesquels l'ego pose des *intenta* comme existants ou des propositions comme vraies. Il est impératif de maintenir conjointement ces deux aspects, la matière intentionnelle et la qualité d'acte, sous peine de mécomprendre fondamentalement le projet husserlien de phénoménologie transcendantale. Ensuite, il ne faut pas non plus perdre de vue que *le phénoménologue aussi*, même quand ses analyses sont strictement sémantiques, effectue des thèses d'existence, c'est-à-dire pose des *intenta* comme existant *absolument parlant*, tient des propositions pour vraies *absolument parlant*, etc. Ces thèses portent alors seulement sur des objets réellement immanents, mais de telle sorte que les assertions *in recto* sur les objets réellement immanents puissent faire l'objet d'une "seconde interprétation" équivalente du point de vue noématique. Les phénomènes dont parle le phénoménologue ne sont pas seulement les objets du monde tels qu'ils apparaissent dans la conscience, mais aussi et même primordialement les données réelles qui sont donc posées par le phénoménologue comme existant absolument parlant. Ce second point est en réalité indissociable du premier. Les deux ensemble signifient que le projet phénoménologico-transcendantal ne consiste pas seulement à déterminer des sens intentionnels, mais aussi à déterminer et à évaluer critiquement des thèses d'existence *à l'aune de thèses plus fondamentales*. Ce projet ne consiste pas seulement à établir les "ontologies" de théories données dont la validité *in absoluto* resterait indécidable, ni seulement à montrer comment des objectivités se constituent corrélativement à de telles théories données, mais le phénoménologue doit aussi poser des existences *au sens propre et absolu*, à savoir des existences purement immanentes, de telle manière que ces thèses l'habilitent à décider de la validité *in absoluto* de théories ou de types de théories. Pour les mêmes raisons, il me paraît également erroné d'opposer sans plus l'idéalisme transcendantal de Husserl au réalisme actuellement en vogue en métaphysique. Cette erreur trouve son origine dans le fait qu'on tend, consciemment ou non, à assimiler à tort l'idéalisme husserlien à un idéalisme sémantique du type de ceux de Quine et de Davidson. On croit alors retrouver l'opposition entre la nouvelle ontologie réaliste et l'ancienne ontologie sémantique dans l'opposition entre le réalisme des *Recherches logiques* et l'idéalisme de style néokantien défendu par Husserl après 1907. Une telle interprétation n'est pas seulement artificielle et historiquement discutable, mais elle est aussi une interprétation unilatérale qui empêche de percevoir correctement un aspect essentiel du projet phénoménologique en général. Par là on tend à occulter le fait que, pour avoir une théorie des activités thétiques, il faut d'abord thématiser ces activités thétiques elles-mêmes. Le phénoménologue n'adhère que partiellement au "relativisme ontologique". Il ne se soustrait nullement, par la réduction, à la question de la vérité et de l'être "en soi", mais il doit tenir certaines propositions pour vraies en soi et poser certains états de choses comme existant en soi. L'attitude phénoménologique

est elle-même une attitude cognitive et, comme telle, *thétique*. Ce qui n'est possible, naturellement, qu'au sens où l'époché restreint cette activité thétique phénoménologique aux contenus *réels* de la conscience. Inversement, mettre en avant exclusivement la dimension sémantique de la phénoménologie, c'est ignorer que *phénomène* ne signifie pas seulement: *contenu intentionnel* de l'acte psychique, c'est-à-dire: apparition au sens d'un *intentum* dont on ne se demande pas s'il se rapporte ou non à un objet existant véritablement dans le monde, mais aussi: *contenu réel* de l'acte psychique, c'est-à-dire l'intentionnant et son *intentio* existant véritablement dans la conscience (cf. D. Seron [2004]).

Comment un projet comme celui de Husserl, qui semble néanmoins essentiellement sémantique, peut-il contribuer à la métaphysique? On ne peut nier que la phénoménologie transcendantale de Husserl est une discipline tournée vers une sphère de sens intentionnels, de "noèmes". Ainsi la question est d'abord de savoir s'il est exact de dire que la phénoménologie transcendantale est prioritairement ou même exclusivement une sémantique. Ensuite, l'évidente préoccupation sémantique des phénoménologues est fréquemment opposée à la préoccupation ontologique, définie aujourd'hui en opposition à la logique. D'où une seconde question, qui est de savoir si ce caractère sémantique ne disqualifierait pas définitivement toute contribution phénoménologico-transcendantale à la métaphysique. Quelle que soient les réponses données à ces deux questions, celles-ci nous installent manifestement sur un terrain où l'opposition du sens et de l'objet devient prépondérante. Cette différence du sens et de l'objet soulève un grand nombre de questions fondamentales, auxquelles il n'existe actuellement aucune réponse pleinement satisfaisante. Avons-nous même raison d'opposer un domaine de sens intentionnels au monde des objets? C'est là un problème plus difficile qu'il ne semble à première vue. Nous sommes habitués à attribuer à des actes psychiques sans objets des "sens intentionnels" qui, pour ainsi dire, leur tiennent lieu d'objet. Par exemple nous jugeons embarrassante l'inexistence du chat visé quand un individu imagine son chat disparu. Nous ne pouvons pas dire simplement que cet individu se tient dans une certaine relation — que nous appellerions "imagination" — avec un chat, car le chat n'existe pas et on ne peut pas poser l'existence d'une relation entre deux termes s'il n'existe en réalité qu'un terme. Dès lors, Brentano et à sa suite Husserl distinguèrent principiellement, par la théorie de l'intentionnalité, le contenu intentionnel des actes psychiques de l'objet effectif mis en relation avec cet acte. L'intentionnalité, disait Brentano, n'est une relation *qu'au sens impropre*. En réalité et au sens propre, l'intentionnalité est plutôt une *propriété* de l'acte psychique. Mais ces caractérisations soulèvent à leur tour de nouvelles difficultés, auxquelles il n'est pas sûr que Husserl ait répondu de manière tout à fait satisfaisante. Qu'arrive-t-il par exemple si je

compare l'acte imaginatif dont le contenu intentionnel est "mon chat" à un acte de perception par lequel le même individu voit véritablement son chat réapparaître au fond du jardin? Les deux actes ont manifestement quelque chose de commun, qui semble être le contenu intentionnel "mon chat". Mais alors faut-il supposer que la perception possède un double *intentum*: d'une part le chat simplement intentionnel, d'autre part le chat réel? Mais il serait absurde de dédoubler le chat, comme si le chat réel avait son double dans la tête. Ces deux entités sont en réalité un seul et même chat. Ainsi l'homme qui vient d'imaginer son chat disparu et qui soudain le voit apparaître au fond du jardin s'écrie: c'est mon chat! Ce qui veut dire que le chat qu'il imaginait il y a un instant est *le même* chat qu'il voit maintenant apparaître au fond du jardin. Ce n'est pas un autre chat, mais le mien, identique pour plusieurs visées différentes. La solution husserlienne de ce problème réside, comme on sait, dans sa théorie des identifications intentionnelles. Le corrélat d'une certaine intention est identifié au corrélat d'une autre intention, au sens où l'un et l'autre apparaissent comme étant *le même*.

Un bon moyen de comprendre adéquatement le projet phénoménologique sur tous ces points est de le définir par contraste avec une autre position philosophique qui est aux antipodes de celle de Husserl, à savoir l'extensionalisme de Carnap dans *l'Aufbau*. On aborde par là certains problèmes qui semblent assez éloignés, mais qui sont en réalité les mêmes problèmes formulés autrement. A première vue, le projet de Carnap dans *l'Aufbau* est proche de celui de Husserl. D'abord il s'agit là aussi de fonder les sciences, de telle manière que la discipline fondamentale soit la théorie de la connaissance. Ensuite, la théorie de la connaissance est là aussi censée déboucher sur une théorie de la constitution: on s'intéresse à la manière dont, dans l'attitude scientifique, théorisante, des objectivités complexes se constituent sur la base d'objectivités simples. Mais en réalité ces deux projets sont radicalement opposés, et c'est cette opposition qui va nous intéresser ici. Cette divergence sépare deux foundationalismes. Carnap, dans *l'Aufbau*, s'efforce d'abord de mettre au point et en œuvre une certaine méthode pour fonder les sciences, mais cette entreprise de fondation passe par des procédures de réduction, par lesquelles des objets "dérivés" d'une théorie donnée sont réduits à des objets fondamentaux. Or, ces procédures de réduction imposent une condition très restrictive à la théorie de la connaissance et, de manière très générale, à la rationalité: pour être un langage scientifique, rationnel, le langage doit être tel que le principe de substitution des identiques soit d'application. Cette condition — qui est un aspect essentiel de ce qu'on appelle *l'extensionnalité* — signifie que, dans n'importe quel énoncé d'une théorie scientifique, il doit toujours être possible de remplacer *salva veritate* un nom d'objet dérivé par un nom d'objet basique. Le foundationalisme de *l'Aufbau* présente deux faces logique et ontologique qui sont,

pour ainsi dire, parallèles. Il s'agit d'une part d'énoncer des rapports d'équivalence entre des propositions, d'autre part d'énoncer des identités entre des quasi-objets et des objets de base. Le lien entre ces deux faces est alors donné par l'implication leibnizienne suivante: si $a = b$, alors Fa est équivalent à Fb . Ce fait explique pourquoi la fondation, dans l'*Aufbau*, passe par une double tâche d'une théorie de la connaissance et d'une théorie de la constitution. Mais il ne va pas autant de soi qu'on pourrait le croire au premier abord. Outre que, comme on sait, tout langage n'est pas extensionnel, il existe par ailleurs des théories de la constitution qui n'ont pas besoin de cette restriction au langage extensionnel. C'est précisément le cas de la théorie *phénoménologique* de la constitution de Husserl. L'analyse noématique — et donc aussi, à plus forte raison, la phénoménologie transcendantale — n'est pas extensionnelle. Sinon tous, du moins la plupart des énoncés de l'analyse noématique sont tels que le principe de substitution des identiques n'est plus applicable. Dans l'analyse noématique, on s'intéresse à des contenus intentionnels d'actes psychiques. C'est-à-dire qu'on énonce des propositions du même type que <Jean croit que Londres est en Italie>, <Paul imagine Pégase>, <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>. Dans ces énoncés, on peut à chaque fois isoler deux parties, à savoir d'un côté une partie réelle qui se rapporte à l'acte psychique réel, et de l'autre une partie intentionnelle qui correspond au contenu intentionnel de l'acte. Dans nos exemples, les expressions "Jean croit", "Paul imagine" et "Pierre se souvient" dénotent des actes réels ou des parties réelles d'actes, tandis que "que Londres est en Italie", "Pégase" et "que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI" correspondent à des contenus intentionnels. Or, le principe de substitution des identiques est très fréquemment inutilisable quand on essaye de l'appliquer à la partie intentionnelle de tels énoncés. Par exemple, bien que le cardinal Ratzinger soit identique à Benoît XVI, <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI> n'est manifestement pas équivalent à <Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est le cardinal Ratzinger>. Le lien très particulier entre l'intentionnalité avec t et l'intensionnalité avec s doit maintenant être compris sur cette base. Sans doute, de telles formulations font apparaître une différence essentielle entre une partie extensionnelle, qui passe avec succès le test de la substitution des identiques, et une partie intensionnelle qui échoue au même test. Mais cette différence est en réalité seulement un reflet de la différence entre contenu réel et contenu intentionnel, ou plutôt la première différence ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle reflète la seconde. Plus généralement, la décomposition des énoncés "noématiques" en deux parties réelle et intentionnelle est un bon moyen de se représenter le point de vue phénoménologique dans ce qu'il a d'original et d'innovant. En particulier elle montre clairement tout l'écart qui sépare la phénoménologie transcendantale des "positivismes" de Carnap ou de Mach. La différence, on le voit maintenant, vient plus

fondamentalement du fait que le phénoménologue ne s'intéresse pas seulement au contenu réel de l'acte — à la sensation de Mach, au vécu idiopsychique de Carnap —, mais aussi à son contenu intentionnel. C'était là déjà un des motifs centraux de la critique husserlienne du positivisme de Mach.

