

La présente étude vise à fournir des éléments significatifs en vue d'une définition plus précise et plus juste de l'idéalisme phénoménologique de style husserlien. Il s'agira de clarifier, d'un point de vue plus conceptuel qu'historique¹, certains aspects de la théorie de l'intentionnalité auxquels se rattachent directement les prises de position idéalistes de Husserl. Notre point de départ est la définition minimale suivant laquelle l'idéalisme est la position consistant à affirmer, en un sens ou dans un autre, *l'idéalité du monde objectif*. C'est cette définition qui devra être précisée dans la suite. Nous commencerons par écarter une interprétation usuelle de l'idéalisme phénoménologique, qu'on doit en particulier à Ingarden, ce qui nous mettra ensuite sur la voie d'une reformulation d'ensemble dans les termes de la théorie de l'intentionnalité. Mon ambition principale est de montrer que la question de l'idéalisme de style husserlien est un cas particulier de la question de l'idéalité et qu'elle s'enracine donc dans une certaine conception, en gros aristotélicienne, de l'objectivité idéale.

1. Une objection d'Ingarden contre l'idéalisme phénoménologique de Husserl

Dans de nombreux textes dont le plus ancien est une lettre célèbre remontant à 1918, Ingarden a développé une critique complexe contre l'idéalisme phénoménologico-transcendantal de Husserl². Deux attaques semblent particulièrement décisives. D'abord, Husserl aurait commis un paralogisme en cherchant à justifier une « décision métaphysique » idéaliste au moyen d'arguments issus de la théorie de la connaissance. En ce sens, l'argumentation idéaliste de Husserl serait une argumentation hybride et, par conséquent, problématique, du moins si l'on suppose que la théorie de la connaissance se doit d'être métaphysiquement neutre. Cette objection n'est qu'un cas particulier d'une objection plus générale, par laquelle Ingarden reproche à Husserl de confondre certains concepts et problèmes en réalité distincts. La question de l'idéalisme se pose à plusieurs niveaux essentiellement différents — ontologique, métaphysique et épistémologique — que Husserl tendrait à confondre, passant indûment de l'un à l'autre. Ensuite, plusieurs concepts directement liés à la question de l'idéalisme restent, d'après Ingarden, insuffisamment explicités et même équivoques chez Husserl. C'est le cas, en particulier, des concepts de *transcendance* et de *dépendance*.

On s'intéressera, dans la suite, à une objection particulièrement emblématique de cette critique, qui concerne plus spécialement le rapport entre la métaphysique et la théorie de la connaissance ainsi que la possibilité d'asseoir un idéalisme transcendantal sur des bases

¹ On trouvera un historique détaillé de la question de l'idéalisme chez Husserl dans la très riche étude de J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des « Recherches logiques » aux « Ideen » : La genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, PUF, 2005.

² Voir, en français, les textes traduits par P. Limido-Heulot dans R. Ingarden, *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, Vrin, 2001, auxquels il faut cependant ajouter le volumineux traité sur l'existence du monde de 1946-1947 (*Der Streit um die Existenz der Welt*, 3 vol., Niemeyer, 1964-1965), le cours d'Oslo de 1966 sur la transcendance (« Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl », dans *Analecta Husserliana*, 1, 1971, p. 36-74) et l'ouvrage *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism* (trad. du polonais par A. Hannibalsson, *Phaenomenologica* 64, Nijhoff, 1975).

épistémologiques. Cette objection, qui clôt les « Remarques sur le problème “idéalisme-réalisme” » de 1929, revêt un intérêt majeur non seulement parce qu'on peut voir en elle la base sur laquelle s'édifie toute l'argumentation réaliste d'Ingarden, mais aussi parce qu'elle met en question le cœur même de la phénoménologie transcendantale de Husserl, à savoir la signification ontologique de sa théorie de la réduction phénoménologique.

Dans les « Remarques sur le problème “idéalisme-réalisme” », Ingarden se fixe principalement une double tâche : d'abord tenter une reformulation d'ensemble du problème de l'idéalisme, censément plus précise et plus complète que ce qu'on trouve chez Husserl, ensuite émettre une objection principielle contre l'idéalisme husserlien. Son point de départ est l'idée que la question de l'idéalisme n'est pas un problème unitaire, mais qu'elle recouvre en réalité toute une série de problèmes distincts qu'on peut répartir en plusieurs groupes : les problèmes ontologiques, à savoir les problèmes d'« ontologie existentielle », d'ontologie formelle et d'ontologie matérielle, les problèmes métaphysiques et les problèmes épistémologiques³. C'est la dernière rubrique, épistémologique, qui nous intéresse ici plus spécialement. Ingarden y développe une objection de principe contre l'idéalisme husserlien, en commençant par s'en prendre à l'idée même de philosophie transcendantale. Son idée est d'une part que la philosophie transcendantale s'enracine dans des préoccupations de nature épistémologique, d'autre part que les résultats obtenus en philosophie transcendantale ont été indûment généralisés à la métaphysique et à l'ontologie. En d'autres termes, on a cru que la philosophie transcendantale allait permettre la résolution de problèmes ontologiques et métaphysiques, quand en réalité les méthodes de la philosophie transcendantale, d'abord conçues pour résoudre des questions épistémologiques, sont en fait inadaptées pour les questions ontologiques et métaphysiques⁴.

La suite du texte renferme une attaque claire contre la phénoménologie transcendantale de Husserl. Sans doute, concède Ingarden en termes très justes, la réduction transcendantale husserlienne signifie une restriction thématique à un seul type d'objet, à savoir à la conscience pure, ainsi qu'un refus de se prononcer sur l'existence des objets transcendants à la conscience. Cependant, Husserl se serait laissé abuser par cette méthode, jusqu'à en donner involontairement une interprétation métaphysique forcément incorrecte. Plus précisément, il aurait fini par méconnaître la vraie portée des résultats obtenus en phénoménologie transcendantale, et par oublier que ces résultats concernent exclusivement des *contenus intentionnels*. Il se serait comporté comme si ces résultats nous parlaient des objets et du monde existant réellement, défendant donc par là un idéalisme phénoménologique intenable, contradictoire dans la mesure où il outrepassait, justement, les limites de la réduction phénoménologique⁵.

Mais telle n'est pas pour Ingarden, en définitive, la principale raison pour laquelle l'idéalisme de Husserl est problématique. Il y a une raison plus fondamentale, qui est une certaine « équivalence » posée par Husserl entre *l'existence de l'objet* et *la possibilité de sa donation intuitive originnaire*. L'idéalisme husserlien est rendu aporétique par le fait qu'il repose sur l'idée d'une équivalence entre la proposition « A existe » et la proposition « une voie pour attester l'existence de A est par principe possible » (*es is ein Weg zur Ausweisung*

³ R. Ingarden, « Bemerkungen zum Problem “Idealismus-Realismus” », dans *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Niemeyer, 1929, p. 162 suiv. Une division semblable était déjà présente dans la lettre sur l'idéalisme de 1918, publiée dans *Husserliana Dokumente, Briefwechsel*, Bd. 3, voir p. 186 suiv.

⁴ « Bemerkungen zum Problem “Idealismus-Realismus” », p. 183.

⁵ *Ibid.*, p. 183-185.

der Existenz von A prinzipiell möglich)⁶. Cette équivalence, chez Husserl, est simplement la définition de l'objet comme le corrélat d'une perception possible : tout objet est, par essence, perceptible, c'est-à-dire attestable « en personne », « originairement ». Le terme de perception doit s'entendre ici au sens le plus large, à savoir d'une part au sens où il s'agit d'une possibilité purement idéale, « en droit », et non d'une possibilité factuelle (le centre du soleil est un objet même s'il n'est pas visible *in facto*), et d'autre part au sens où cette possibilité concerne éventuellement aussi des évidences catégoriales. Comme on sait, cette caractérisation de l'objet dénote une prise de position sur la question, très discutée à l'époque, de la chose en soi kantienne, qu'on retrouvera d'ailleurs plus loin dans le texte d'Ingarden : si la chose en soi se définit comme étant un objet excluant toute perception possible *idealiter*, un objet dont tout voir serait *a priori* impossible, alors elle est un contresens, un objet qui contredit la définition même de l'objet.

Incontestablement, cette équivalence n'est pas limitée à la période ouvertement idéaliste de Husserl. Non seulement d'importants développements lui sont consacrés dans un cours de théorie de la connaissance de 1902-1903, mais il est même possible de remonter au § 45 de la VI^e *Recherche logique*, où Husserl définissait expressément l'objet comme le corrélat intentionnel de l'acte remplissant. On la retrouve ensuite dans les *Idées I* et ici et là dans toute l'œuvre de Husserl⁷.

Il est important de noter que, corrélativement, l'intuition est définie au § 70 des *Idées I* comme un acte consistant à établir ou à constater l'existence (*Daseinsfeststellung*)⁸. En outre, il semble que la même équivalence possède également une signification normative chez Husserl. Elle débouche sur un principe d'allure empiriste en un sens très large, qui prescrit que je n'ai le droit d'assumer quelque chose comme existant — et donc, de manière générale, de juger et de connaître — que si je peux (au sens d'une possibilité idéale) en constater perceptivement l'existence. En fait, l'interprétation normative de l'équivalence husserlienne entre existence et perceptibilité n'est plausiblement pas autre chose que le « principe de tous les principes » du § 24 des *Idées I*, qui peut être lu comme un principe épistémologique dont l'équivalence serait une version ontologique. La perceptibilité principielle devient alors un critère pour discriminer entre les connaissances et les non-connaissances, entre les représentations valides et les représentations non valides, dans l'optique d'une norme de rationalité ou de scientificité⁹. Naturellement, cette prescription n'exclut pas la possibilité de

⁶ *Ibid.*, p. 185 suiv. Cf. également « Die vier Begriffe der Transzendenz... », p. 65 suiv.