Bien entendu, la situation est généralement plus complexe. Par exemple, rien n'empêche de modifier les contenus réels de manière à les inclure dans de nouveaux contenus intentionnels, comme dans la proposition <Jean croit que Pierre se souvient que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>. C'est là une propriété très importante des énoncés noématiques, qui signifie que la réflexion en général, y compris la réflexion noématique, est en droit itérable *ad infinitum*. Un acte réflexif peut toujours faire l'objet d'un nouvel acte réflexif de niveau supérieur, qui peut à son tour être objectivé, etc. Par ailleurs, il arrive souvent aussi que la partie réelle soit implicite. C'est le cas, par exemple, du fameux énoncé de Mill <Pégase est une fiction des poètes>, qui est intensionnel et qui, pourtant, ne semble pas décomposable en deux parties réelle et intentionnelle. Comment analyser cet énoncé? D'abord, il ne se rapporte pas à un état de choses du monde /Pégase est une fiction des poètes/ de la même manière que la proposition <Faust est un texte écrit par Goethe> se rapporte à un état de choses /Faust est un texte écrit par Goethe/. Car contrairement au drame *Faust*, Pégase n'existe tout simplement pas, et il serait donc incorrect de poser l'existence d'un état de choses /Pégase est une fiction des poètes/ sous prétexte que la proposition <Pégase est une fiction des poètes> est vraie. Dans ce cas, l'état de choses est visiblement d'une autre nature et l'énoncé est donc ambigu. Par cet énoncé, je parle *in obliquo* d'un acte psychique réel de plusieurs poètes, qui serait décrit *in recto* au moyen d'un énoncé comme "les poètes ont imaginé (ou imaginent) Pégase". Or, ce dernier énoncé peut être décomposé en deux parties réelle et intentionnelle. (Evidemment cela ne vaut pas seulement pour les phantasies, mais aussi pour les impossibilités. Par exemple "le carré rond est une lubie" signifie qu'on a la lubie du carré rond, etc., c'est-à-dire qu'on ne parle pas, en réalité, du carré rond, mais, en un sens "modifiant", d'actes psychiques.) Cette dualité du réel et de l'intentionnel dans la réflexion phénoménologique engendre des problèmes nombreux et fondamentaux, qui n'ont pas à être abordés ici. Retenons seulement qu'une grande part des difficultés liées aux énoncés intensionnels avec *s* s'expliquent aisément par la présence d'ambiguïtés réelles-intentionnelles. Du point de vue réel, c'est-à-dire "à proprement parler", un énoncé noématique comme "Paul imagine Pégase" se réduit nécessairement à un énoncé de propriété, de la forme *Fa*. C'est-à-dire qu'*en réalité* "imagine Pégase" n'exprime pas une relation, mais une propriété réelle. Vraisemblablement, une telle propriété n'est pas autre chose que ce que Husserl a développé, dans la *Ve Recherche logique*, sous le titre de *matière*

intentionnelle. L'*intentio* déterminée du point de vue réel est donc une propriété du vécu. Seulement, ce n'est là qu'un aspect du problème. Du point de vue de l'analyse intentionnelle, un tel énoncé est au contraire compris comme un énoncé relationnel, de la forme *aGb*. Cette relation n'est pas une véritable relation, mais, pour reprendre l'expression de Brentano, une relation "au sens impropre". Les énoncés noématiques expriment des relations seulement apparentes, phénoménales, des *phénomènes de relations*, et non des relations proprement dites, réelles. On peut récapituler notre point de vue de la manière suivante. Par l'époché phénoménologique, le phénoménologue décide de thématiser exclusivement des objets purement immanents, c'est-à-dire des vécus. Chaque vécu se présente comme un tout formé exclusivement de "composantes réelles". Il est pour le moment inutile d'identifier ces composantes réelles à des matériaux sensoriels et à des intentions qui animent ces matériaux sensoriels, ou à de quelconques autres types d'objets. Nous devons maintenant ajouter ceci: ce qui fait l'originalité et la force de la phénoménologie husserlienne n'est assurément pas l'analyse de ces composantes réelles du vécu, à savoir la phénoménologie noético-hylétique ou encore ce que Husserl appelait l'*analyse réelle*, mais c'est l'*interprétation noématique*, transcendante des données de l'analyse réelle. Ce niveau explicatif nous fait parler à nouveau du monde, mais seulement *en un certain sens*, c'est-à-dire à l'intérieur des limites de la réduction phénoménologique. Le monde ne nous intéresse qu'en tant que monde apparaissant, en tant que phénomène de monde. C'est-à-dire que nous entendons désormais le mot monde au sens impropre, comme un mot se rapportant exclusivement aux vécus et, plus spécialement, aux *contenus intentionnels* des vécus. Qu'est-ce que cela signifie concrètement? Cela signifie qu'on trouvera en phénoménologie deux types d'énoncés. D'abord, on a les énoncés de l'analyse réelle, qui se rapportent à des contenus réels de vécus ou à des relations réelles entre vécus. Dans notre perspective présente, ces énoncés ne semblent soulever aucune difficulté particulière. Nous sommes dans la même situation que dans n'importe quelle autre discipline scientifique. Nous avons des objets d'un certain type, à savoir des vécus, des phénomènes psychiques, et nous les thématisons et étudions en leur attribuant des propriétés et des relations, de la même manière que le physicien thématise et étudie des objets physiques ou le mathématicien des nombres, etc. Mais ensuite, on trouve aussi en phénoménologie des énoncés d'une autre nature, qui expriment des interprétations noématiques d'états psychiques réels. Or ces énoncés sont très spéciaux. En particulier, il n'est pas sûr qu'ils remplissent les conditions minimales de la scientificité. Ainsi de tels énoncés ne sont pas extensionnels. L'intensionnalité avec *s* du langage phénoménologico-transcendantal représente une différence essentielle d'avec beaucoup d'autres sciences, et une des raisons pour lesquelles le statut méthodologique de la phénoménologie est particulièrement problématique. La

phénoménologie peut paraître méthodologiquement peu fiable, pour ne pas dire suspecte. Nous n'avons pas à résoudre ici ce problème, qui relève de la théorie de la connaissance. On peut juste indiquer que l'objection repose, pour l'essentiel, sur une conception extensionnaliste de la scientificité et de la fondation des sciences. A l'intérieur d'une telle conception, il est impératif que le principe de substitution des identiques soit valide inconditionnellement, car la fondation est comprise comme une procédure par laquelle on substitue des objets primaires à des objets dérivés au moyen de relations d'équivalence. L'identité d'un objet dérivé à un complexe d'objets fondamentaux n'aurait aucune utilité en vue de la fondation des sciences, si elle n'impliquait pas un rapport d'équivalence entre une proposition élémentaire et une proposition de la théorie, c'est-à-dire si elle n'impliquait pas que les noms d'objets fondamentaux et dérivés sont substituables l'un à l'autre *salva veritate*. Le principe de substitution des identiques est un des deux "tests" usuellement retenus pour décider si un énoncé est ou non extensionnel. L'autre, le test de la *généralisation existentielle*, est beaucoup plus important pour notre propos et on s'y arrêtera plus longtemps. Avec ce second test d'extensionnalité, il va être question d'existence et d'être. Par conséquent, nous allons rencontrer certains problèmes qui nous installeront plus directement sur le terrain de l'interrogation métaphysique. Ce second test nous servira également de base pour élaborer ce que j'appellerai un *concept critique de l'être*. Concept critique de l'être qui est celui de Kant comme celui de Husserl. Je tâcherai enfin de montrer en quel sens ce concept critique de l'être définit, au niveau le plus fondamental, l'entreprise critique au sens large, et pourquoi il marque aussi une différence principielle et irréductible entre l'ontologie critique de Husserl et les ontologies réalistes contemporaines.

Ce qu'on appelle généralisation existentielle (l'expression vient de Russell) est simplement la règle suivante:

(... *a*...)

E& *x* (... *x*...)

où *a* est une constante extra-logique — ce qu'on nomme usuellement un nom propre. Cette règle est triviale si on admet la définition du nom propre de Frege et de Russell. Pour ces derniers, un nom propre se définit comme un "nom d'objet", comme un signe qui dénote immédiatement un objet, quelque chose d'existant. Je peux donc toujours inférer une existence d'un nom propre. Par exemple, s'il est vrai que *a* possède telle propriété, alors il est vrai aussi

qu'il existe au moins un objet qui possède cette propriété. Jusque-là, on ne rencontre aucune difficulté particulière. Mais justement tout le problème est que cette règle n'est pas valable dans tous les cas, qu'il y a des contre-exemples et que les énoncés noématiques sont très souvent de tels contre-exemples. L'analyse noématique contredit très souvent la règle de généralisation existentielle. Ainsi on procédera comme plus haut: la généralisation existentielle est un test pour l'extensionnalité, au sens où tout énoncé qui fournit un contre-exemple à la règle de généralisation existentielle est dit non extensionnel, ou intensionnel avec *s*. On pourrait multiplier à l'infini les exemples d'énoncés noématiques qui échouent au test de généralisation existentielle. Ainsi <Pierre part à la recherche du Saint Graal> n'implique pas <il existe au moins un objet que recherche Paul>, <Paul croit que le Père Noël habite le Pôle Nord> n'implique pas <il existe au moins un objet dont Paul croit qu'il habite au Pôle Nord>, etc. Un exemple particulièrement éclairant est ici l'énoncé de Mill "Pégase est une fiction des poètes", auquel j'ai déjà fait allusion précédemment. Cet énoncé échoue manifestement au test de généralisation existentielle: je ne peux en inférer qu'il existe au moins un objet qui est une fiction des poètes. Or cet énoncé est très clairement aussi un énoncé noématique. Le nom "Pégase" ne désigne pas, ici, un objet, mais il correspond à un contenu intentionnel, à savoir au contenu intentionnel des actes d'imagination des poètes. On pourrait dire, en définitive, que "Pégase est une fiction des poètes" est une formulation ambiguë, qui signifie en réalité: les poètes imaginent Pégase. Ce dernier énoncé est un énoncé noématique où on peut dégager de nouveau une partie réelle "les poètes imaginent" et une partie intentionnelle "Pégase". C'est Brentano qui, le premier, a saisi ce fait dans toute son ampleur. Il faut se rappeler que Mill se servait de cet énoncé comme d'une objection contre la thèse brentanienne de la réductibilité de tout jugement au jugement d'existence, qui est évidemment directement apparentée à la règle de généralisation existentielle. Voici, disait essentiellement Mill, un exemple de jugement irréductible à un jugement d'existence: en affirmant que Pégase est une fiction des poètes, je n'affirme pas pour autant que Pégase existe. Ce que j'ai expliqué plus haut est substantiellement la réponse de Brentano.