⁷ *Logische Untersuchungen*, 6, Hua 19/2, A614 = B142 : « L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui s'y rattachent d'après des lois rend justement inévitable de qualifier de *perception* tout acte remplissant sur le mode de l'auto-présentation confirmante, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet* (*Gegenstand*) son corrélat intentionnel. » (Husserl explicite l'équivalence exactement dans les mêmes termes dans *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua 36, p. 73.) *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien 3, p. 136. Sur Hua 36, voir *infra*. Pour une occurrence tardive, voir *Erfahrung und Urteil*, Meiner, p. 299 : « Il appartient à l'essence de tout objet qu'il soit intuitionnable (*erschaubar*) au sens le plus large, c'est-à-dire qu'il soit saisissable *originaliter* en tant que lui-même (...). »

⁸ *Ideen I*, Niemeyer, 1913, p. 130.

⁹ En ce sens, voir déjà *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, Hua Materialien 3, p. 199, et *Die Idee der Phänomenologie*, Hua 2, p. 25. J'ai développé ce point dans deux articles, « Sur la rationalité dans les *Idées I* de Husserl », dans M. Broze, B. Decharneux, S. Delcomminette (éds.), *All'eu moi katalexon... « Mais raconte-moi en détail... » (Odyssée, III, 97). Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, Vrin-Ousia*, 2008, ainsi que « Husserl et Cohen : Deux conceptions opposées de la rationalité ? » (à paraître). C'est sans doute à la lumière de ce parallèle avec le principe des principes qu'on doit comprendre pourquoi Theodore Adorno considérait que « derrière le principe des principes il n'y a rien d'autre que le vieux principe

constructions théoriques ne se rapportant directement à aucune donation perceptive, mais elle réclame seulement que, partout où l'on introduit de nouveaux objets plus complexes, ceux-ci soient constitués sur une base perceptive qui peut en être séparée par un grand nombre de médiations, comme dans le cas des objets de la physique¹⁰.

Ingarden retrouve dans l'équivalence de l'existence et de la perceptibilité principielle une confusion assimilable à celle décrite précédemment entre ontologie et métaphysique, à savoir une tentative visant à étayer un idéalisme, c'est-à-dire une thèse métaphysique, au moyen d'arguments tirés de la théorie de la connaissance. Si, d'après lui, l'équivalence entre existence et perceptibilité est le fondement de l'idéalisme husserlien, alors ce fondement ne peut être que fallacieux. L'argument repose sur l'idée qu'en réclamant de tout objet qu'il soit attestable dans la perception, on affirme du même coup une dépendance ontologique du monde objectif envers la conscience percevante. Autrement dit : si le monde objectif existe, alors il doit y avoir une conscience qui peut le percevoir ; et s'il n'existe pas de conscience, alors rien ne peut être perçu et il n'existe donc pas d'objets ni de monde objectif. Or ces dernières formulations, estime Ingarden, nous font passer imperceptiblement de la théorie de la connaissance à la métaphysique. Du simple fait d'exiger de tout objet qu'il soit perceptible, l'équivalence induit une prise de position idéaliste qui outrepassa le seul point de vue épistémologique :

Cette équivalence dit, en définitive, qu'un A ne peut être assumé de manière sensée comme existant que s'il est principiellement connaissable et, en définitive, expérimentable (*erfahrbar*) — au sens large de l'auto-donation immédiate. (...) Mais l'expérimentabilité (*die Erfahrbarkeit*) présuppose l'existence de la conscience pure (ou des monades consciencielles). Donc — en conclut-on — l'existence du monde réel présuppose l'existence de la conscience pure. S'il n'y avait pas de conscience pure, il n'y aurait pas non plus de monde réel. C'est ainsi qu'une considération principalement épistémologique entraîne d'abord une considération ontologique, mais ensuite une décision idéaliste métaphysique d'un certain type¹¹.

La lecture d'Ingarden est fortement corroborée, sur ce point, par le cours « Nature et esprit » de 1913, où Ingarden déclare lui-même avoir puisé ces éléments et dont un extrait — très significatif pour notre problème — a été publié récemment dans le volume 36 des *Husserliana*¹². La formulation de l'équivalence choisie par Ingarden se retrouve presque littéralement dans le même texte¹³. De plus, ce texte ne laisse apparemment subsister aucun doute sur la thèse générale de Husserl, qui paraît tout à fait conforme à l'interprétation d'Ingarden : l'existence de l'objet réclame la possibilité d'une perception, laquelle réclame l'existence actuelle d'une conscience qui peut percevoir. C'est pourquoi Husserl peut y

idéaliste suivant lequel les *data* subjectifs de notre conscience sont la source ultime de toute connaissance » (« Husserl and the problem of idealism », *The Journal of Philosophy*, 37/1 (1940), p. 18).

¹⁰ Cf. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua 36, p. 78 : « Il va de soi que cela vaut de même pour toutes les transcendances qui ont leur point d'appui médiatement dans les choses intuitives, donc aussi pour celles que nous appelons les "transcendances de la physique", que nous appelons des "ions", des "énergies", etc., et qui sont construites par la pensée théorique sur le fond des choses données intuitivement. »

¹¹ « Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus" », p. 185. Cf. aussi « Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau », dans *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua 1, Beilage, p. 209-210, sur les dernières lignes du § 8 des *Méditations cartésiennes*.

¹² Voir « Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus" », p. 185, note (en réalité semestre d'été 1913 ?). L'extrait se trouve dans *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua 36, p. 73-79.

¹³ *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua 36, p. 73 : « Der Satz „A existiert“ und der Satz „Es ist ein Weg möglicher Ausweisung der Existenz des A zu konstruieren“, „Es besteht die ideale und einsehbare Möglichkeit solcher Ausweisung“ sind Äquivalenzen. »

affirmer très expressément — quoique en limitant son propos, il est vrai, aux objets individuels — qu'il ne peut exister aucun objet sans conscience s'y rapportant :

Un objet individuel ne peut exister sans qu'il n'existe un ego ou une conscience actuelle qui "se rapporte" à lui. (...) Tout objet individuel que nous posons comme existant réclame aussitôt l'existence réelle d'une conscience (*jeder individuelle Gegenstand, den wir als existierend ansetzen, fordert alsbald die wirkliche Existenz eines Bewusstseins*)¹⁴.

Cette interprétation critique d'Ingarden est devenue monnaie courante chez les commentateurs de Husserl. Par exemple, l'interprétation récente de Vittorio De Palma va clairement dans le même sens. Cet auteur distingue deux aspects de l'idéalisme phénoménologique, qu'il intitule le « moment dogmatique » et le « moment critique ». Le premier consisterait à affirmer la dépendance de l'objet relativement à la conscience. Le second correspondrait au rejet de la chose en soi kantienne : le concept d'un objet principalement imperceptible est un contresens. C'est pourquoi, après avoir commenté en termes très justes l'équivalence entre existence et perceptibilité, il l'identifie, lui aussi, au tournant transcendantal et conséquemment à l'idéalisme phénoménologique¹⁵. De même Jean-François Lavigne, après avoir observé à juste titre qu'une telle équivalence est déjà présente dans les écrits antérieurs à 1907, en tire argument pour affirmer que ceux-ci sont en réalité déjà idéalistes¹⁶. Les analyses qui suivent nous conduiront à prendre nos distances par rapport à de telles lectures. L'interprétation proposée ici est que l'équivalence entre existence et perceptibilité est déjà défendue antérieurement au (réel ou supposé) tournant transcendantal, mais que ce fait ne remet pas en cause (ni, d'ailleurs, ne corrobore) l'idée d'un tournant transcendantal ou sa datation courante. En d'autres termes, une telle équivalence n'a aucune implication idéaliste, ni avant ni après le tournant transcendantal, et les deux questions sont plutôt indépendantes. Cette idée m'amènera, dans la suite, à déplacer considérablement le problème et à le reformuler en des termes essentiellement différents. Ce changement de perspective rend également nécessaire une réinterprétation cohérente du texte de 1913 commenté ci-dessus. Mon hypothèse est qu'il reste possible de comprendre ces passages autrement, en les intégrant dans une interprétation centrée non plus sur l'équivalence entre existence et perceptibilité, mais sur la corrélation noético-noématique. Je reviendrai sur ce point en conclusion.

L'intérêt de la critique d'Ingarden est évident pour toute phénoménologie de style husserlien. D'abord, Ingarden a introduit un certain nombre de distinctions conceptuelles qui

¹⁴ *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁵ V. De Palma, « Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus ? », dans *Husserl Studies*, 21/3 (2005), p. 194 et 199. Cet auteur conclut pourtant, contre Husserl lui-même, que celui-ci n'est pas un idéaliste transcendantal et que son soi-disant idéalisme est en réalité un « empirisme eidétique » (p. 200). L'interprétation proposée ici lui donne raison sur le fait que l'équivalence entre existence et perceptibilité n'est pas idéaliste, mais à la rigueur, en un sens large, empiriste. En revanche, il ne me semble pas si sûr que l'équivalence ait été, du point de vue de Husserl, synonyme d'idéalisme.

¹⁶ J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, en particulier le chap. 5. Lavigne a raison de lire l'équivalence au sens où la perceptibilité est une condition nécessaire *et suffisante* de l'objectivité (p. 344), puisqu'il s'agit d'une équivalence et non d'une simple implication. Il est plus difficile de le suivre, en revanche, lorsqu'il voit dans l'équivalence une « négation idéaliste d'un être absolument transcendant à la conscience » et, en conséquence, la profession de foi d'un « idéalisme ontologique » (*ibid.*, et Id., « L'origine et la formation de l'idéalisme husserlien : La question du "tournant" », dans R. Brisart et M. Maesschalck, éd., *Idéalisme et phénoménologie*, Olms, 2007, p. 106). Pourquoi un objet cesserait-il d'être « absolument transcendant », du fait d'être perçu ?

contribuent fortement à clarifier la question de l'idéalisme. En particulier, il a mis au jour deux moments distincts de la thèse idéaliste : celle-ci renferme d'abord des *lois ontologiques*, portant sur des possibilités aprioriques (par exemple : tout objet intentionnel possible est hétéronome, etc.), et ensuite des « *décisions métaphysiques* », c'est-à-dire des thèses portant sur des existences factuelles (par exemple : il existe une conscience pure). Cette distinction, probablement insuffisamment clarifiée chez Husserl, est particulièrement relevante pour la question de l'idéalisme. Ensuite, la critique d'Ingarden a le mérite de soulever la question des implications métaphysiques des prises de position idéalistes de Husserl. L'idéalisme phénoménologico-transcendental est-il interprétable en termes métaphysiques ? Cette question est vitale dans un contexte husserlien, s'il est vrai que le programme philosophique même de Husserl exclut par avance tout idéalisme métaphysique. Que les objections d'Ingarden soient ou non justifiées, il reste impératif de se demander si l'idéalisme phénoménologico-transcendental parvient vraiment à se hisser, comme le prétend Husserl lui-même, au-delà de la querelle métaphysique traditionnelle entre réalisme et idéalisme. La présente étude ne permettra pas de trancher définitivement cette question, mais seulement de préciser la notion d'idéalisme phénoménologique et de la reformuler en des termes plus justes, sans se prononcer sur la validité des autres objections d'Ingarden.

En dépit de ses mérites, l'argumentation d'Ingarden présente d'importantes faiblesses. Les plus manifestes — qui sont aussi les moins importantes pour nous et celles qui nous occuperont le moins longtemps — sont les inexactitudes historiques. D'après Ingarden, l'équivalence entre perceptibilité et existence ainsi que l'idéalisme phénoménologique lui-même apparaissent chez Husserl dans les années 1912-1914¹⁷. Il lui semble donc naturel d'y voir un symptôme du tournant transcendantal, compris (comme usuellement chez les disciples de Göttingen) au sens d'une conversion au néokantisme. C'est pourquoi il souligne avec insistance l'étroite parenté entre cette équivalence et le rejet de la chose en soi kantienne chez les néokantiens de Marburg, et plus particulièrement dans la *Psychologie générale* de Natorp (1912)¹⁸. Naturellement, on opposera d'abord à cette lecture le fait que, comme on l'a vu, l'équivalence apparaît chez Husserl bien avant 1912, et même, de façon certaine, avant le tournant de 1907. Ensuite, il faut remarquer que le rejet de l'en-soi, dans la *Psychologie générale* de Natorp, est aussi l'un des motifs d'une critique des *Recherches logiques* de Husserl¹⁹. S'il est exact que l'équivalence est déjà présente dans la VI^e *Recherche*, on voit mal, dès lors, comment elle pourrait trahir une conversion au néokantisme marbourgeois allant à l'encontre du réalisme des *Recherches*. Ce qui rend assez problématique la tentative visant à assimiler l'une à l'autre les deux critiques de la chose en soi kantienne.

¹⁷ « Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl », p. 65.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64. (Cf. également R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, p. 13, ainsi que Id., « About the motives which led Husserl to transcendental idealism », trad. de l'allemand par S. Moser, dans D. Riepe, éd., *Phenomenology and Natural Existence*, State University of New York Press, 1973, p. 101, où il est question d'une « dangereuse » proximité avec le néokantisme et en particulier avec la *Psychologie générale* de Natorp.) Le texte auquel se réfère Ingarden est très probablement *Allgemeine Psychologie*, I. Buch : *Objekt und Methode der Psychologie*, J. C. B. Mohr, 1912, p. 85, où Natorp déclare que, si elle est mal comprise (*im falschen Sinne*), l'idée de chose en soi — c'est-à-dire l'idée d'un « objectif au-delà de toute relation au sujet » — « n'a aucun sens ». En fait, Husserl a vraisemblablement lu ce passage de la *Psychologie générale* entre janvier 1915 et 1918 (voir K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Hua Dokumente 1, p. 183 et 192, et I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, 1964, p. 345), ce qui exclut toute influence directe dans la période des *Idées I* et suggérerait, le cas échéant, l'influence d'un texte antérieur.

¹⁹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, p. 283-285.

Les critiques d'Ingarden renferment encore un certain nombre de difficultés plus proprement philosophiques. Pour rappel, le tort de Husserl, selon Ingarden, est d'avoir déduit, d'une équivalence *épistémologique*, une thèse *métaphysique*, portant sur une existence factuelle. D'une première thèse de nature simplement épistémologique (T₁), suivant laquelle tout objet, c'est-à-dire tout objet existant réellement, est principiellement perceptible, il aurait dérivé une seconde thèse (T₂) suivant laquelle « l'existence du monde réel présuppose l'existence de la conscience pure »²⁰. L'idée d'Ingarden est donc la suivante. À en croire Husserl, si la conscience n'existait pas, le monde réel ne pourrait être perçu et donc il n'existerait pas, ce qui implique la thèse métaphysique idéaliste suivant laquelle, si le monde réel existe, alors la conscience doit exister : l'existence du monde réel présuppose l'existence de la conscience.

Cependant, cette manière de voir est d'emblée problématique. On peut d'abord remarquer, de manière superficielle, que les analyses d'Ingarden sont très éloignées des prises de position explicites de Husserl, qui a insisté à de nombreuses reprises sur le fait que son idéalisme n'était pas un idéalisme métaphysique, et qu'il refusait de prendre part au débat idéalisme-réalisme de la tradition²¹. Une autre difficulté, plus sérieuse, est que les thèses T₁ et T₂ ne semblent pas renfermer de « décisions métaphysiques » au sens d'Ingarden. En les assurant, en effet, je n'affirme pas encore l'existence du monde, ni celle de la conscience, mais je me contente de dire que, si le monde existe, alors il doit exister aussi une conscience. En ce sens, l'équivalence n'engagerait à aucune existence, ce qui permettrait de conserver l'idée husserlienne suivant laquelle pratiquer la réduction phénoménologique, c'est renoncer à se prononcer sur l'existence du monde objectif. Elle pourrait certes avoir des implications ontologiques, mais aucunement des implications métaphysiques au sens d'Ingarden.

Une troisième difficulté vient d'une certaine ambiguïté affectant les deux thèses telles que les formulent Ingarden. La thèse T₁ affirme que la proposition « A est principiellement perceptible » est logiquement équivalente à la proposition « A existe ». Tout objet, c'est-à-dire tout objet véritable, existant véritablement, *réel*, est aussi un objet principiellement perceptible, et inversement. La thèse T₂, pour sa part, affirme que « l'existence du monde réel (*die Existenz der realen Welt*) présuppose l'existence de la conscience pure ». Or, si ces deux formulations semblent nous parler de la même chose, on doit néanmoins remarquer que la réalité *n'a pas le même sens des deux côtés*. Alors que la réalité de la thèse T₁ est la *Wirklichkeit* au sens de l'existence actuelle, la réalité de la thèse T₂ est plutôt la *Realität* au sens des *Idées I*, à savoir au sens de l'objectivité naturelle opposée au *reell*. Très certainement, l'existence dont il s'agit dans la proposition T₁, telle que Husserl l'a formulée, est bien l'existence *en général*, à savoir l'existence des objets transcendants comme immanents, du monde objectif comme de la conscience. En conséquence, ce qu'impliquerait en réalité T₁, si on suit le raisonnement d'Ingarden de façon conséquente, c'est simplement que l'existence d'un objet en général — immanent ou transcendant — présuppose l'existence d'une conscience. Cette interprétation de l'équivalence semble en restituer le sens plus fidèlement que celle d'Ingarden, qui, en assimilant toute existence à l'existence « objective », est plus proche des conceptions finkienne et néokantienne. Elle signifie que l'équivalence ne vaut pas seulement pour la réalité naturelle, mais pour tout objet, y compris les vécus. Ce qui conduit directement à la thèse, fondamentale chez Husserl comme déjà chez Brentano, selon laquelle le vécu doit lui aussi pouvoir être l'objet d'une perception, qu'on qualifiera de

²⁰ « Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus" », p. 185.