Trois remarques importantes avant de tenter de tirer au clair la signification profonde de cette situation. D'abord il ne faudrait pas croire que tous les énoncés qui échouent au test de la substitution des identiques échouent aussi au test de la généralisation existentielle. L'énoncé "Pierre sait que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI", par exemple, échoue au test de la substitution mais passe sans problèmes le test de la généralisation existentielle. C'est le cas de nombreux énoncés formés avec des verbes comme "savoir que", "croire avec raison que", "prouver que", etc. Ensuite, on peut encore se demander si tous les énoncés noématiques

(intentionnels avec *t*) sont aussi intensionnels avec *s*. A cette question je répondrai sans hésiter par l'affirmative, mais c'est là seulement une conséquence triviale de la définition même du noème et de l'énoncé noématique. Enfin, on peut aussi se demander jusqu'où doit s'étendre notre concept de l'intensionnalité avec *s*. Par exemple, doit-on considérer l'énoncé "chat" a quatre lettres" comme intensionnel, par opposition à l'énoncé "le chat a quatre pattes"? On peut régler facilement ce genre de cas, semble-t-il, en disant que "chat" a quatre lettres" est une expression simplement ambiguë qui signifie plus précisément que le mot "chat" a quatre lettres. C'est apparemment suffisant et théoriquement plus économique. L'énoncé présenterait ainsi quelque chose comme une *opacité*, mais sans que celle-ci doive être reliée en quelque manière à un caractère d'intensionnalité: l'ambiguïté du mot "chat" dans les deux énoncés cités ne serait pas analogue, par exemple, à l'ambiguïté de "chien" dans l'énoncé intensionnel "Jean imagine un chien" et l'énoncé extensionnel "Jean nourrit un chien". Mais on a aussi objecté que l'ambiguïté de "chat" et de "'chat'" vient du fait que le second est investi d'une signification. Il semble que l'opacité de "'chat'" révèle bien la présence d'une intention de signification et, par suite, du "mental". Si on décide de caractériser malgré tout de tels exemples comme intensionnels, on ne risque donc pas nécessairement de perdre le lien entre intentionnalité avec *t* et intensionnalité avec *s*.

Ce qui est intéressant ici, c'est de voir pourquoi l'intentionnel avec *t* doit être aussi intensionnel avec *s*, et ce que cela implique au niveau le plus fondamental. Pour clarifier cette question, partons de nouveau d'un exemple, mettons l'énoncé "Paul imagine Pégase". Cet énoncé, qui est manifestement intentionnel avec *t*, est aussi, tout aussi manifestement, un énoncé intensionnel avec *s*: il n'implique pas l'existence d'un objet au moins que Paul imagine. Qu'est-ce que cela signifie? On rejoint ici une série de constatations déjà faites précédemment. "Paul imagine Pégase" *semble* un énoncé relationnel, semble exprimer une relation entre Paul et Pégase, mais justement cette relation est seulement un semblant, une relation simplement phénoménale ou encore un phénomène de relation. En réalité, c'est-à-dire "à proprement parler", l'énoncé n'exprime pas une relation, mais une propriété. C'est-à-dire que "Pégase" ne dénote pas un objet (existant) qui serait en relation avec Paul. Pégase n'existe tout simplement pas, le nom "Pégase" ne dénote rien du tout, et c'est pourquoi la règle de généralisation existentielle ne fonctionne plus ici. Il n'existe pas de Pégase et il n'existe pas non plus, *à plus forte raison*, de relation entre Paul et Pégase. C'est là, semble-t-il, le sens profond de l'échec de l'énoncé au test de généralisation existentielle. Ordinairement, dira-t-on, les noms propres dénotent des objets et on peut donc en inférer des existences par généralisation existentielle. Mais ce n'est pas le cas ici. On pourrait croire que "Pégase" dénote un objet, que l'énoncé

"Paul imagine Pégase" exprime donc une relation entre Paul et Pégase, mais il n'en est rien. Autrement dit, si les énoncés noématiques échouent au test de la généralisation existentielle, c'est précisément parce qu'ils sont noématiques — et que le noème n'est rien "en dehors" du vécu. Quand je profère un énoncé tel que "Paul imagine Pégase", en réalité je ne parle de rien d'autre que ce qui se passe "dans la tête" de Paul, dans la pure immanence de la conscience. On parle donc exclusivement d'une propriété de la conscience. John Searle explique très bien ce point dans son dernier ouvrage. Se demandant pourquoi les énoncés intentionnels avec *t* sont souvent aussi des énoncés intensionnels avec *s*, il dit ceci: "La vérité ou la fausseté de tels énoncés ne dépend pas du fait que les choses sont telles ou telles dans le monde réel tel qu'il est représenté par les états intentionnels originels, mais elle dépend du fait que les choses sont telles ou telles dans le monde des représentations tel qu'il existe dans les esprits des agents dont on est en train de se représenter les états intentionnels. Ainsi, quand je dis que César a traversé le Rubicon, je parle directement de César et du Rubicon. Mais quand je dis que Brutus croyait que César avait traversé le Rubicon, je parle de Brutus et de ce qui se passe dans sa tête. La vérité de ce que je dis ne dépend pas du monde réel de César et du Rubicon, mais de ce qui est dans la tête de Brutus qui se représente César et le Rubicon. (...) Le fait que l'énoncé intensionnel avec *s* est une représentation de représentation explique son intensionnalité." (J. Searle [2004]: p. 177.) Cette dernière conception — qui est commune à Husserl après 1907 et à Searle, et qui est celle que je défends expressément ici — a suscité de nombreuses controverses. C'est là toute la querelle entre internalistes et externalistes en philosophie de l'esprit, qui d'ailleurs n'est pas sans rappeler les polémiques entre réalistes et anti-réalistes en métaphysique. La conception que je viens de développer est la conception typiquement internaliste. Elle tend naturellement plutôt vers l'anti-réalisme, mais sans pour autant être nécessairement idéaliste. Pour le dire très sommairement, être internaliste, en philosophie de l'esprit, c'est par exemple soutenir que, dans l'énoncé "Paul imagine Pégase", le référent de "imagine Pégase" est strictement "dans la tête". A l'inverse, un externaliste dira qu'il est externe, mais sans devoir nécessairement supposer que Pégase est un objet comme le fait Meinong dans sa théorie de l'objet, qui est une forme extrême d'externalisme. La plupart des externalistes préfèrent parler de sens ou de significations transcendantes, au sens du "troisième royaume" de Frege. C'est la conception défendue par les partisans de l'interprétation "fregeenne" de la phénoménologie de Husserl.

Il y a évidemment quelque chose de paradoxal à affirmer qu'une théorie de l'objectivité en général, de l'être, réclame préalablement une théorie des actes psychiques dans lesquels de l'être est posé, ou encore que seul un détour par les actes psychiques permet de fonder une

ontologie de manière vraiment satisfaisante. Cela revient à dire que je ne peux acquérir un point de vue adéquat sur l'être qu'en me détournant du monde des choses hors de moi, c'est-à-dire de tout ce qui, au sens le plus immédiat et le moins discuté, "est". Tel est pourtant le sens de la fameuse thèse de Kant dans la *Dialectique transcendantale* suivant laquelle "l'être n'est pas un prédicat réel" (*Kritik der reinen Vernunft*, B 626), mais aussi, selon moi, le fondement même de l'entreprise critique dans son ensemble. D'après Kant, l'être n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire qu'il est un "prédicat logique". Cette opposition entre prédicats réels et prédicats logiques rappelle directement l'opposition entre vérités verbales et vérités réelles chez Locke, qui est elle-même une interprétation moderne de la distinction aristotélicienne entre *logos haplōs* et *logos logikōs* (ou *dialektikōs*). (L'adjectif *verbal* de Locke comme *logisch* chez Kant sont simplement deux traductions du grec *logikos*.) Comme les vérités verbales de Locke, les prédicats logiques de Kant sont logiques au sens où ils ne parlent pas du monde lui-même, où ils n'expriment pas des propriétés des choses elles-mêmes, mais où ils se rapportent aux *représentations* des choses. Ainsi, pour Kant, cela signifie aussi que, pour autant qu'il doit être compris au sens de la critique, l'être est un prédicat du même type que ceux qu'on emploie généralement en logique formelle. C'est un point très significatif parce que c'est ici que se joue, en définitive, le sort de toute ontologie du point de vue critique de Kant. En logique formelle, on ne rencontre que des prédicats logiques, au second degré, autrement dit des prédicats qui expriment non pas des propriétés des choses, mais des propriétés d'actes psychiques. C'est en ce sens que la logique formelle au sens de Kant n'est rien d'autre qu'une science du penser en général, c'est-à-dire quelque chose comme une psychologie assez éloignée de ce qu'on appelle aujourd'hui la logique formelle. Elle nous parle de représentations d'un certain genre, intellectuelles, mais jamais d'objets de représentations. Ceux-ci constituent, au sens de Kant, la matière des concepts, leur contenu, par opposition à leur forme (subjective) qui seule est prise en considération en logique formelle. L'être lui-même, en conséquence, acquiert un statut nouveau. La métaphysique dogmatique est insuffisante, précisément parce que l'existence est désormais quelque chose dont on prend connaissance en se détournant du monde et en réfléchissant sur ses propres représentations, c'est-à-dire par des jugements critiques. Je souhaite maintenant montrer en quoi cette intuition fondamentale de Kant — constitutive de l'entreprise critique dans son ensemble — est maintenue et renouvelée au XXe siècle par Husserl dans un contexte très différent, et pour résoudre des problèmes en apparence très différents. A mon sens, le prolongement husserlien de la conception critique de l'existence de Kant n'est rien d'autre que la théorie phénoménologique de l'intentionnalité défendue par Husserl après 1907 et déjà largement ébauchée par Brentano. Pour clarifier ce point, il est nécessaire de faire un bref

détour par une autre problématique qui a été très discutée au XIXe siècle et qui était, à cette époque, une voie d'accès privilégiée en vue d'aborder les questions relatives à la possibilité même d'une ontologie. Car telle est bien, en définitive, la question: comment faire de l'ontologie, de la métaphysique, après Kant? Cette problématique est celle des jugements d'existence. Elle va nous ramener directement à la question de la généralisation existentielle et donc à la question de l'intensionnalité avec *s* et à celle de l'intentionnalité avec *t*. L'emploi de jugements d'existence en métaphysique nous oblige à utiliser un langage intensionnel avec *s*, que les phénoménologues assimilent au langage intentionnel avec *t*, noématique, de la phénoménologie transcendantale. Or cette assimilation est elle-même un prolongement de la conception kantienne de l'existence: quand j'attribue le prédicat "existe", je parle en réalité de représentations et non d'objets représentés. Evidemment, c'était déjà le jugement d'existence qui était l'enjeu des analyses de Kant auxquelles on vient de faire allusion. Le prédicat d'existence étudié par Kant est ce qui s'attribue à un sujet dans un jugement d'existence. Par ailleurs on peut penser que ce problème est un cas particulier d'un problème plus général, celui des modalités, ou encore que l'existence est un cas particulier de modalité ontologique à côté de "possible", "nécessaire", "probable", etc. Kant voit les choses de cette manière, l'existence dont il parle n'étant pas différente de la catégorie de modalité "effectivité". Ce fait est très éclairant, ne serait-ce que parce qu'il représente au moins une explication possible permettant de comprendre pourquoi des énoncés modaux sont intensionnels avec *s*. Il est fréquent que la règle de généralisation existentielle soit prise en défaut dans le cas d'énoncés modaux. Par exemple, "il est très douteux que Pégase soit derrière la porte" n'implique pas qu'il existe au moins un objet dont il est très douteux qu'il soit derrière la porte. On se sort alors de cette difficulté en disant que les expressions modales reflètent des appréciations subjectives indépendantes du contenu intentionné lui-même, c'est-à-dire des caractères qualitatifs qu'on peut faire varier sans altérer l'*intantum* de l'acte. Je voudrais montrer ici que le problème de l'intensionnalité avec *s* des langages modaux n'est pas un problème différent de celui déjà rencontré plus haut au sujet du prédicat (ou du jugement) d'existence.

Les propositions existentielles soulèvent d'innombrables difficultés, dont très peu sont réellement en voie d'être résolues à l'heure actuelle. Je me bornerai ici aux difficultés les plus fondamentales et les plus significatives pour notre propos. Par là, nous ne ferons en réalité, comme je tâcherai de le montrer, que reformuler autrement certaines questions que nous avons déjà rencontrées chez Kant. Une première caractéristique des jugements d'existence qui a beaucoup intrigué les logiciens et les psychologues de la seconde moitié du XIXe siècle est leur "simplicité". Le jugement d'existence, en effet, ne semble pas réductible à la forme

prédicative <S est p >, il est apparemment quelque chose de simple par comparaison avec les jugements prédicatifs. Car le prédicat semble faire défaut, la proposition existentielle semble une "proposition sans prédicat" (*prädikatloser Satz*). C'était là quelque chose de préoccupant, parce que le jugement d'existence semblait dès lors contredire la conception généralement répandue, selon laquelle le jugement est soit de la forme <S est p >, soit un complexe formé de jugements de la forme <S est p >. Naturellement, cette idée est par ailleurs une conséquence directe de la conception kantienne de l'existence. Il y a eu, après Kant, un large consensus autour de l'idée que l'être n'était pas un prédicat réel, une "détermination" de la chose. Si l'être n'est pas un prédicat proprement dit, s'il n'est pas réellement un prédicat, alors le jugement d'existence n'a pas de prédicat proprement dit et sa forme n'est pas la forme prédicative <S est p >. Il est donc, dit Brentano, un *jugement simple* au sens où il paraît contenir seulement un sujet.

La même idée est à la base de la théorie du jugement de Brentano. Je vais maintenant dire un mot de la conception brentanienne du jugement d'existence, pour montrer ensuite que c'est en partie en réaction contre elle que Husserl a élaboré sa propre conception phénoménologique de l'objectivité et de l'existence. L'opposition de Husserl et de Brentano ne doit pas être exagérée sur ce point, et il ne faut pas non plus négliger ce qui, chez Brentano, vient de la conception usuelle héritée de Kant. Brentano ne s'intéresse pas seulement à la structure propositionnelle, mais aussi et d'abord — en tant que psychologue — à la manière dont des formes propositionnelles se constituent dans des actes psychiques. Ses recherches sur le jugement l'ont conduit notamment à deux thèses fondamentales, sur lesquelles repose sa théorie du jugement dans son ensemble. D'abord, *tout acte psychique est soit une représentation, soit un acte fondé dans une ou plusieurs représentations*. Comme les jugements sont pour Brentano des actes psychiques essentiellement distincts des représentations, cela implique que *tout jugement est fondé dans une ou plusieurs représentations*. Ensuite, Brentano affirme aussi que *tout jugement est soit un jugement d'existence, soit un jugement composé de jugements d'existence*. Prenons un exemple simple, le jugement "Socrate est assis". D'après Brentano, tout commence avec une représentation: je perçois Socrate, je vois Socrate qui est assis. Cette perception pourrait aussi être une illusion. Il se pourrait que Socrate soit en réalité debout, ou même qu'il n'existe pas du tout, mais pour le moment je ne me prononce pas encore sur la validité de ma perception. La représentation est pour ainsi dire *neutre* à l'égard de questions comme celles de la vérité et de l'existence. Mais ensuite, poursuit Brentano, c'est précisément le jugement qui me permet de valider ou d'invalider la représentation, de prendre position et de décider si la représentation est ou non

une illusion. Tout jugement se présente sous la forme d'une approbation ou d'un rejet affectant une ou plusieurs représentations. Juger, ce n'est en soi rien d'autre qu'approuver ou rejeter une ou plusieurs représentations. Il y a dans le jugement une bipolarité qu'on ne trouve pas dans la représentation. Sur cette base, on devine quelle devra être la *forme primitive* du jugement, la forme de jugement la plus simple, à partir de laquelle on peut construire tous les autres jugements. Le jugement le plus simple imaginable est tout simplement le jugement de la forme: représentation simple + approbation, ou: représentation simple + rejet. Ainsi Brentano estimait que tout jugement pouvait être ramené à la forme A+ ou A-, où A désigne une représentation et où + et - indiquent l'approbation ou le rejet. Or, selon lui, ce jugement simple A+ ou A- n'est rien d'autre que le jugement d'existence ou d'inexistence. Approuver simplement la représentation "Socrate", c'est juger que Socrate existe. En conclusion: les jugements d'existence sont les jugements simples, les plus simples. Ce sont les éléments à partir desquels on fabrique tous les autres jugements. D'où on peut inférer la seconde thèse citée: tout jugement est soit un jugement d'existence, soit un jugement réductible à plusieurs jugements d'existence. Ainsi notre exemple "Socrate est assis" est en réalité un jugement composé des deux jugements d'existence "Socrate existe" et "Socrate-assis existe".

En métaphysique, il est question de tout ce qui existe, de l'être en général. Mais une métaphysique phénoménologique serait une métaphysique d'un style très particulier, justement dans la mesure où elle reposerait nécessairement sur un concept d'existence très particulier. Le mot "existence" n'a pas le même sens en phénoménologie que dans la métaphysique dogmatique, dans les sciences "naïves". Ce mot a désormais une signification intentionnelle, phénoménologico-constitutive et non plus simplement ontique. Or, la conception husserlienne est dans une certaine mesure la conséquence de sa critique de la conception brentanienne du jugement d'existence. Ce qui suffit déjà pour montrer que les implications métaphysiques de cette critique sont fondamentales. Voyons maintenant la solution de Husserl au problème des jugements d'existence, et en quoi elle s'apparente à celle de Kant. Je ne m'attarderai pas sur cette solution, que j'ai commentée en détail ailleurs (voir D. Seron [2003], § 24). L'essentiel de son argumentation se trouve au § 40 de ses leçons de logique de 1917-1918 (*Hua XXX*). Ce qui gêne profondément Husserl dans les analyses de Brentano, c'est qu'elles lui semblent reposer sur une confusion. Il y a, au fond de la théorie du jugement de Brentano, une erreur *logique* fondamentale, qui consiste à confondre le nom et la proposition. Brentano confond deux choses qui correspondent en réalité à deux catégories logiques essentiellement différentes. En clair, Husserl peut certes admettre que, dans le jugement "Socrate est assis", le nom "Socrate" engage déjà une existence, qu'il est un nom

"*positionnel*". Quand j'affirme que Socrate est assis, je vise déjà Socrate avec l'indice de l'existence, comme existant. Mais, ajoute Husserl, cela n'implique nullement que le nom "Socrate" serait en réalité déjà un jugement, à savoir un jugement d'existence entrant dans la composition d'un jugement complexe "Socrate est assis". "Socrate" est un nom, une représentation simple par opposition aux complexes propositionnels, et il reste un nom même s'il est par ailleurs affecté d'une position d'existence. Même quand ils sont déjà positionnels, quand ils engagent déjà une existence, les noms propres comme "Socrate" ne sont pas pour autant des jugements. C'est là une leçon centrale de la *Ve Recherche logique*: la qualité d'acte est indépendante du caractère simple ou complexe de la matière intentionnelle, et des actes nominaux (simples) positionnels sont donc possibles. Dès lors Husserl poursuit son raisonnement dans la même direction. Qu'advient-il des jugements d'existence? Il faut maintenant reprendre le travail sur de nouvelles bases, et reconsidérer le problème des jugements d'existence indépendamment de Brentano. Husserl se pose une première question: ne pourrait-on pas dire, au bout du compte, que le jugement "A existe" se ramène au jugement "A est quelque chose"? A première vue, c'est du pareil au même. Dire que ce stylo existe, cela revient à dire qu'il est quelque chose, qu'il n'est pas rien du tout. Et inversement, dire que Pégase n'existe pas, c'est dire qu'il n'est rien du tout, qu'il n'est pas quelque chose. Mais Husserl estime à raison que cette manière de voir est insatisfaisante. Elle n'est pas tenable simplement parce que "Socrate est quelque chose" a tout l'air d'une simple tautologie, tandis que ce n'est manifestement pas le cas de "Socrate existe". A la différence des jugements de la forme "A est quelque chose", les jugements d'existence *stricto sensu* ne peuvent être des tautologies. Le problème auquel se heurte ici Husserl est donc le même problème auquel était confronté Kant dans la *Dialectique transcendantale*: bien que l'être ne soit pas un prédicat réel, un prédicat qui ajoute quelque chose au concept de la chose, les jugements d'existence ne peuvent pas être des jugements analytiques. (On pourrait citer un grand nombre d'autres auteurs qui se sont heurtés à cette difficulté. Cf. par exemple B. Russell (1993), chap. 18.) Ils doivent être synthétiques, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir les nier sans contradiction. Comment Husserl résout-il cette difficulté? Il commence par se tourner vers une solution de type kantien. Ou plus exactement, il se tourne vers la solution de Bolzano au § 142 de la *Wissenschaftslehre*, qu'il interprète, assurément en forçant les choses, en un sens kantien. La solution de Bolzano consistait à dire que, dans un énoncé comme "Socrate existe", le prédicat existentiel n'exprime pas une propriété de Socrate, mais bien une propriété *de second degré*, à savoir une propriété de la représentation "Socrate". L'énoncé "Socrate existe" veut dire en réalité: la représentation "Socrate" est *objective*, elle a un objet. C'est ce qui permet à Bolzano d'affirmer par ailleurs que toutes les propositions sont de forme catégorique <S

est p >. Le prédicat existentiel est bien un prédicat et le jugement d'existence n'est pas, comme le pensera plus tard Brentano, une exception au schéma catégorique. Husserl approuve partiellement Bolzano, reconnaissant avec celui-ci que toute proposition est de forme catégorique et que les jugements d'existence concernent, en un certain sens, les représentations et non les objets de représentations. Cependant, il corrige Bolzano sur un point essentiel. D'après lui, le fait que le jugement d'existence concerne assurément la représentation n'implique pas qu'il soit un jugement *sur* la représentation. Les deux jugements "Socrate existe" et "la représentation 'Socrate' est objective" sont certes équivalents, mais ils ne sont pas du tout synonymes. Ils correspondent, dit Husserl, à deux *attitudes* différentes. En réalité, quand je dis "Socrate existe", je ne parle pas tout à fait de ma représentation de Socrate, mais je parle du *noème* "Socrate", c'est-à-dire du noème de ma représentation de Socrate. Il s'agit donc bien de deux attitudes différentes, au sens où cette différence n'est rien d'autre que la différence entre contenu réel et contenu intentionnel de l'acte psychique, entre l'analyse noético-hylétique et l'analyse noématique. Le prédicat d'existence n'exprime pas, comme le pensait Kant, une propriété réelle de l'acte réel, mais une propriété intentionnelle de l'acte réel — ce qui n'est pas du tout la même chose! C'est par ce moyen que Husserl vient à bout des difficultés mentionnées antérieurement. "Socrate existe" n'est pas tautologique pour autant que, si le nom "Socrate" indique un noème, il ne renferme alors aucune décision sur l'existence ou l'inexistence de Socrate. En attribuant à un acte un noème, on ne le rapporte évidemment pas pour autant à un objet existant, car les représentations sans objets possèdent elles aussi un noème.

De manière quelque peu sommaire, on peut voir dans l'interprétation noématique des jugements d'existence défendue par Husserl quelque chose comme une voie moyenne entre Kant, qui voit dans le prédicat d'existence un prédicat logique, c'est-à-dire l'expression d'une *propriété de la représentation psychique*, et Frege, pour qui l'existence est une propriété logique, "au second degré", c'est-à-dire une *propriété d'un concept*. La conception husserlienne de l'existence est certainement, en un sens, kantienne: pour Husserl comme pour Kant, l'énoncé existentiel parle en réalité d'actes psychiques et non d'objets du monde. Mais la même conception de Husserl est aussi, en un autre sens, une conception anti-kantienne, à savoir une conception antipsychologiste qui se rapprocherait plutôt, sur ce point, de celle de Frege: l'existence n'est pas une propriété affectant le vécu réel, le contenu réel de l'acte psychique, mais une propriété affectant le contenu intentionnel (le "sens") de l'acte psychique. Dans cette optique, il est correct d'opposer la conception *psychologique* de l'existence de Kant à une conception *sémantique* ou (au sens très large où Husserl pouvait également parler d'une

logique transcendantale) *logique* de l'existence défendue par Frege comme par Husserl. Il y a assurément une part de vérité dans cette manière de voir. Une telle opposition reste néanmoins superficielle, aussi longtemps qu'on ne voit pas que la conception de Husserl est encore, à certains égards, "psychologique", à savoir dans la mesure où la sémantique husserlienne est intégralement internaliste, et où ce sens intentionnel qui se voit attribuer l'existence dans des énoncés existentiels est en réalité toujours un sens *purement immanent* à la conscience. C'est pourquoi il est tout aussi correct, en définitive, d'opposer Husserl et Kant à Frege sur la question de l'existence.