²¹ À titre d'exemples, voir *Cartesianische Meditationen*, Hua 1, p. 118-119, ou encore « Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie », dans Hua 5, p. 150-153.

« perception immanente ». Seulement, la thèse suivant laquelle l'existence de tout objet immanent ou transcendant présuppose l'existence d'une conscience est tout autre chose qu'une thèse idéaliste. Elle n'affirme pas la dépendance ontologique d'une région particulière de l'étant (le monde objectif) relativement à une autre région qui serait la conscience, mais elle affirme la perceptibilité principielle de tout objet, transcendant ou immanent.

Pourtant, objectera-t-on, ces rectifications n'aboutissent-elles pas à un résultat identique, également idéaliste ? Si l'existence de l'objet en général présuppose l'existence de la conscience, alors, à plus forte raison, l'existence du monde objectif présuppose l'existence de la conscience. Mais, alors même, l'argumentation d'Ingarden se révélerait encore déficiente pour une autre raison, qui est certainement la plus significative. Ingarden, en effet, fait dire à Husserl que « l'existence du monde réel présuppose l'existence de la conscience pure ». Or, il y a toutes les raisons de penser que cette thèse n'est pas celle défendue par Husserl. Il est plus que douteux que celui-ci ait défendu un idéalisme subjectif berkeleyen d'après lequel le monde, pour exister, aurait besoin de la conscience, c'est-à-dire d'après lequel il ne peut exister de monde sans qu'il n'existe une conscience qui en fait l'expérience — idéalisme qui impliquerait, entre autres conséquences absurdes, qu'il n'y avait pas de monde objectif avant que la conscience n'apparaisse sur la Terre, ou que le monde disparaîtrait si toute conscience venait à disparaître, etc. Ce qu'affirme Husserl, en réalité, ce n'est pas que l'existence du monde présuppose celle de la conscience, mais c'est que l'existence du monde présuppose la *possibilité* d'une conscience qui le perçoive. L'équivalence entre existence et perceptibilité signifie que, quand je dis que l'objet A existe, la proposition énoncée est équivalente à la proposition « il est possible de percevoir A », c'est-à-dire à « une perception de A est possible » ou encore à « une conscience percevant A est possible ». On peut ainsi formuler l'équivalence autrement, en disant : si A existe, alors une conscience le percevant est possible, et inversement. Mais si affirmer l'existence de A, cela revient à affirmer la possibilité d'une conscience percevant A, alors ce n'est pas d'existence actuelle qu'il est question, mais de simple possibilité : un objet peut exister alors même qu'il n'existerait pas de conscience, mais il ne pourrait pas exister si une conscience le percevant était quelque chose d'impossible *a priori*, par exemple d'auto-contradictoire. Or, cela change tout, car nous redescendons dès lors du plan *métaphysique*, celui des existences factuelles, au plan *ontologique*, qui est celui des possibilités idéales.

Enfin, on peut encore se demander si l'équivalence T_1 a bien un quelconque rapport avec la question de l'idéalisme telle que la pose Ingarden. L'existence dont il s'agit dans T_1 , en effet, ne semble pas l'existence au sens du débat métaphysique réalisme-idéalisme, mais plutôt l'existence en un sens qu'on pourrait presque qualifier d'épistémologique et qui rappelle directement Kant. Car manifestement, si l'équivalence husserlienne parle bien d'existence, y compris celle du monde objectif, ce n'est pas au sens où elle serait une proposition sur le monde objectif. Au contraire, l'équivalence entre perceptibilité et existence a reçu plus haut une signification normative, d'après laquelle elle ne nous dit pas tant ce qui existe et ce qui n'existe pas, mais ce qui peut être légitimement ou rationnellement posé comme existant et ce qui ne le peut pas. Cette distinction est beaucoup plus qu'une nuance. Il s'agit maintenant, dans une optique de style clairement néokantien, d'interpréter l'existence d'un contenu A au sens d'un droit à poser A comme existant.

Ces dernières constatations nous conduisent au cœur de l'argumentation d'Ingrid Wallner contre la critique ingardenienne de Husserl. Selon cet auteur, la critique d'Ingarden est tout simplement inopérante, du fait qu'elle repose tout entière sur une confusion entre métaphysique et épistémologie, sur une « confusion systématique de l'ordre de la

connaissance avec l'ordre de l'être dans la pensée de Husserl »²². Aussi Wallner retourne-t-elle en quelque sorte l'objection d'Ingarden contre Ingarden lui-même. Son argument principal est que les apories de l'idéalisme husserlien selon Ingarden — et donc aussi la confusion entre les niveaux épistémologique et métaphysique sur la question de l'idéalisme — ne viennent pas de Husserl lui-même, mais du fait qu'Ingarden « ontologise » ce qui n'est qu'épistémologique chez Husserl²³. Il reste que Wallner va probablement trop loin dans cette direction, aboutissant à une conception plus finkienne que husserlienne. Selon elle, le problème n'est pas seulement qu'Ingarden confond l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être que Husserl, pour sa part, distinguait correctement, mais aussi que cette distinction est au fondement de la phénoménologie transcendantale husserlienne. La fonction principale de la réduction phénoménologique, poursuit-elle, est de séparer l'épistémologie de l'ontologie : « La réduction sous ses diverses formes est conçue spécialement pour séparer rigoureusement l'ordre de la connaissance de l'ordre de l'être²⁴. » Or, la distinction soulignée plus haut entre l'existence en général et l'existence réelle nous rappelle au contraire que les vécus sont eux-mêmes des objets, ou encore que l'ego phénoménologisant, loin de s'affranchir par la réduction de tout engagement ontologique, de toute décision métaphysique au sens d'Ingarden, opère lui-même des thèses d'existence portant sur la conscience « réelle ».

Ces remarques critiques nous conduisent aux conclusions suivantes. D'abord, si l'équivalence est effectivement interprétable en termes ontologiques comme épistémologiques, elle semble néanmoins indépendante de toute thèse idéaliste. Ce qui nous oblige à chercher ailleurs le principe de l'idéalisme phénoménologico-transcendantal. Ensuite, si nous supposons que l'idéalisme est une notion ontologique ou métaphysique avant d'être une notion épistémologique, il reste à voir quelles existences sont en jeu dans l'idéalisme phénoménologico-transcendantal. Or, l'époché transcendantale restreint singulièrement les prétentions d'un tel idéalisme. Elle prescrit que l'idéalisme phénoménologique n'est pas une thèse ontologique ou métaphysique sur le monde objectif, mais plus modestement une thèse ontologique sur le *phénomène* du monde objectif, c'est-à-dire sur des contenus intentionnels d'actes de l'attitude naturelle et non sur leurs objets²⁵. C'est seulement en ce sens que la phénoménologie transcendantale peut être dite idéaliste : elle affirme l'idéalité du monde objectif compris au sens d'un monde noématique, inclus intentionnellement dans la conscience.

2. L'intentionnalité n'est pas une relation

La clef de voûte de la théorie de l'intentionnalité est la thèse aujourd'hui appelée « thèse de l'intentionnalité » de Brentano : *tout ce qui est psychique est intentionnel, tout ce qui est intentionnel est psychique*. Clairement formulée dans la *Psychologie du point de vue empirique* de 1874, où elle servait de *discrimen* pour distinguer les phénomènes psychiques

²² I. Wallner, « In defense of Husserl's transcendental idealism : Roman Ingarden's critique re-examined », dans *Husserl Studies*, 4/1 (1987), p. 10.

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁵ On verra par la suite qu'en un certain sens, il reste possible de donner raison à Ingarden quand il stigmatise les connotations métaphysiques de l'idéalisme husserlien, mais en précisant qu'elles sont dues à une ambiguïté essentielle du langage phénoménologique : ce que le phénoménologue dit *in modo obliquo* de l'acte avec son contenu intentionnel est compris d'emblée *in modo recto*, comme se référant au monde objectif.

des phénomènes physiques et donc pour délimiter le domaine de la psychologie, cette thèse a été reprise pour l'essentiel par Husserl, quoique avec d'importants aménagements introduits dans le second volume des *Recherches logiques*²⁶. Sous sa forme husserlienne — tout acte psychique total est intentionnel —, elle représente incontestablement la base même du projet de phénoménologie transcendantale. Or, manifestement, la définition de l'intentionnalité doit répondre à certaines conditions pour que cette thèse soit vraiment valable. Si être intentionnel signifie avoir un objet, alors tous les actes ne sont pas intentionnels. Les affirmations incorrectes, les perceptions trompeuses sont incorrectes et trompeuses précisément du fait qu'elles sont dépourvues d'objet. De là l'idée, fondamentale chez les deux auteurs, que la question de l'intentionnalité est indépendante de la question de la validité objective.