Par son interprétation des jugements d'existence, Husserl se situe dans le sillage de Kant et de son "concept critique de l'être". Mais en même temps il innove profondément par rapport à Kant, dans la mesure où il propose une interprétation *sémantique*, c'est-à-dire intentionnelle ou phénoménologico-constitutive de l'existence. L'être n'est pas une propriété de l'acte psychique réel, mais une propriété affectant le contenu intentionnel de l'acte. L'existence de Socrate signifie ainsi que le noème "Socrate" apparaît avec l'indice de l'existence. Tout se passe, chez Husserl, comme si les jugements d'existence procédaient fondamentalement d'un autre registre langagier — non pas du *registre ontique* de l'attitude naïve où "Socrate" engage déjà une existence et où "Socrate existe" est donc tautologique, mais du *registre intentionnel* de l'attitude phénoménologique, c'est-à-dire de ce qu'on pourrait appeler un langage noématique, intentionnel, ou phénoménologico-transcendantal. Je pense pour ma part — en m'écartant cette fois de Husserl ou en tout cas de la lettre husserlienne — que ces caractérisations doivent être comprises au sens fort. D'abord, ce caractère intentionnel avec *t* de l'existence doit servir de fondement pour toute métaphysique phénoménologique. Ensuite, ce langage intentionnel avec *t* que Husserl sollicite en vue de régler le problème des jugements d'existence est selon moi aussi, nécessairement, un langage intensionnel avec *s*. L'idée est la suivante. Supposons un instant que les propositions existentielles n'appartiennent pas au langage intensionnel avec *s*, et qu'elles soient donc extensionnelles. Elles doivent donc passer avec succès les deux tests d'extensionnalité cités plus haut. Reprenons maintenant l'exemple <Socrate existe>, que par commodité nous formaliserons au moyen de la notation:

$$E \& x (x = a)$$

où "*a*" est une abréviation pour "Socrate". Il est facile de montrer, à partir de cette notation, que si cette proposition est extensionnelle, alors elle est redondante. Il suffit de lui faire passer les deux tests d'extensionnalité, en faisant en sorte qu'elle les passe avec succès. Nous opérons

d'abord une généralisation existentielle, en remplaçant toutes les constantes extra-logiques par des variables liées de manière à obtenir:

$$\text{E}x \text{E}y (x = y)$$

Mais ensuite, comme on suppose que le principe de substitution des identiques est ici d'application, nous pouvons remplacer x par y . Le résultat est la proposition:

$$\text{E}x (x = x)$$

qui est redondant.

Sur cette base, on raisonne donc de la manière suivante. On vient de montrer que si la proposition <Socrate existe> est extensionnelle, alors elle est redondante. Mais nous affirmons par ailleurs, après Kant, qu'aucune proposition existentielle n'est redondante, et donc que la proposition <Socrate existe> n'est pas redondante. D'où il suit que <Socrate existe> n'appartient pas au langage extensionnel, mais au langage intensionnel. Il est plausible, selon moi, qu'il en est de même de toutes les propositions existentielles. La signification de telles constatations est loin d'être claire, et plusieurs aspects importants nécessiteraient ici une discussion approfondie. L'échec au test d'extensionnalité, à lui seul, ne veut pas dire grand-chose. L'essentiel est de comprendre ce que signifie, ici, échouer et réussir, et pourquoi certaines propositions échouent aux tests d'extensionnalité là où d'autres les passent avec succès. De même, on peut se demander si tous les phénomènes d'opacité doivent être rangés sous la même rubrique, et en particulier si l'opacité des propositions existentielles serait de même nature que l'opacité modale ou doxique. Ces questions peuvent recevoir des réponses très différentes. C'est ici, en particulier, qu'apparaît l'alternative de l'internalisme et de l'externalisme, ou plus spécialement l'alternative entre une interprétation internaliste et une interprétation externaliste de l'existence. D'un côté, nous aurons des conceptions de style kantien, où le prédicat d'existence exprime une propriété d'actes psychiques. De l'autre, nous aurons des conceptions suivant lesquelles il exprime une propriété d'objets transcendants, par exemple une propriété de concepts transcendants. On a déjà eu l'occasion de voir que cette antinomie n'est qu'apparente, et qu'il existe en réalité un grand nombre de solutions intermédiaires possibles. Ainsi la conception husserlienne de l'existence nous est apparue plus haut comme un *medius terminus* entre une position internaliste de style kantien et une position externaliste de style fregéen.

La prétention de la phénoménologie husserlienne à l'"*absolu*" est souvent mal comprise. Il est fréquent qu'on la comprenne approximativement au sens d'une prise de position péremptoire et dogmatique en faveur d'un *fundamentum inconcussum* qu'il ne serait plus possible de mettre en question, ou bien comme si le mot "absolu" désignait, assez confusément, une sorte de quintessence plus "fondamentale", plus "originale", etc. En réalité, cette absoluité phénoménologique signifie simplement ceci. D'un côté, il est vrai que le travail du phénoménologue consiste, pour une part importante, à tirer au clair des vérités ou des connaissances "relatives", dans la mesure où le phénoménologue s'intéresse à ce qui *apparaît* vrai, existant, etc., à *une conscience*, et où ces mots doivent dès lors très souvent, en phénoménologie, être compris *en un sens impropre*. Mais d'un autre côté, l'activité phénoménologique n'en a pas moins pour télos (comme toute autre activité scientifique) l'énonciation de connaissances *proprement dites*, c'est-à-dire de propositions vraies "en soi", vraies *absolument parlant*. Il faudrait d'ailleurs commencer par dire qu'à proprement parler, la vérité et l'existence sont toujours, par définition, la vérité absolue et l'existence absolue. Ce qui "existe" pour moi mais n'existe pas absolument, n'existe tout simplement pas. Ce qui est vrai pour moi mais n'est pas vrai absolument n'est pas vrai du tout.

Les éléments rassemblés jusqu'ici nous permettent de discerner plus précisément ce que doit être l'attitude critique en métaphysique. Mais ils nous conduisent aussi, indirectement, à une autre problématique étroitement apparentée, semble-t-il, à celle du criticisme: celle de l'idéalisme. J'ai utilisé le terme d'idéalisme plus haut, en connexion avec les termes d'internalisme et de criticisme. La question qui se pose est maintenant la suivante: le concept critique de l'être décrit plus haut est-il un concept *idéaliste* de l'être? Ou encore: la conception de la tâche de la métaphysique que j'ai exposée impliquerait-elle, dans un sens ou dans un autre, un quelconque idéalisme? C'est évidemment une question dont il n'est pas possible de faire l'économie, ne serait-ce que parce que cette conception critique de l'existence et de la métaphysique a été développée principalement par Kant et par Husserl, qui ont tous deux professé un idéalisme transcendantal. Dans la suite, je nuancerai fortement l'idée d'un lien étroit et essentiel entre idéalisme et criticisme. J'essaierai de montrer que le point de vue critique n'implique un idéalisme qu'à certaines conditions et en un sens bien précis du mot "idéalisme". Nous verrons ainsi que la thèse de Kant sur l'être — la thèse "l'être n'est pas un prédicat réel" dont j'ai dit qu'elle était au principe même de l'entreprise critique — n'implique pas forcément un idéalisme, et qu'il en existe des interprétations réalistes. Avant de se poser ces questions, il faut évidemment commencer par définir ce qu'on entend par idéalisme. Nous avons naturellement en vue, ici, le concept "moderne" ou kantien d'idéalisme. Sur ce point, il

faut d'abord remarquer que Kant qualifiait sa doctrine d'idéaliste au sens des *ideas* de l'empirisme britannique. Son idéalisme est un idéalisme de la représentation, et on pourrait aussi traduire le terme, chez Kant, par "représentationalisme". La notion kantienne d'idéalisme doit par ailleurs se comprendre en relation étroite avec la théorie kantienne de la représentation. Cette dernière, qui est, pour l'essentiel, héritée des empiristes britanniques, est avant toutes choses une théorie *causaliste* de la représentation. Elle repose tout entière sur un modèle causaliste de la représentation qui est d'ailleurs classique, remontant au moins au *De Anima* d'Aristote. L'idée centrale, ici, est que les représentations sont causées par quelque chose, qu'elles sont toujours des effets des objets. C'est là une conception typiquement naturaliste de la conscience, à laquelle Husserl s'opposera vigoureusement. D'après Kant, des représentations sont "produites" activement du fait que quelque chose "affecte" le sens "passif". Tous ces termes appartiennent au vocabulaire classique de la causalité. Or, poursuit Kant, une telle cause de la représentation peut certes être une *cause externe*, une "chose hors de moi", mais elle peut aussi être une *cause interne*. Quand je regarde le stylo, quand j'ai une représentation visuelle du stylo, le cas le plus simple est celui où il existe effectivement devant moi un stylo, qui cause ma représentation du stylo. Mais il se peut aussi que le stylo n'existe pas, que ce soit une illusion, par exemple une hallucination. Qu'arrive-t-il alors? D'après Kant, ce n'est pas là un contre-exemple. La représentation doit encore avoir une cause, même dans les cas où elle est sans objet. Cependant, puisque aucun objet externe ne correspond à ma représentation, que la cause de ma représentation n'est pas quelque chose hors de moi, une cause externe, cette cause doit donc être une cause interne. Dans ce second cas, ce n'est plus la chose hors de moi, mais c'est *moi-même* — c'est-à-dire l'ego, le "je pense", l'entendement — qui affecte ma sensibilité en y produisant des représentations. Selon Kant, qui en cela s'oppose aux empiristes britanniques, ce cas de figure est celui des représentations de l'imagination ainsi que des représentations de l'entendement, c'est-à-dire des concepts. L'imagination est "productive", l'entendement est actif ou "spontané", au sens où l'un et l'autre sont des facultés qui causent des représentations. C'est ce que Kant appelle très généralement *l'auto-affection*: j'affecte moi-même mon propre sens (interne) en y causant des représentations. Par exemple j'imagine Pégase, c'est-à-dire que je produis l'image de Pégase dans le sens, ou encore je pense un jugement en pensant successivement (c'est-à-dire dans le sens) un concept sujet puis un concept prédicat.

Jusque-là, la doctrine kantienne n'a rien d'idéaliste. Mais Kant y ajoutait un corollaire, de style cartésien, qui le mettait définitivement sur la voie d'un idéalisme. Il estimait d'abord que l'ego, l'entendement, immédiatement, n'a jamais affaire qu'à des représentations subjectives. La

pensée, qui est pour Kant l'unique activité de l'ego, ne consiste jamais à penser des objets. Penser, c'est toujours penser des représentations subjectives. Ma sensibilité est ainsi comme un écran entre moi et le monde, où se donnent des représentations, des "apparitions" (*Erscheinungen*). Il y a donc deux moments distincts. D'une part, quelque chose affecte le sens et engendre des représentations. D'autre part, je pense mes représentations. Bref, j'ai exclusivement affaire à des représentations, à du subjectif, et je ne peux jamais être tout à fait sûr qu'il y a quelque chose derrière, qu'il existe un objet (externe) qui cause ma représentation. Je ne peux pas être absolument certain que ma représentation correspond à quelque chose dans la réalité, qui lui procure une "réalité objective". Pourquoi? La réponse découle directement de la conception causaliste de la représentation de Kant. Si toutes mes représentations avaient une cause externe, je pourrais évidemment inférer l'existence du stylo à partir de ma représentation du stylo. Mais en réalité, la cause de ma représentation peut aussi être simplement interne, ma représentation peut être, au sens le plus propre des termes, un produit de mon imagination. L'existence d'un objet externe déterminé qui cause ma représentation, par exemple d'un stylo correspondant à ma représentation du stylo, est donc nécessairement incertaine, problématique. (Cette problématique de l'objet déterminé de ma représentation n'est pas le moins du monde contredite par la "Réfutation de l'idéalisme" (*Kritik der reinen Vernunft*, B 274 ss.). Ce que Kant prouve — c'est-à-dire rend nécessaire et donc non problématique — dans ce passage n'est pas que toutes mes représentations seraient objectivement valides, mais seulement que, pour avoir des représentations, il faut qu'il existe au moins un objet hors de moi.) C'est justement dans ce contexte idéaliste que prend sens la thèse de Kant sur l'être: l'être n'est pas un prédicat réel. Ou plus justement, cette thèse de l'idéalité de l'être fonctionne, chez Kant, comme un principe idéaliste. Ce que Kant veut dire ici, c'est que les représentations elles-mêmes, fût-ce le concept de Dieu, ne nous permettent pas d'affirmer l'existence de leur corrélat objectif. Je n'ai jamais affaire qu'à des représentations et, à partir de ces représentations, je ne peux pas inférer immédiatement l'existence d'objets de représentation déterminés. Toutes les preuves ontologiques sont donc, par nature, incorrectes. Tel est, comme on sait, le fondement même de l'idéalisme transcendantal de Kant. La position défendue par Kant dans la *Critique de la raison pure* est idéaliste pour autant qu'elle a trait exclusivement à des *ideas*, à des représentations subjectives, mais elle est transcendantale pour autant que cette prise en considération des représentations permet de mettre au jour des lois déterminant la *possibilité* des objets des représentations. Ce que je peux déduire directement d'une représentation est toujours seulement la possibilité d'objets déterminés, et non leur existence effective. On perçoit mieux, maintenant, le lien entre le point de vue idéaliste et le point de vue critique, ainsi que le sens

de l'affirmation de Kant d'après laquelle l'être est un prédicat logique, un prédicat de second degré, dont j'ai supposé qu'elle était à la base de l'entreprise critique dans son ensemble. L'attitude critique a le sens d'une attitude de discrimination: je n'ai affaire qu'à des représentations subjectives et je dois maintenant décider quelles représentations sont objectivement valides, et quelles autres ne le sont pas. En d'autres termes, l'attitude critique est une attitude dans laquelle j'attribue des *valeurs*, par exemple la valeur "réalité objective", à certaines représentations et pas à d'autres. Affirmer que l'existence est un prédicat logique, cela revient à dire qu'elle est un *prédicat de valeur*, un prédicat de second degré, *réflexif*, qui ne s'attribue pas à des objets du monde mais, par exemple, à des propositions ou à des représentations. Ainsi, par un jugement d'existence, je ne fais rien d'autre qu'affirmer qu'une représentation donnée est objectivement valide. Par exemple, "ce stylo existe" signifie en réalité que la représentation "ce stylo" a un objet.

Sans doute, il existe de considérables différences entre cet idéalisme transcendantal de Kant et l'idéalisme phénoménologico-transcendantal de Husserl, mais le point de départ est à peu près semblable d'un côté et de l'autre. L'existence des objets transcendants, des "choses hors de moi" comme préfère dire Kant, est jugée problématique (c'est le terme même qu'emploient Kant comme Husserl dans *L'Idée de la phénoménologie*) et mise entre parenthèses. Du point de vue de la critique de la connaissance de Husserl, ce point de départ idéaliste signifie que les thèses d'existence transcendantales sont incertaines, et donc que les connaissances transcendantales, qui reposent nécessairement sur des thèses transcendantales, ne sont pas absolument fiables. Les différences entre Kant et Husserl sautent aux yeux. En particulier, ce qui "resterait", dans la perspective de Kant, une fois éliminée la chose transcendante, ce sont les représentations au sens d'actes psychiques réels, de ce qui se passe réellement dans le *Gemüt*. En est-il de même chez Husserl? Sans doute, celui-ci met pareillement entre parenthèses les objets du monde pour ne conserver que les représentations, les vécus. Mais d'après lui, justement, le vécu n'est pas seulement le vécu réel, les contenus psychiques réels que sont les données sensorielles et les intentions qui les animent. On trouve aussi dans le vécu — quoique en un tout autre sens de la préposition "dans" — des *contenus intentionnels*. Ce point suffit pour que l'idéalisme husserlien soit un idéalisme fondamentalement différent de l'idéalisme kantien. En un certain sens, il y a déjà, chez Kant, quelque chose comme un embryon d'idéalisme au sens de Husserl. L'idéalisme de Kant est un idéalisme *transcendantal*, précisément au sens il n'est pas seulement question de représentations, mais aussi des objets ou des "contenus" des représentations, considérés dans leur possibilité *a priori*. Mais la différence reste fondamentale. Kant estime que des lois transcendantales — c'est-à-dire des

lois qui déterminent *a priori* tout objet possible — peuvent être dérivées immédiatement, au moyen de ce que Kant intitule une "déduction métaphysique", des lois psychologiques (c'est-à-dire, dans sa terminologie, esthétiques ou logiques) déterminant des représentations réelles. C'est cette idée que Husserl stigmatisera comme *psychologiste*, lui substituant l'idée d'un parallélisme noético-noématique. Parce qu'il doit subsister une différence irréductible entre les contenus réels et les contenus intentionnels de la conscience, entre l'*intentio* et l'*intentum*, le passage de l'analyse noétique à l'analyse noématique, de la phénoménologie réelle à la phénoménologie transcendantale, ne peut jamais être un simple "changement de signes". C'est ce qu'affirmait très clairement Husserl au § 98 des *Idees I*: "On peut esquisser une morphologie générale et pure des noèmes, en face de laquelle se tiendrait, corrélativement, une morphologie générale et non moins pure des vécus noétiques concrets avec leurs composantes hylétiques et spécifiquement noétiques. Naturellement, ces deux morphologies ne se rapporteraient *nullement* l'une à l'autre, pour ainsi dire, comme si l'une était le reflet de l'autre, ou encore on ne passerait nullement de l'une à l'autre par un simple changement de signes (*Vorzeichenänderung*), par exemple de manière à substituer, à tout noème N, 'conscience de N'." (*Ideen I*, p. 206.)

En résumé, on appellera *attitude critique* cette attitude dans laquelle nous attribuons des *valeurs* — c'est-à-dire des "prédicats logiques", des prédicats de second degré comme l'être et son corrélat, la vérité — à des propositions, à des concepts, etc. L'attitude critique se définit donc par un double caractère évaluatif et (au sens le plus large) réflexif. Seulement, cette attitude critique reçoit chez Kant et chez Husserl une interprétation internaliste, ou plus exactement idéaliste. Il s'agit maintenant d'affirmer que ces entités qu'on doit évaluer critiqueusement, qu'on doit soumettre au "tribunal de la raison", sont des entités psychiques ou "internes", bref ce que nous appelons, au sens large, des représentations ou des vécus. De ce point de vue, l'existence et toutes les autres valeurs sont des prédicats logiques au sens où ils s'attribuent à des représentations ou à des vécus. Les valeurs s'attribuent à des phénomènes, et c'est pourquoi la critique de la connaissance doit s'accomplir sous la forme d'une phénoménologie. Pourtant, cette interprétation idéaliste n'est manifestement qu'une interprétation possible de la thèse de Kant sur l'être. On peut penser que celle-ci n'est essentiellement ni idéaliste, ni même "critique" au sens développé plus haut. Les prises de position récentes de Peter Simons sur les propositions existentielles sont particulièrement exemplaires à cet égard, puisqu'elles illustrent une tentative visant à défendre la même thèse dans un contexte globalement réaliste. Ainsi il n'est pas inutile, pour notre propos, de les commenter brièvement et d'en rappeler les principaux enjeux.

Simons se réapproprie la thèse de Kant dans un contexte bien précis. Sans d'ailleurs (comme on pouvait s'y attendre) citer Kant, il utilise cette thèse principalement comme un argument contre le factualisme d'Armstrong. Rappelons d'abord que la théorie des vérificateurs d'Armstrong repose sur deux grands principes au moins. Le premier de ces principes est que *toute vérité possède un vérificateur*, ou encore qu'à tout porteur de vérité (*truthbearer*), c'est-à-dire à toute proposition vraie, il est possible de faire correspondre un vérificateur (*truthmaker*). Cette idée est constitutive de ce qu'Armstrong dénomme le *maximalisme* en théorie des vérificateurs. Il est important de remarquer que ce maximalisme va plus loin que la théorie classique de la vérité-correspondance. Celle-ci, en effet, exige seulement que si une proposition quelconque possède un vérificateur, alors elle est vraie. On peut interpréter ainsi la fameuse thèse aristotélicienne suivant laquelle "c'est en raison du fait que la chose est ou n'est pas, que l'énoncé est dit être vrai ou faux" (*tō gar to pragma einai ē mē einai toutō kai ho logos alēthēs ē pseudēs einai legetai*) (*Categ.* V, 4 b 8 sv.). La thèse maximaliste, en revanche, n'exige pas seulement que toute proposition possédant un vérificateur soit vraie, mais aussi que toute proposition vraie possède un vérificateur. Le second principe défendu par Armstrong est l'hypothèse suivant laquelle *tout vérificateur* — c'est-à-dire tout item qui, du fait d'exister dans le monde, rend vraie la proposition — *est un état de choses* (*state of affairs*). Les états de choses ne sont rien d'autre que ce qu'on appelle aussi des *faits* (*facts*), par opposition aux *choses* (*things*). Par exemple /Médor ronge son os/ est un fait, mais Médor et son os sont des choses. Dans le même sens, Armstrong définit sa position comme un *factualisme*, par opposition aux "chosistes" (*thingists*) qui estiment plutôt que le monde se compose ultimement de choses. A quoi ressemble un état de choses plus précisément? Si l'état de choses n'est pas une chose, c'est justement au sens où la chose est seulement un constituant de l'état de choses. L'état de choses se présente, pour Armstrong, comme une combinaison de deux constituants, de deux moments différents au moins. Si nous prenons la forme la plus simple d'état de choses, on obtient alors la structure suivante: d'une part on a un "particulier" (*particular*), à savoir la chose abstraction faite de ses propriétés, et d'autre part on a un "universel" (*universal*), qui est une propriété ou une relation affectant le particulier. Cette opposition du particulier et de l'universel correspond dans notre terminologie, qui est pour l'essentiel celle de Husserl, à l'opposition de l'individuel et du général. Pour Armstrong comme d'ailleurs pour Husserl, ce qui est général, ou universel, c'est par définition ce qui peut se répéter à l'identique dans une multiplicité de particuliers, dont on dit alors qu'ils "exemplifient" (*instantiate*) le général. Naturellement, tous les métaphysiciens actuels ne défendent pas l'idée que les propriétés sont des universaux. Il existe un vaste courant, très diversifié, dont les représentants affirment au contraire que les propriétés sont des particuliers.