La thèse de l'intentionnalité signifie que tout acte possède un certain caractère suivant lequel il est perception *de...*, jugement *que...*, etc., mais elle ne doit pas se comprendre au sens où l'intentionnalité d'une perception ou d'un jugement serait une relation à l'objet de la perception, du jugement. Être intentionnel ne signifie pas se rapporter à un objet, mais *être pourvu d'un contenu intentionnel*. Alors même qu'une perception est trompeuse, qu'une affirmation est incorrecte, l'une comme l'autre demeurent perception *de...*, jugement *que...* Ce n'est pas seulement que l'intentionnalité d'un acte soit indépendante de l'existence d'une relation l'unissant à son objet, mais c'est encore que l'intentionnalité n'est tout simplement pas une relation. Dans l'Appendice I du second volume de la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano insistait déjà scrupuleusement sur le fait que l'intentionnalité n'est pas une relation « au sens propre », parce qu'elle peut exister alors qu'un des termes, l'*intentum*, n'existe pas, comme dans le cas de la perception trompeuse ou du jugement incorrect. Cela doit suffire, estimait-il, pour que la « relation psychique » intentionnelle se distingue fondamentalement de toute relation véritable comme la relation de causalité²⁷, et pour qu'on doive, en conséquence, tenir la psychologie pour thématiquement distincte des sciences naturelles.

Ce serait en effet une impasse — imputable à Twardowski²⁸ ou, selon une interprétation courante, au premier Brentano, et maintes fois dénoncée par Husserl — de croire que le contenu intentionnel serait un second objet, immanent, dédoublant l'objet perçu, une mystérieuse entité intermédiaire à laquelle pourraient se rapporter la perception trompeuse et le jugement incorrect. Le Père Noël ne commence pas à exister (en un sens ou dans un autre) du fait que je l'imagine ou que, victime d'une hallucination, je crois le voir devant moi. Quand la phantasie et l'hallucination existent réellement, qu'il en est réellement ainsi que j'imagine ou hallucine le Père Noël, ce dernier n'existe pourtant ni en moi ni ailleurs, il n'a tout simplement aucune existence :

Si je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique, un carré rond, etc., alors ce qui est ici nommé, ce transcendant, est précisément visé, et donc (en d'autres termes) objet intentionnel ; il est ici indifférent que l'objet existe, qu'il soit fictif ou absurde. Naturellement, que l'objet soit un objet « simplement intentionnel », cela ne signifie pas qu'il *existe*, quoique seulement dans l'*intentio* (donc comme une composante réelle de celle-ci), ou encore qu'il existe là-dedans une quelconque ombre de cet objet, mais cela veut dire que l'intention, qu'un *viser* d'un tel objet existe, mais

²⁶ *Logische Untersuchungen*, 6, Hua 19/2, Beilage, § 8, ainsi que 5, Hua 19/1, § 9.

²⁷ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II, Meiner, 1925, p. 133-134 (= *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Duncker & Humblot, 1911, p. 122-123).

²⁸ Cf. J.-F. Courtine, « Intentionnalité, sensation, signification excédentaire », dans E. Husserl, *La Représentation vide*, PUF, 2003, p. 65-83, vers. modif. dans J.-F. Courtine, *La Cause de la phénoménologie*, PUF, 2007, p. 75-93.

non pas l'objet. Si par contre l'objet intentionnel existe, alors ce n'est pas seulement l'intention, le viser, qui existe, mais *aussi* le visé²⁹.

La théorie de la réduction phénoménologique ne fera que corroborer et même amplifier cette manière de voir. Dans le cas de la perception trompeuse, observe Husserl au célèbre § 88 des *Idées I*, le rapport réel (*das reale Verhältnis*) entre l'acte psychique et l'objet perçu est « supprimé » (*gestört*), ce qui a pour conséquence que « seule reste la perception, et qu'il n'existe plus rien de réel avec quoi elle serait en relation »³⁰. Mais l'argumentation de Husserl consiste justement à déclarer que, même en l'absence de relation à l'objet, il subsiste bien un certain « rapport » entre la perception et le perçu, à savoir pour autant que l'acte demeure intentionnel, pourvu d'un contenu intentionnel. Dire que le caractère intentionnel de l'acte est indépendant du fait qu'il est ou non relié à son objet, cela équivaut à dire que la réduction — qui met entre parenthèses l'objet transcendant — préserve l'intentionnalité : « C'est aussi le vécu de perception phénoménologiquement réduit qui est perception *de* "ce pommier en fleur, dans ce jardin"³¹, etc." »

Il convient maintenant de tirer des conséquences ontologiques. La subsistance de l'intentionnalité (du contenu intentionnel) au-delà de l'époché phénoménologique signifie que la thèse de l'intentionnalité n'engage aucune autre existence que celle de l'acte intentionnel avec ses parties réelles. Autrement dit, l'intention avec son contenu intentionnel, n'étant pas une relation, ne requiert aucune existence extérieure. D'après la conception usuelle, les relations — à savoir les relations proprement dites, « externes », par opposition aux propriétés — ont en effet ceci de particulier que le tout relationnel est ontologiquement dépendant de ses parties, qui sont, pour leur part, indépendantes mutuellement et du tout relationnel lui-même : par exemple le stylo se tient dans une certaine relation avec le bureau, il est *sur* le bureau, mais il continuerait à exister si je faisais disparaître le bureau. La relation du stylo et du bureau obéit à d'autres lois que, par exemple, le rapport unissant le stylo à sa propriété « bleu ». D'un côté, le bureau est un objet *fondateur*, à savoir une partie du tout relationnel « le stylo sur le bureau » sans laquelle celui-ci ne peut exister ; de l'autre, la propriété « bleu » est un moment dépendant du tout qu'est le stylo bleu devant moi, ou encore un objet *fondé* dans ce tout au sens où l'existence de la propriété « bleu » réclame celle d'un substrat bleu. On opposera donc les propriétés aux relations en disant qu'une propriété est un moment fondé dans son substrat, mais qu'un terme de relation est une partie fondatrice pour le tout relationnel.

Or, si l'intentionnalité — la « matière intentionnelle » de l'acte, le fait qu'il est une perception du stylo et non du livre, etc. — n'est pas une relation entre le vécu et son objet, il devient tentant d'en conclure qu'elle est assimilable, en un sens qui reste à préciser, à une *propriété* de l'acte. La thèse de l'intentionnalité ne dit évidemment pas que tout acte complet a un objet, ou que tout acte se tient dans une certaine relation, intentionnelle, avec un objet, mais l'enjeu est plutôt l'idée que même les représentations sans objet, par exemple une phantasie ou le concept « carré rond », sont des actes intentionnels. Ce qui semble déjà suffisant pour que l'intentionnalité ne soit pas une relation, car un tout relationnel, on l'a vu, est fondé dans ses termes, c'est-à-dire cesse d'exister quand on fait disparaître un ou plusieurs

²⁹ *Logische Untersuchungen*, 5, Hua 19/1, A398-399 (= B425). Ces constatations mènent directement à la distinction entre contenu intentionnel et contenu réel, et donc à la critique de la notion d'objet immanent du premier Brentano. Cf. *ibid.*, A351 suiv. = B372 suiv.

³⁰ *Ideen I*, p. 182.

³¹ *Ibid.*, p. 183.

termes de la relation. Si tout acte est intentionnel, alors l'intention n'est pas une relation, qu'on exprimerait au moyen d'un prédicat à deux places, mais bien une propriété, qu'on exprime par un prédicat à une place. C'est pourquoi la noèse est qualifiée par Husserl de moment de l'acte³², ce qui veut dire qu'elle est une partie dépendante de l'acte total, auquel elle se rapporte comme une propriété à son *concretum*, par exemple « bleu » au stylo bleu.

Cette idée était déjà avancée expressément par Husserl dans la cinquième *Recherche logique*, où il déclarait comprendre la relation intentionnelle « de manière purement descriptive comme caractéristique interne de certains vécus » (*rein deskriptiv verstanden als innere Eigentümlichkeit gewisser Erlebnisse*)³³. Au § 11 de la même *Recherche*, après avoir constaté, comme nous le ferons un peu plus loin en référence à Brentano, qu'il n'est guère évitable de décrire l'intentionnalité en termes de relation, il stigmatisait deux « interprétations erronées » par lesquelles l'*intentio* est soit confondue avec la relation « psychologico-réale » entre la conscience et l'objet externe visé, soit ramenée à une relation entre l'acte et son objet intentionnel assimilés erronément à des contenus psychiques réels³⁴.

La même thèse est aussi un enjeu central des leçons de 1907 sur *L'Idée de la phénoménologie* : « Le se-rapporter-au-transcendant, le fait de le viser de telle ou telle manière, est un caractère interne du phénomène (*Das Sich-auf-Transzendentes-beziehen, es in dieser oder jener Weise meinen, ist ein innerer Charakter des Phänomens*)³⁵. » Un caractère interne, intrinsèque, c'est traditionnellement ce qu'on appelle aussi une propriété, par opposition aux relations qui sont des déterminations externes. Que l'intention qui anime le vécu soit une propriété du vécu et non une relation qui unirait le vécu à autre chose, cela signifie que, pour accéder à cette intention, je n'ai pas besoin de « sortir » du vécu pour voir avec quels objets il se tient en relation. L'intention elle-même est déjà pleinement accessible dans la pure immanence du vécu, où telle perception se donne déjà à moi comme une perception *du stylo*, telle phantasie comme une phantasie *du Père Noël*, tel jugement comme un jugement *que quelque carré est rond*, etc. C'est là, manifestement, une condition pour qu'une analyse noématique purement phénoménologique, purement immanente du contenu intentionnel de l'acte soit possible. Comme le prescrit Husserl au § 88 des *Idées I*, « le corrélat noématique doit être pris partout exactement tel qu'il réside de manière "immanente" dans le vécu de perception, de jugement, de plaisir, etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est présenté quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même »³⁶. Le sens noématique n'est pas plus l'objet de l'acte qu'il ne serait une signification « objective », un objet logique au sens fregéen, mais il *n'ajoute absolument rien* au vécu immanent lui-même. Comme l'affirme Husserl dans le second volume de la *Philosophie première*, « la réflexion sur une perception, par exemple sur celle d'une maison, donne comme quelque chose de subjectif non pas quelque chose comme un simple je-perçois, mais un je-perçois-cette-maison »³⁷. D'où il conclut, dans le même passage : « Intuitionner de part en part mon vivre, cela veut dire conjointement et corrélativement : intuitionner le monde. » C'est seulement à ce prix que la matière intentionnelle de l'acte est indifférente à l'existence ou à l'inexistence de l'*intentum* de cet acte, et qu'elle est donc relevante du point de vue phénoménologique. Par exemple je juge que Paul est assis à un moment où Paul est assis, puis je juge de nouveau que Paul est

³² Par exemple *ibid.*, p. 174.