On emploie usuellement certains termes bien précis pour ces propriétés censées être particulières: *tropes*, *moments*, ou encore, d'un terme emprunté à Leibniz, *accidents individuels*. Ainsi on appelle généralement "théories des tropes" ces théories d'après lesquelles toutes les propriétés sont particulières. Armstrong se situe à l'opposé de ces théories des tropes — dont d'ailleurs, il faut le remarquer au passage, un partisan éminent est justement Simons. Il soutient qu'il existe des universaux, qui ne sont en fait rien d'autre que ces constituants des états de choses qu'on appelle propriétés et relations. En cela, Armstrong est réaliste au double sens où (par opposition aux nominalistes et aux conceptualistes) il affirme l'existence d'universaux et où (par opposition aux idéalistes) il affirme l'existence d'un monde de vérifacteurs indépendants de l'esprit, là où par exemple Simons est réaliste seulement au second sens. Pour Armstrong, donc, tout état de choses se présente structurellement comme une combinaison d'un ou de plusieurs particuliers avec un ou plusieurs universaux. L'idée n'est pas très innovante en soi, mais Armstrong la défend simultanément avec une autre thèse qui, elle, est particulièrement originale et audacieuse, même si elle n'est pas tout à fait inédite en philosophie. Cette thèse, qu'Armstrong fait remonter au *Tractatus* de Wittgenstein, est que les états de choses sont des *totalités indépendantes*. Cela signifie que les universaux et les particuliers abstraction faite de leurs propriétés — les "particuliers maigres" (*thin particulars*) — ne peuvent exister indépendamment des états de choses. Ils sont des objets *ontologiquement dépendants* d'autres objets dont ils sont les constituants et qui sont, pour leur part, ontologiquement indépendants. Ainsi, Armstrong est certes réaliste au sens où il affirme l'existence d'universaux, mais il n'est pas pour autant un réaliste platonicien. Il se qualifie lui-même de réaliste aristotélicien, au sens où, pour lui, les universaux ne sont pas des entités substantielles existant "en soi" dans un monde des Idées, mais des objets ontologiquement dépendants d'états de choses qui sont eux-mêmes des particuliers et non des universaux. Il est important de noter que cette manière de voir est aux antipodes de celle de Husserl. Pour ce dernier, l'état de choses est au contraire ce qu'on appelle aujourd'hui un "tout méréologique", à savoir un objet qui est ontologiquement dépendant de ses parties, celles-ci faisant alors fonction de parties "fondatrices" relativement à l'état de choses total. C'est pourquoi, si Armstrong est factualiste, Husserl est plus volontiers "chosiste". L'essentiel, ici, est que la théorie des vérifacteurs d'Armstrong se distingue par deux thèses, d'abord la thèse maximaliste d'après laquelle toute vérité possède un vérifacteur, ensuite la thèse factualiste suivant laquelle les vérifacteurs sont ultimement des états de choses.

C'est sur cette base qu'il convient de comprendre la conception des propositions existentielles défendue par Simons. Ce dernier va maintenant s'efforcer de réfuter la théorie des vérifacteurs

d'Armstrong, plus spécialement en réfutant simultanément ces deux thèses maximaliste et factualiste. Le cas des propositions existentielles lui servira d'argument précisément dans le cadre de cette tentative de réfutation. (Pour la suite, voir principalement P. Simons [1992], P. Simons [1995] et P. Simons [2001]. Cette argumentation n'est pas propre à Simons. On trouve une argumentation quasiment identique par exemple dans B. Smith [1999], § 11.) Contre la thèse maximaliste, Simons tente de montrer que certaines vérités ne possèdent pas de vérificateur ou, en d'autres termes, qu'il existe des propositions qui n'ont pas besoin de quelque chose pour être vraies. Selon lui, c'est tout particulièrement le cas des propositions négatives vraies. Pour qu'une proposition négative soit vraie, il n'est pas nécessaire qu'il existe un état de choses correspondant, mais il suffit qu'il n'existe pas d'état de choses positif correspondant. Par exemple, la proposition <ce stylo n'est pas rouge>, à supposer qu'elle soit vraie, n'est pas rendue vraie, comme le croit Armstrong, par *l'existence* d'un certain état de choses d'un type particulier, mais elle est rendue vraie par *l'inexistence* de l'état de choses positif /ce stylo est rouge/. En ce sens, poursuit Simons, la proposition négative est "vraie par défaut". C'est-à-dire qu'elle est vraie justement du fait qu'il n'y a pas de vérificateur — ce qui contredit directement le maximalisme vérificationnel. (L'argument est souvent limité au cas des propositions existentielles négatives, qui est moins discutable notamment parce qu'une proposition comme <ce stylo n'est pas rouge>, outre l'inexistence du fait que ce stylo est rouge, semble encore engager une existence, à savoir celle du stylo. Sur ce problème, cf. D. Seron [2005], § 12, où je propose une solution assez proche de celle d'Armstrong.) Si l'argument est correct, alors une vérité contingente sans vérificateur est possible. Ou encore, de la vérité d'une proposition, il devient dès lors impossible d'inférer l'existence d'un vérificateur. Cette critique du maximalisme est très importante pour comprendre ce que le réalisme manchestérien a apporté de nouveau en métaphysique. La conclusion qu'en tire Simons est qu'il n'y a pas lieu de supposer une corrélation stricte entre l'être et la vérité, entre l'ontologie et la logique, ou que les structures ontologiques ne se laissent pas ramener simplement à des structures logiques. L'argument anti-maximaliste a d'ailleurs des conséquences directement anti-factualistes: "Le principe général suivant lequel 'ce que le monde est détermine ce qui est (empiriquement) vrai' reste valable, mais il n'y a pas d'inférence menant de la vérité d'une proposition à l'existence de son vérificateur. Or c'était justement cette inférence qui semblait rendre nécessaire l'introduction d'objets spéciaux, à savoir d'états de choses. Si nous abandonnons l'idée d'une harmonie mystique entre les divisions linguistiques et ontologiques, alors, comme nous avons besoin de tropes et d'individus substantiels pour nous fournir la vérité des propositions en général, nous ne devons plus nous attendre à une belle corrélation bi-univoque entre propositions vraies et états de choses, et nous devrions même en arriver à trouver

suspecte une telle corrélation. Celle-ci est une forme d'atomisme logique dont le parent le plus proche est une ontologie factualiste, celle de Wittgenstein dans le *Tractatus*." (P. Simons [2001]: p. 245.)

C'est là toute la stratégie de Simons contre le maximalisme Armstrong: opposer à celui-ci l'exigence réaliste, ou plus précisément assimiler (contre Armstrong lui-même, cf. D. Armstrong [1997]: p. 1) la théorie armstrongienne des états de choses à une forme d'atomisme logique, pour ensuite réfuter les deux ensemble au nom du réalisme. Mais comme je l'ai annoncé, la mise en avant d'une "vérité par défaut" n'est qu'un aspect de l'argumentation de Simons contre Armstrong. Un autre aspect tout aussi significatif est sa critique de la thèse factualiste selon laquelle tous les vérificateurs sont des états de choses. Il s'agit maintenant de montrer que quelque vérificateur est autre chose qu'un état de choses. Plus précisément, Simons va s'employer à démontrer que certaines propositions ne sont pas rendues vraies par des faits, mais bien par des choses. L'ontologie de Simons, comme d'ailleurs celle de Barry Smith, est typiquement une ontologie chosiste. Simons n'affirme pas l'inexistence des états de choses, mais il soutient qu'on peut très bien s'en passer en métaphysique et qu'en tout cas le monde n'est pas, comme le pense Armstrong, un "monde d'états de choses". C'est ici qu'interviennent les propositions existentielles. Ces dernières sont précisément, aux yeux de Simons, des exemples typiques de propositions dont les vérificateurs ne sont pas des états de choses, mais des choses. L'argument est le suivant. D'abord, la question qui sert de point de départ à Simons est finalement la même que celle de Kant, à savoir: l'existence est-elle un prédicat? Ensuite, cet auteur va adopter d'emblée, pour aborder la question de l'existence, un point de vue réaliste: ce n'est pas la logique qui va nous apprendre comment les propositions existentielles sont structurées et si l'existence est vraiment un prédicat. Pour répondre à ce genre de questions, il ne faut pas se tourner vers les propositions elles-mêmes, mais vers leurs vérificateurs, vers le monde — il faut "regarder au-dehors de la logique"! C'est dans ce contexte qu'intervient l'hypothèse anti-maximaliste de Simons: "On voit surgir maintenant la redoutable question de savoir si 'l'existence est un prédicat'. Je pense qu'on ne peut pas poser cette question (...) en ne prenant en considération que des relations logiques (...). Nous devrions plutôt tourner le regard au-dehors de la logique, vers les faits qui rendent vraies les propositions existentielles. Par *fait* je n'entends pas une catégorie spécifique d'entités, mais simplement n'importe quoi qui rend vrai une proposition. Je ne crois pas qu'il y a une catégorie séparée d'objets appelés faits, dont la fonction serait de rendre vraies des propositions, mais je crois plutôt que des objets de catégories très diverses peuvent remplir le rôle de fait ou de vérificateur." (P. Simons [1992]: p. 257.) Or, Simons constate non seulement

que cette hypothèse anti-maximaliste est tenable, mais aussi qu'étant souvent plus économique et plus naturelle que la thèse maximaliste, elle facilite considérablement la tâche du métaphysicien dans de nombreux cas. Et il en est tout spécialement ainsi, selon lui, dans le cas des propositions existentielles. Une fois qu'on juge acceptable l'idée que les vérificateurs ne sont pas toujours des états de choses, la question du vérificateur des propositions existentielles peut recevoir une réponse plus économique et plus intuitive. A la question de savoir ce qui rend vraie la proposition <ce stylo existe>, c'est-à-dire ce qui doit exister pour qu'il soit vrai que ce stylo existe, on peut désormais répondre tout simplement: ce stylo! Le vérificateur de la proposition <ce stylo existe> est tout simplement ce stylo lui-même. Il n'est donc pas besoin de recourir ici à un hypothétique état de choses qui serait un "fait existentiel", mais c'est une *chose* qui rend vraie la proposition. Ainsi, le vérificateur de <ce stylo existe> ne présente pas une structure d'état de choses, à savoir la structure: particulier + universel. Ou encore, le mot "existe" ne dénote pas une propriété, il ne se rapporte à rien d'existant dans le monde. Il n'y a pas un état de choses *sui generis* qui serait formé de ce stylo et de sa propriété "existe", mais seulement le particulier *ce stylo*. C'est en ce sens que Simons peut se réapproprier la thèse de Kant sur l'être: "*Je nie qu'il y ait quelque chose dans la réalité qu'on appellerait existence, ou de quelconques faits existentiels spéciaux.*" (P. Simons [1992]: p. 229, je souligne.) L'existence n'est pas plus une propriété qu'il n'y a d'états de choses existentiels corrélatifs aux propositions existentielles. Simons résume lui-même son argument de la manière suivante: "Toute vérité est le vérificateur d'une proposition au moins, à savoir de la proposition disant qu'elle existe. On n'a pas besoin ici d'un type spécifique d'entités autre que celui des choses elles-mêmes — à savoir de faits existentiels particuliers. Ontologiquement, on n'a pas besoin de redouter une étrange propriété appelée existence: une telle propriété n'est pas requise pour expliquer comment les propositions existentielles particulières sont rendues vraies." (P. Simons [1992]: p. 257.) Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point Armstrong pourrait suivre Simons dans cette voie. Fait très remarquable, il refuse lui aussi, en se réclamant d'ailleurs expressément de Kant, de voir dans l'existence une propriété proprement dite, mais il ne considère apparemment pas que ce refus devrait compromettre son maximalisme. Cf. D. Armstrong (2004), p. 6: "La relation de vérification la plus simple de toutes est celle qui unit un quelconque vérificateur T, qui est quelque chose dans le monde, et la proposition <T existe>. Ici, clairement, la relation doit être intercatégoriale. On pourrait dire, au lieu de cela, que dans ce simple cas, la relation unit *l'existence de T* à la proposition <T existe>. Vraisemblablement, *l'existence de T* est censée être un état de choses. Quoi qu'il en soit, Cependant, je pense qu'il est erroné de reconnaître des états de choses ayant cette forme. Le faire, c'est faire de l'existence une *propriété* de T. Bien que 'existe' soit un prédicat

tout à fait valable, je pense avec Kant qu'il est erroné de reconnaître une propriété ontologique d'existence. Mais si la position de Kant est incorrecte, *l'existence de T* serait toujours quelque chose dans le monde, et ainsi la relation entre elle et la proposition <T existe> serait toujours une relation intercatégoriale."

A certains égards, Simons ne va pas plus loin: l'existence n'est pas "dans la réalité", elle n'est pas une propriété réelle des choses et il n'y a pas lieu de supposer de quelconques "faits existentiels". Mais il reste possible de se poser la question suivante: si l'existence n'est pas dans la réalité, alors où est-elle? Serait-elle par conséquent une propriété de représentations, comme le pensaient Kant et Husserl? Simons ne défend pas cette idée dans l'article cité. Néanmoins, je pense que certains éléments, dans ses écrits, plaident en ce sens. C'est particulièrement le cas, me semble-t-il, de sa conception des modalités aléthiques développée spécialement dans P. Simons (1995). Par ce biais, on rejoint d'ailleurs directement le problème de l'intensionnalité avec *s* évoqué plus haut en relation avec la question des prédicats d'existence. L'article cité se présente comme une défense d'une thèse unique, suivant laquelle "l'opacité représentative marque la présence du mental". Ce qui signifie: "L'opacité est une condition nécessaire et suffisante pour que le mental soit, d'une manière ou d'une autre, à l'œuvre." Ou encore, à chaque fois que nous sommes en présence de phénomènes d'opacité représentative, ou d'intensionnalité avec *s*, nous pouvons être sûrs que nous sommes en présence de quelque chose de "mental", de psychique. Simons considère lui-même cette thèse comme une variante de la thèse de Brentano d'après laquelle "l'intentionnalité marque le mental". Autant dire que l'intentionnalité avec *t* et l'intensionnalité avec *s* sont étroitement interreliées pour Simons, et qu'elles sont toutes deux des marques du psychique en général. Pourtant, au moment de défendre cette thèse, Simons se heurte à un apparent contre-exemple, à savoir au cas des modalités aléthiques. Comme je l'ai souligné précédemment, les propositions faisant intervenir des modalités sont fréquemment opaques. Par exemple, <il est possible que Shakespeare soit en réalité Francis Bacon> n'est pas équivalent à <il est possible que Shakespeare soit en réalité Shakespeare>; et <il est peu probable que Pégase se tienne derrière la porte> n'implique pas <il existe au moins un objet dont il est peu probable qu'il se tienne derrière la porte>. Toute la réponse de Simons à cette objection va consister à montrer que l'opacité modale est seulement un cas particulier d'opacité psychologique: même dans le cas des modalités aléthiques, l'opacité révèle encore la présence du mental. Qu'est-ce que cela signifie plus précisément? Cette manière de voir contredit directement, observe Simons, tout réalisme modal. Elle doit signifier que les modalités, justement, ne correspondent à rien qui existe dans le monde, qu'elles sont "dans la tête" et non dans le monde. "Pour défendre l'idée

que l'opacité en contexte modal est une marque de la présence du mental, avance-t-il, on aura besoin de défendre une thèse plus ambitieuse, qui est pour le moment assez plausible, à savoir un conceptualisme du modal: la modalité, d'après cette conception, n'est pas quelque chose de métaphysique, quelque chose qui serait présent dans un monde (ou, peut-être, entre des mondes) indépendamment de l'esprit et du langage, mais quelque chose qui doit son existence à l'esprit et au langage." (P. Simons [1995]: p. 140.)

Or on peut se demander pourquoi Simons, dans les textes cités, ne traite pas l'existence (l'effectivité) comme une modalité. De cette manière, il n'aurait pas seulement confirmé et approfondi les résultats obtenus au sujet des propositions existentielles, mais il aurait aussi retrouvé telle quelle la thèse de Kant sur l'être: le prédicat d'existence ne se rapporte pas à une propriété des choses du monde, mais il exprime un caractère thétique de représentations. Il faut ainsi remarquer que, si la thèse de Kant sur l'être est correcte, alors la conception des modalités proposée par Simons devient un argument en faveur de la thèse, défendue plus haut, de l'intensionnalité des propositions existentielles. En tout cas, cette seule possibilité suffirait déjà pour montrer que le point de vue kantien sur l'existence est également défendable, *mutatis mutandis*, dans un contexte réaliste. Une question importante serait de savoir, de manière générale, à quelles conditions la position de Simons sur les propositions existentielles serait compatible avec la conception critico-idéaliste de Kant et de Husserl. Il s'agirait alors de défendre ensemble les deux propositions suivantes: 1) le vérificateur de $\langle a \text{ existe} \rangle$ est simplement l'objet a ; 2) dans $\langle a \text{ existe} \rangle$, le prédicat d'existence exprime en réalité une propriété intentionnelle du vécu thétique, c'est-à-dire que la proposition se rapporte au noème a' . En défendant simultanément ces deux thèses, on serait naturellement amené à étendre la conception des modalités de Simons à l'existence elle-même. Les deux énoncés signifient que l'existence n'est pas quelque chose "dans la réalité", mais le second apporte une restriction supplémentaire: l'existence exprimée par le prédicat d'existence n'est rien dans la réalité, pour autant qu'elle se rapporte à une propriété phénoménologique. Mais ces thèses ne s'excluent-elles pas l'une l'autre? Mon opinion est qu'elles sont relativement indépendantes l'une de l'autre, ou plutôt qu'elles se situent sur des plans différents, dont il s'agit de voir s'ils sont complémentaires. Considérons maintenant une proposition existentielle, par exemple $\langle ce \text{ stylo existe} \rangle$. Evidemment, si cette proposition signifie en réalité que le noème $ce \text{ stylo}$ est visé avec l'indice de l'existence, alors son vérificateur serait strictement interne et il ne pourrait être le stylo lui-même. La proposition $\langle \text{le noème } ce \text{ stylo} \text{ est visé avec l'indice de l'existence} \rangle$ n'est pas rendue vraie par le stylo lui-même, mais elle peut au contraire être vraie alors même que le stylo n'existerait pas. Cependant, ce n'est pas là le sens de la conception critique de

l'existence développée plus haut. Celle-ci repose plutôt sur l'idée que, si *a* est transcendant, alors le phénoménologue comprend toujours une proposition du type <*a* existe> à l'intérieur de contextes psychologiques, où c'est le contenu intentionnel d'une intention — c'est-à-dire absolument rien d'extra-psychique — qui reçoit l'indice de l'existence. Il convient donc de distinguer, dans l'acte thétique sitôt qu'on le considère phénoménologiquement, au moins deux types de vérificateurs. D'abord il faut évoquer un vérificateur "en soi" qui rend vraies les vérités purement immanentes de la phénoménologie: un ou plusieurs états de choses réellement immanents vérifient certaines propositions que le phénoménologue tient pour absolument vraies. Ainsi l'état de choses /je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI/ rend vraie la proposition <je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>, mais il est aussi possible, par exemple, qu'un simple vécu de souvenir *S* rende vraie une proposition existentielle <*S* existe>. Ensuite, il y a encore un vérificateur "pour moi" ou interne, qui fait partie du contexte psychologique. Pour la proposition citée <je me souviens que le cardinal Ratzinger est Benoît XVI>, ce vérificateur est l'état de choses /le cardinal Ratzinger est Benoît XVI/. Cela signifie notamment que cet état de choses est visé, dans le souvenir, avec l'indice de l'existence. Or, la conception de Simons reste défendable dans ce contexte. Il suffit alors de dire que, dans une proposition comme <je crois que ce stylo existe>, un tel vérificateur "pour moi" est simplement ce stylo tel qu'il est visé dans l'acte de croyance. Le fait que le noème soit visé ici avec l'indice de l'existence peut alors signifier qu'il est visé en tant que vérificateur de la proposition existentielle à laquelle je crois. En ce sens, la particularité du point de vue critico-phénoménologique est qu'il impose ici une conception purement internaliste — au sens de l'"inclusion intentionnelle" du noème — du vérificateur transcendant. Cette problématique nous renvoie directement à l'opinion suivant laquelle, plus généralement, il est vital pour la phénoménologie que l'idéalisme phénoménologico-transcendantal soit compatible avec le réalisme pré-phénoménologique des sciences mondaines ou de la vie quotidienne. L'opinion défendue ici est que le point de vue idéaliste de la phénoménologie ne disqualifie pas le réalisme pré-phénoménologique, qu'il n'est pas une position philosophique plus correcte qu'il faudrait substituer à une position réaliste pré-phénoménologique, mais seulement un moyen de décrire et d'étayer fondamentalement la connaissance du monde que nous acquérons dans l'attitude réaliste pré-phénoménologique: pour être utile en théorie de la connaissance, l'idéalisme doit être compatible avec le réalisme scientifique. Cette opinion est constitutive du projet de critique de la connaissance de Kant et de Husserl. Elle a motivé aussi bien la conjonction kantienne de l'idéalisme transcendantal et du réalisme empirique que l'idée de Husserl d'après laquelle le phénoménologue met entre parenthèses les existences transcendantes sans pour autant les nier. Sur le plan plus restreint de la métaphysique, notre

projet — comme la phénoménologie transcendantale de Husserl — se rattache davantage à ce que Strawson appelle les métaphysiques *descriptives*, c'est-à-dire aux métaphysiques "qui décrivent la structure réelle de notre pensée sur le monde", par opposition aux métaphysiques *révisionnistes* qui cherchent à "produire une meilleure structure" (P. Strawson [1959]: p. 9).

BIBLIOGRAPHIE

Armstrong D. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge, CUP.

Armstrong D. (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge, CUP.

Husserl E. (*Logische Untersuchungen*), *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1993.

Husserl E. (*Ideen I*), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III, trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl E. (*Cartesianische Meditationen*), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I.

Husserl E. (*Hua XXX*), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/1911*, *Husserliana*, vol. XXX.

Russell B. (1993), *Introduction to Mathematical Philosophy*, 2e éd., New York, Dover.

Searle J. (2004), *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press.

Seron D. (2000), "Note sur Husserl et Heidegger: La phénoménologie transcendantale et le 'concept unitaire de l'être en général'", dans *Recherches husserliennes*, 13, p. 113-127.

Seron D. (2001), *Introduction à la méthode phénoménologique*, De Boeck-Université, Bruxelles.

Seron D. (2002), "Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique", dans *Les Etudes philosophiques*, juillet-septembre, p. 281-292.

- Seron D. (2003), *Objet et signification. Matériaux pour la théorie phénoménologique du jugement*, Paris, Vrin.
- Seron D. (2004), "Qu'est-ce qu'un phénomène?", dans *Etudes phénoménologiques*, 39-40, p. 7-32.
- Seron D. (2005), "Métaphysique phénoménologique", dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2, p. 3-173.
- Simons P. (1992), "Existential Propositions", dans *Grazer Philosophische Studien*, 42, p. 229-259.
- Simons P. (1995), "Mind and Opacity", dans *Dialectica*, 49/2-4, p. 131-146.
- Simons P. (2001), "Eine Welt ohne Sachverhalte", in O. Neumaier (éd.), *Satz und Sachverhalt*, Sankt Augustin, Academia, p. 229-254.
- Smith B. (1999), "Truthmaker Realism", dans *Australasian Journal of Philosophy*, 77 (3), p. 274-291.
- Strawson, P. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1964.