³³ *Logische Untersuchungen*, 5, Hua 19/1, A349 = B368.

³⁴ *Ibid.*, A351 (= B371-372).

³⁵ *Die Idee der Phänomenologie*, Hua 2, p. 46.

³⁶ *Ideen I*, p. 182.

³⁷ *Erste Philosophie (1923/24)*, 2. Teil : *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua 8, p. 157.

assis à un moment où Paul est debout. Ces deux actes ont la même matière intentionnelle, à savoir « que Paul est assis », bien que l'un se rapporte à un état de choses existant et l'autre non. Le caractère suivant lequel le jugement est un jugement *que Paul est assis*, suivant lequel c'est l'état de choses « Paul est assis » qu'on a en vue et non un autre, subsiste donc alors même que je mets entre parenthèses toute existence transcendante. Il est un caractère *purement phénoménologique* au sens où il n'engage aucune existence transcendante au vécu. Par contre, le phénoménologue n'est pas habilité à se prononcer sur l'existence d'une relation — proprement dite, c'est-à-dire « externe » — unissant l'acte à un objet transcendant, car, sachant que les relations proprement dites sont des objectivités fondées dans leurs termes, poser l'existence d'une telle relation revient à poser l'existence d'un objet transcendant.

Le caractère non relationnel de l'intentionnalité a été souligné par de nombreux commentateurs³⁸. Il est également important de remarquer que cette lecture de la théorie de l'intentionnalité est compatible avec des interprétations réalistes, et par exemple qu'elle s'accorde, jusqu'à un certain point, avec la « théorie relationnelle » de l'acte intentionnel proposée en 1986 par Smith et Mulligan, dont le point de départ est précisément la thèse brentanienne de l'intentionnalité interprétée en termes relationnels³⁹. Ces auteurs épinglent très justement « le caractère tout à fait irrelevant (*the very irrelevance*) de la relationalité pour la description phénoménologique », dans lequel ils voient « la base théorique de la méthode d'époché ou de mise entre parenthèses »⁴⁰. Comme la perception véraç, qui est véritablement en relation avec un objet, est *phénoménologiquement indiscernable* d'une perception trompeuse, à laquelle une telle relation fait défaut, il s'ensuit que la relation à l'objet n'entre pas en ligne de compte dans une description se voulant purement phénoménologique. Il est vrai que Smith et Mulligan discréditent cette thèse de l'homogénéité phénoménologique des actes véraçs et trompeurs, ou plus généralement des actes avec objet et des actes sans objet, en objectant, non sans raison, qu'elle nous fait justement perdre ce qui fait la spécificité de la connaissance elle-même, et en particulier des actes vraiment cognitifs par opposition aux actes pseudo-cognitifs comme les perceptions trompeuses. Seulement, entre cette constatation et le rejet du concept phénoménologique, non relationnel de l'intentionnalité, la conséquence n'est pas forcée. En réalité, rien n'empêche de considérer la description purement phénoménologique comme insuffisante et en même temps comme nécessaire. La nécessité d'une théorie réaliste ou « relationnelle » de la connaissance — d'une théorie thématissant l'acte cognitif comme véritablement en relation avec l'objet connu et donc comme une véritable connaissance — ne rend pas inutile pour autant, ni encore moins n'exclut une théorie purement phénoménale de la connaissance, qui décrit les actes cognitifs en mettant entre

³⁸ Voir, entre autres, J. N. Mohanty, « Husserl's Concept of Intentionality », dans *Analecta Husserliana*, 1 (1971), p. 116, qui critique en ce sens l'interprétation existentialiste de l'intentionnalité ; D. Carr, « Kant, Husserl, and the nonempirical ego », *The Journal of Philosophy*, 74/11 (1977), p. 687 ; F. Rivenc, « Husserl avec et contre Frege », dans *Les Études philosophiques*, 1995/1, p. 24 ; D. W. Smith, « What is "Logical" in Husserl's *Logical Investigations* ? The Copenhagen Interpretation », dans D. Zahavi et F. Stjernfelt (éds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's « Logical Investigations » Revisited*, Kluwer, 2002, p. 65 ; ou encore R. McIntyre et D. W. Smith, « Theory of Intentionality », dans J. Mohanty and W. McKenna (éds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, University Press of America, 1989, p. 149 suiv., qui concluent, p. 179 : « L' "idéalisme transcendantal", dès lors, n'est pas une théorie ontologique sur l'être des objets ; il est une théorie phénoménologique, ou épistémologique, sur la manière dont nous expérimentons les objets. Et cette théorie, de fait, n'est que la théorie husserlienne de l'intentionnalité *via* le *Sinn* noématique. » Les développements qui suivent ne feront que confirmer cette interprétation de l'idéalisme husserlien.

³⁹ B. Smith et K. Mulligan, « A relational theory of the act », *Topoi*, 5/2 (1986), p. 115-130.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

parenthèses la question de savoir s'ils ont un objet. Sans doute, si l'intentionnalité est un caractère purement phénoménal de l'acte psychique, c'est-à-dire si l'acte apparaît pourvu d'un sens intentionnel déjà dans la pure immanence phénoménale, alors elle n'est pas une relation et l'opposition doit se situer entre une théorie purement phénoménologique de la connaissance et une théorie relationnelle de la connaissance. Cependant, il reste possible à la description phénoménale de contribuer efficacement à la théorie de la connaissance, précisément en clarifiant des structures communes aux actes cognitifs et aux autres actes.

Quoi qu'il en soit, c'est bien cette irrelevance de la relationalité qui semble motiver l'appellation d'*idéalisme*. Du moins c'est plausiblement en ce sens qu'il faut comprendre la thèse de la relativité des objets transcendants que Husserl met au fondement de son idéalisme transcendantal : « À l'opposé du faux idéal d'un étant absolu et de sa vérité absolue, affirmait-il par exemple dans *Logique formelle et logique transcendantale*, tout ce qui est est finalement relatif et, avec tout ce qui est relatif en un sens courant quelconque, relatif à la subjectivité transcendantale. Mais seule celle-ci est "en soi et pour soi"⁴¹. » L'idéalité du noème, l'idéalisation du monde constitutive de l'idéalisme transcendantal, signifie alors que, dans l'attitude phénoménologique, l'objet mondain devient une propriété du vécu, c'est-à-dire un moment dont l'être est dépendant de celui d'un substrat réel purement immanent. Tout comme le bleu ne peut exister sans le substrat concret qui est bleu, le « monde » ne peut exister sans la subjectivité transcendantale. On pourrait discuter longuement sur cette tendance, constante et multiforme chez Husserl, à rabattre la problématique du noème et de l'intentionnalité sur celle de la catégorialité, mais elle oblige déjà à nuancer la conception suivant laquelle l'idéalisme des *Idées I* s'opposerait à celui des *Recherches logiques* comme un idéalisme de style kantien à un idéalisme de style platonicien. En effet, les caractérisations précédentes suggèrent déjà que l'idéalisme transcendantal des *Idées I*, loin de contredire l'idéalisme logique des *Recherches logiques*, en est au contraire un prolongement et une radicalisation. Car il semble maintenant que le premier résulte seulement de la conjonction de deux thèses (par ailleurs entièrement indépendantes) déjà présentes dans les *Recherches logiques* : d'une part l'idée que les propriétés — les moments idéaux de la chose concrète comme « bleu » relativement au stylo bleu perçu — sont des objectivités fondées, d'autre part la thèse brentanienne du caractère non relationnel de l'intentionnalité. Une fois mises ensemble, ces deux thèses conduisent à l'idée que, si l'objet intentionnel est « inclus » dans le vécu, c'est au sens où, d'une certaine manière, il est réductible à une propriété du vécu. Si tel vécu m'apparaît certes dans la réflexion purement immanente comme une perception *du stylo*, alors justement, du point de vue phénoménologique, le prédicat « perçoit le stylo » est un prédicat à une place et il n'exprime pas une relation.

3. L'ambiguïté du discours phénoménologique

Les quelques éléments rassemblés plus haut engendrent inévitablement d'importantes difficultés. En suivant les remarques suggestives de Smith et Mulligan, on peut d'abord se demander si un tel idéalisme ne rend pas impossible une théorie phénoménologique de la connaissance, et s'il ne prive pas plutôt la phénoménologie de tout accès aux concepts de vérité, d'être, de connaissance, c'est-à-dire de tout ce dont on a besoin, précisément, en théorie de la connaissance. C'était là une objection significative de Nicolai Hartmann dans sa *Métaphysique de la connaissance* de 1921. Celui-ci constatait très justement que la

⁴¹ *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, 1993, p. 241.

connaissance transcendante, étant une relation à un objet transcendant, est donc une relation transcendante, nécessairement perdue dans la réduction phénoménologique. D'où il concluait que l'approche phénoménologique ne peut que « manquer ce qu'il y a de spécifique dans le phénomène de la connaissance » et donc que, par opposition à toute phénoménologie tournée vers la pure immanence, la véritable théorie de la connaissance devait être une « métaphysique de la connaissance »⁴². Un argument analogue est encore à la base de la théorie de la connaissance de Russell, qui affirmait par exemple dans ses *Problèmes de la philosophie* : « Si la vérité et la fausseté sont des propriétés de croyances, c'est au sens où elles sont des propriétés extrinsèques (*extrinsic properties*)⁴³. »

Ce qui est capital, c'est que deux points de vue très différents coexistent en phénoménologie, qui permettent de considérer le sens intentionnel d'un acte simultanément comme une propriété de l'acte et comme quelque chose à quoi se rapporte l'acte, bref comme une « transcendance dans l'immanence ». Le fait qu'on exprime habituellement l'orientation intentionnelle d'un acte (même fictif) au moyen d'un prédicat à deux places, qu'on dise d'un acte qu'il vise le stylo ou d'une phantasie qu'elle est une phantasie du Père Noël, etc., ce fait n'est nullement indifférent en phénoménologie, mais il y acquiert une signification nouvelle, qui nous fait entrer dans la sphère de la phénoménalité ou de l'apparence par opposition à l'être. L'intention qui anime le vécu a ceci de particulier qu'elle *apparaît* dans la réflexion comme une relation, qu'elle est une quasi-relation ou une relation simplement *phénoménale*. Du point de vue purement phénoménologique, la connaissance transcendante devient une connaissance au sens impropre, à savoir seulement le phénomène d'une connaissance ; l'existence transcendante devient une existence au sens impropre, à savoir un apparaître-comme-existant. « Dans l'attitude phénoménologique, déclarait Husserl au § 14 des *Méditations cartésiennes*, le monde en général ne vaut pas comme réalité (*Wirklichkeit*), mais seulement comme phénomène de réalité (*Wirklichkeitsphänomen*)⁴⁴. » En revanche, c'est désormais seulement l'*apparaître* de l'existence et de la connaissance transcendantes qui est l'existant au sens propre.

En résumé, on pourrait évoquer une profonde et essentielle ambiguïté du discours phénoménologique, qui tient tout d'abord à la profonde et essentielle ambiguïté du mot « phénomène ». Comme Husserl le soulignait en 1928 dans les conférences d'Amsterdam, le phénomène — ce qui apparaît dans la réflexion purement immanente — n'est pas seulement le contenu réel de l'acte, que Husserl appelle aussi l'*apparaître*, mais aussi son contenu intentionnel, c'est-à-dire l'*apparaissant* lui-même⁴⁵. Pour cette raison, il est inévitable que le discours phénoménologique offre pour ainsi dire un double registre. D'une part, le phénoménologue s'exprime dans le *registre ontique*. La connaissance phénoménologique s'accompagne d'authentiques thèses d'existence — analogues aux thèses réales de l'attitude naturelle — qui portent sur des composantes réelles du vécu. Mais d'autre part, ce registre ontique doit coexister avec un *registre intentionnel*. Pour le dire dans les termes de Brentano, le discours phénoménologique est tantôt un discours *in modo obliquo*, à savoir là où il est question de constitution, et tantôt un discours *in modo recto*, à savoir quand le phénoménologue parle des composantes réelles de la conscience, de tout ce qu'il pose comme existant réellement ou qui est, comme dit Husserl, « véritablement étant » (*wahrhaft seiend*) du point de vue purement phénoménologique. Il en est de même de l'intentionnalité en

⁴² N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, 1949, p. 109 suiv.

⁴³ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford UP, 1997, p. 129.

⁴⁴ *Cartesianische Meditationen*, Hua 1, p. 71.

⁴⁵ *Phänomenologische Psychologie*, Hua 9, p. 306 suiv.

général. Par exemple, dans le cas d'une perception du stylo, le caractère « du stylo » peut être étudié comme une propriété réelle de la perception, comme sa matière intentionnelle, mais aussi comme un objet simplement intentionnel ou simplement phénoménal, comme un « représenté en tant que tel » qui est constitué par la subjectivité transcendantale. Cette coexistence de deux registres ontique et intentionnel trahit une ambiguïté fondamentale de la phénoménalité du point de vue purement phénoménologique, dont le corollaire méthodologique est la distinction entre l'analyse intentionnelle et l'analyse réelle (*reelle Analyse*) introduite par Husserl au § 88 des *Idées I*. Contre toute approche phénoméniste ou sensualiste, il s'agit de maintenir conjointement deux espèces hétérogènes de données dans l'espace de pure immanence délimité par l'époché phénoménologique, d'un côté l'apparaître réel, de l'autre l'apparaissant simplement intentionnel : « Ce n'est pas seulement du réellement immanent (*das reell Immanente*) qu'il s'agit, déclarait Husserl dans *L'Idée de la phénoménologie*, mais aussi de l'immanent au sens intentionnel. (...) L'objectif peut apparaître, peut avoir dans l'apparaître une certaine donation, alors même qu'il n'est ni réellement dans le phénomène de connaissance, ni n'existe en tant que *cogitatio*⁴⁶. »

En dépit du caractère équivoque des « objets immanents » dans la *Psychologie du point de vue empirique*, la découverte d'une telle duplicité du discours psychologique remonte à la théorie brentanienne de l'intentionnalité. Brentano n'avait pas autre chose en vue, quand il affirmait que l'intentionnalité, si elle peut effectivement être qualifiée de « relation psychique », n'est pas pour autant une relation *au sens propre*. C'est seulement *in obliquo* que la visée intentionnelle peut être qualifiée de relation, c'est-à-dire seulement pour autant qu'elle m'apparaît comme étant une relation ou qu'elle est le phénomène d'une relation. Ce dont je parle *in recto*, ce qui existe réellement pour moi, c'est exclusivement le phénomène psychique intentionnant et non le phénomène physique intentionné, dont l'existence est en réalité seulement une in-existence intentionnelle :

Si l'on pense quelque chose, le pensant doit certes exister, mais nullement l'objet de son penser ; s'il nie quelque chose, ce quelque-chose est même directement exclu dans tous les cas où la négation est correcte. Ainsi, le pensant est l'unique chose que réclame la relation psychique. Le terme de ce qu'on appelle ici une relation ne doit pas du tout être donné réellement. (...) La ressemblance consiste en ceci que, tout comme celui qui pense un relatif au sens propre, celui qui pense une activité psychique pense d'une certaine manière deux objets en même temps, l'un pour ainsi dire *in recto* et l'autre *in obliquo*. Si je pense à quelqu'un qui aime les fleurs, celui qui aime les fleurs est l'objet que je pense *in recto*, mais les fleurs sont ce que je pense *in obliquo*⁴⁷.

Partant, il y va de deux choses l'une. Soit, comme concluait Brentano lui-même dans la *Kategorienlehre*, la quête d'un « concept univoque » de terme relationnel doit nous faire

⁴⁶ *Die Idee der Phänomenologie*, Hua 2, p. 55. Sur cette idée d'une donation du noème, cf. *Ideen I*, p. 204 : « Ce qui est "transcendantement constitué" "sur le fond" des vécus matériels et "par" les fonctions noétiques est certes un "donné", et il est même, si nous décrivons fidèlement, dans l'intuition pure, le vécu et ce qui est noématiquement conscient en lui, un donné évident ; mais il appartient au vécu dans un sens tout autre que les constituants réels et par suite authentiques du vécu. »

⁴⁷ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II, p. 134 (= *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 123). Cet aspect de la théorie brentanienne de l'intentionnalité était déjà décrit en termes remarquablement justes par Lucie Gilson, *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, 1955, p. 129-154, quoique la réalité d'une évolution de Brentano sur ce sujet — conjointement avec la fidélité de l'auto-interprétation de Brentano dans la lettre à Marty de 1905 — reste, à mon sens, une question ouverte (cf., en sens contraire, les arguments convaincants de L. McAlister, « Brentano's epistemology », dans D. Jacquette, éd., *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP, 2004, p. 150 suiv.).

renoncer à la règle prescrivant que l'existence de la relation réclame celle de tous les termes mis en relation⁴⁸ ; soit on en conclut à une irréductible équivocité du discours de l'intentionnalité. On peut discuter si la seconde option n'est pas, en définitive, celle défendue par Brentano, qui parle bien — d'une manière qui d'ailleurs n'est pas sans rappeler Fink — d'« expressions langagières » différentes, imposant des définitions différentes. Mais elle est, en tout cas, à la base de la phénoménologie de style husserlien. Or, cette conception livre une solution originale au problème soulevé plus haut. Comment expliquer que les affirmations peuvent être incorrectes, les perceptions trompeuses, si « affirme que... » et « perçoit » sont des prédicats relationnels ? Comme l'exprimait en termes très justes Paul Gochet : « Pour résoudre cette difficulté, deux solutions sont possibles. Nous pouvons soit assigner à la relation de croyance fausse un objet *dégradé*, soit renoncer à considérer la croyance comme une relation, ce qui nous libère de l'obligation de lui trouver un objet⁴⁹. » Bien que cet auteur assimile précisément le premier terme de l'alternative à la théorie de l'intentionnalité de Brentano, il y a de bonnes raisons de penser que la distinction brentanienne entre *modus rectus* et *modus obliquus* représente ici une troisième voie, moins aporétique du fait qu'elle ne consiste ni à attribuer un objet — ce que Gochet appelle un « relaté postiche » — à l'affirmation incorrecte, ni à lui refuser purement et simplement tout caractère relationnel.

L'ambiguïté ontico-constitutive du langage phénoménologique vient du fait que la thématization du vécu nous met en présence non seulement de contenus réels, mais aussi de contenus intentionnels. Ce n'est pas de la même manière que le phénoménologue parle du vécu et des objets du monde intentionnés dans le vécu. Pour lui, les mots « monde », « nature », « réalité », « objet », etc., doivent se comprendre au sens impropre, à savoir au sens où le monde est un simple phénomène de monde, la réalité seulement une apparence de réalité, l'objet un objet « simplement intentionnel ». Le phénoménologue a le droit d'affirmer que toute surface est colorée, que tout objet physique est situé dans l'espace, etc., mais seulement à la condition de comprendre ces termes au sens impropre. Il parle alors du « représenté en tant que tel » *comme s'il* était un objet. En revanche, c'est au sens propre que le phénoménologue attribue l'existence aux composantes réelles du vécu ou à des états de choses immanents au sens de l'immanence réelle, par exemple quand il affirme que le vécu apparaît toujours dans un flux de vécus, que le souvenir est positionnel, etc., mais aussi quand il affirme que le noème est une propriété ou un « caractère interne » du vécu. L'expression de « transcendance dans l'immanence » utilisée dans les *Idées I* pour décrire le noème est un bon exemple de l'ambiguïté du langage phénoménologique. Le noème du stylo est réellement, véritablement, proprement immanent à la perception du stylo, mais il lui est aussi transcendant phénoménalement et improprement. La première caractérisation appartient au langage ontique, la seconde au langage intentionnel.

4. Conclusions

À l'opposé de l'opinion de Hartmann évoquée plus haut, on peut penser que l'idéalisme compris au sens de ce double discours ontique et intentionnel n'est pas seulement une innovation particulièrement féconde de la phénoménologie de Husserl, mais qu'il est aussi une condition nécessaire pour l'accomplissement de la *critique de la connaissance* dans le

⁴⁸ F. Brentano, *Kategorienlehre*, Meiner, 1985, p. 169.

⁴⁹ Cf. P. Gochet, « L'Analyse logique de l'intentionnalité », dans *Annales de l'Institut de philosophie*, 1970, p. 190.

prolongement du kantisme et du néokantisme. Dans un jugement critique tel que le définit Husserl à de nombreuses reprises, notamment dans *Expérience et jugement*, on attribue une valeur d'un certain genre, par exemple « existant » ou « inexistant », « vrai » ou « faux », « rationnel » ou « irrationnel », etc., à un sens intentionnel dont on n'a pas besoin de présupposer l'existence ni la vérité. C'est là l'essentiel de l'interprétation du jugement d'existence dans les leçons de 1917-1918 sur la logique et la théorie de la science (Hua 30) : le prédicat « existe » est un prédicat critique ou « de second degré » — un « prédicat logique », comme disait Kant — qui s'attribue non pas à des objets, mais à des noèmes. Sans quoi tous les jugements d'existence seraient tautologiques et tous les jugements d'inexistence contradictoires⁵⁰. Dans cette optique, ce n'est pas la connaissance elle-même, la relation cognitive existant en soi, qui doit servir de matériau pour les évaluations de la critique de la connaissance, mais bien le *phénomène de la connaissance*.

Or, c'est probablement dans cette dimension critique — qui n'est certes pas métaphysique, mais qui n'est pas forcément simplement épistémologique pour autant — de l'idéalisme phénoménologico-transcendantal qu'il convient de chercher la clef pour comprendre les déclarations expresses du cours de 1913 mentionné plus haut, suivant lesquelles « un objet individuel ne peut exister sans qu'il n'existe un ego ou une conscience actuelle qui “se rapporte” à lui » (voir *supra*). Comment expliquer que Husserl, en des termes apparemment qualifiables de métaphysiques au sens d'Ingarden, évoque l'existence actuelle d'une conscience, là où il nous semblait plus conséquent d'en appeler à sa seule possibilité idéale ? Exiger, pour tout objet existant, non pas simplement la possibilité de le percevoir mais encore l'existence *actuelle* d'une conscience, n'est-ce pas tomber dans l'idéalisme métaphysique le plus absurde ? Mais ces déclarations de Husserl perdent en réalité beaucoup de leur caractère problématique si nous gardons à l'esprit qu'il n'est pas question, ici, d'objets proprement dits, mais seulement des *justifications pour nos thèses d'existence*. L'idée est qu'on ne dispose d'un droit pour poser une existence que si l'on possède une perception actuelle, une conscience perceptive effective et non pas simplement possible, par laquelle l'existence de l'objet visé est attestable soit directement, soit indirectement sur la base de ma perception actuelle. Comme le précise Husserl dans le petit texte « Problèmes phénoménologiques choisis » de 1915, lui aussi publié dans le volume 36 des *Husserliana* :

Toute chose réelle (*wirkliche*) n'est pas actuellement expérimentée (*aktuell erfahren*). Mais si je dois pouvoir affirmer rationnellement qu'elle existe, alors elle doit être dans le domaine de mon expérience possible. (...) Il existe un contexte d'expérience possible, qui est interrelié avec mon expérience actuelle de telle sorte qu'existe par principe pour moi la possibilité de justifier l'être de la chose dont je n'ai pas pris connaissance (*des unbekanntes Dinges*) à partir de motivations expérientielles et dans ce contexte⁵¹.

Ainsi, la phrase « un objet individuel ne peut exister sans qu'il n'existe un ego ou une conscience actuelle qui “se rapporte” à lui » n'a de sens que comprise dans un *langage intentionnel* qui ne nous parle pas de l'existence d'objets, mais d'actes par lesquels nous visons des objets comme existants : je dois pouvoir justifier mes thèses d'existence à partir de motivations issues de mon expérience perceptive *actuelle*. L'existence actuelle d'une conscience perceptive de A (je vois A) m'habilite à poser comme existant A, ou un autre objet B dont la perceptibilité est incluse dans l'horizon ouvert par la perception actuelle de A.

⁵⁰ Voir *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, Hua 30, § 40. Cf. mes ouvrages *Objet et signification*, Vrin, 2003, § 24, et *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Droz, 2006, § 3.

⁵¹ *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua 36, p. 115.

Si ces conclusions nous éloignent considérablement de l'interprétation classique d'Ingarden, elles lui donnent pourtant raison en partie. Sans doute, les analyses précédentes ont confirmé que l'idéalisme phénoménologique n'impliquait en aucun sens un idéalisme métaphysique. Mais elles ont aussi montré les insuffisances d'une interprétation strictement épistémologique comme celle de Wallner. S'il est vrai que les prises de position idéalistes de Husserl ne consistent pas à affirmer la dépendance ontologique du monde objectif relativement à la conscience, elles ne sont, au plus, que très partiellement explicables en termes de justifiabilité de la connaissance rationnelle sur la base de l'expérience. Elles présentent aussi et surtout de décisives implications ontologiques qui se rattachent à la théorie de l'intentionnalité et, plus spécialement, au caractère de moment abstrait du contenu intentionnel décrit *in modo recto* : si tant est que la seule ontologie possible en phénoménologie soit celle du vécu réel, la visée intentionnelle avec son contenu n'est assumée comme existante qu'à titre de « caractère interne » du vécu.

Naturellement, ces vues ne fournissent pas une solution d'ensemble à la question de l'idéalisme phénoménologique. Elles engendrent et en même temps laissent ouvertes un certain nombre de questions qui sont inéludables pour nos problèmes. On peut d'abord se demander si le terme d'idéalisme n'est pas inutilement équivoque dans le contexte de la phénoménologie de style husserlien, et si une théorie non relationnelle de la connaissance est en général philosophiquement satisfaisante. De plus, il est manifestement insuffisant, pour réfuter l'objection centrale d'Ingarden suivant laquelle Husserl serait passé fallacieusement d'une équivalence épistémologique à un idéalisme métaphysique, de réfuter l'interprétation métaphysique de l'idéalisme husserlien. Il reste à voir si cette objection ne demeure pas valable dans notre hypothèse où l'idéalisme phénoménologique a une signification ontologique mais non métaphysique, et donc à clarifier à quelles conditions la phénoménologie — qu'on suppose inséparable d'une ontologie du vécu réel et d'une ontologie « au sens impropre », intentionnelle — peut trouver appui dans l'épistémologie. Ce qui nous renvoie, entre autres choses, à la complexe question du parallélisme noético-noématique, qui, elle aussi, excède largement les limites de la présente étude.