Adéquation et intentions secondes : essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement

Autor(en): **Muralt, André de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **20 (1960)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883402

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Adéquation et intentions secondes

Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement

par André de Muralt
privat-docent à l'Université de Genève

La phénoménologie husserlienne a réintroduit dans la pensée du XXe siècle une série de notions de la philosophie classique et de la pensée scolastique médiévale, telles par exemple celles d'intentionnalité et d'adéquation. Pour éviter les assimilations et les définitions hâtives[1], il convient d'entreprendre par le détail l'étude comparée des conceptions husserlienne et scolastique. Le présent essai n'est qu'une ébauche et un fragment d'une étude véritablement gigantesque. En consultant l'œuvre d'un scolastique tel que Saint Thomas, l'historien s'aperçoit que l'intentionnalité par exemple est une notion aux applications multiples, dont la doctrine morale et la critique de la connaissance intellectuelle ne sont que deux illustrations. La complexité de la recherche, même limitée au domaine critique, s'accroît encore si l'on considère que l'intention intellectuelle se dédouble d'une part en intention de l'appréhension conceptuelle et intention du jugement, l'une et l'autre différemment réalisées, ou même absentes, selon qu'il s'agit de la connaissance divine, angélique ou humaine, et qu'elle suppose d'autre part, dans son exercice même, des intentions de raison, objets propres de la logique.

Cet essai ne prétend donc pas épuiser une matière aussi vaste; il aimerait commencer de comparer les doctrines husserlienne et scolastique du jugement. Il s'agit ici d'une recherche de première main, aussi bien la bibliographie est-elle réduite au minimum. Notre

---

[1] Telles, malheureusement, celles de Edith Stein, la remarquable assistante de Husserl, morte pendant la guerre. Cf. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, dans *Festschrift Ed. Husserl*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d. Saale 1929.

article s'appuie, du point de vue phénoménologique, sur les œuvres maîtresses de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, *Formale und transzendentale Logik*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, *Logische Untersuchungen*, *Cartesianische Meditationen*, et principalement sur *Erfahrung und Urteil*, œuvre qui décrit, selon l'expression de Husserl lui-même, la généalogie de la logique et l'origine perceptive du jugement. Il utilise de plus les résultats de notre ouvrage: *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

Du point de vue scolastique, c'est la pensée thomiste qui a été le plus utilisée, soit dans les œuvres proprement critiques de Saint Thomas *(Summa theologica*, I a p., *De Anima; De Veritate; De Potentia)*, soit dans l'œuvre de Jean de Saint Thomas (Jean Poinsot): *Ars logica*, *Philosophia naturalis*. Cette dernière source est particulièrement intéressante. Elle dégage la philosophie que suppose la synthèse thomiste, en en montrant les origines purement aristotéliciennes et en s'opposant aux déformations qu'elle a subies de la part des théologiens nominalistes, de Duns Scot à Suarèz. C'est ainsi que dans une œuvre parue en Espagne, en plein XVIIe siècle, entre 1633 et 1635, l'historien découvre la réfutation thomiste des principales thèses métaphysiques et critiques qui font le fond de la philosophie moderne. L'intérêt philosophique de cette œuvre est d'autant plus évident que Jean de Saint Thomas ne pouvait connaître la pensée cartésienne.

L'intentionnalité dans le jugement

Le jugement, exprimé dans le langage, possède selon Husserl une réalité intentionnelle. Les significations du jugement, comme telles identiques et identifiables à l'infini, visent intentionnellement un objet, plus exactement un état-de-choses (Sachverhalt). Le jugement pur et simple (blosses Urteilen) ne fait que *signifier* cet état-de-choses dans l'évidence de la distinction. Le jugement évident (evidentes Urteil) permet de saisir dans une évidence de clarté la connexion nécessaire du sujet et du prédicat sur la base de l'expérience originaire de l'état-de-choses. Certes, tout jugement n'est pas immédiatement clarifié par une expérience immédiate, mais tout jugement se réduit nécessairement à un jugement premier, dont il tire intentionnellement son sens, et qui est, lui, immédiatement clarifié par

l'expérience originaire. C'est la différence de principe qui sépare le jugement universel du jugement singulier. Du point de vue phénoménologique, il y a dans tout jugement une intentionnalité à l'état-de-choses visé par la signification prédicative, et cette intentionnalité peut être directe ou indirecte, selon que le jugement vise l'objet de manière singulière ou universelle.

Cette dualité dans l'intentionnalité selon que la visée intentionnelle est directe ou indirecte doit être cependant bien distinguée de la dualité de la signification prédicative en tant que claire ou distincte. Un jugement universel peut être clair, et un jugement singulier distinct seulement, si, dans le premier cas, la réduction à l'expérience vérifiante est actuellement opérée par la conscience jugeante, et si, dans le deuxième cas, la connexion du sujet singulier et du prédicat est seulement signifiée. Le jugement clair seul est *rempli* par une expérience qui donne originairement à la conscience l'état-de-choses tel qu'il est visé par le jugement distinct. L'intentionnalité judicative se définit en termes de *contenant* et de *contenu*, plus exactement d'anticipation pré-scrivante et de remplissement vérifiant (Erfüllung). La signification prédicative anticipe la donnée originaire de l'objet jugé: elle est un état de conscience vide, potentielle, par rapport à la plénitude donnée à la conscience jugeante par la coïncidence (Deckung) de sa signification prédicative avec l'expérience actuelle du signifié. Le jugement n'est donc parfaitement achevé, il n'a atteint sa parfaite entéléchie, que lorsque la conscience jugeante s'est remplie de la donnée originaire de la chose exprimée par le jugement distinct. Cette entéléchie a un nom, la *vérité*, laquelle peut se définir, d'après ce que nous venons de voir, comme le remplissement de la conscience jugeante par la donnée de la chose même, ou, également, comme l'*adéquation de la conscience jugeante à la chose même*[2]. Ici, comme dans le cas de la perception, Husserl définit donc l'intentionnalité comme une tendance de la conscience vers la chose même (zu den Sachen selbst!).

En définissant la vérité, la phénoménologie semble donc revenir à la formule scolastique: *adaequatio rei et intellectus*[3]. De part et d'autre, il y a une confrontation de l'intelligence à la réalité. Cette

---

[2] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik* (Niemeyer Verlag, Halle a.d. Saale 1929), pp. 111, 113, 142–3.

[3] Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia p., q. 16, a. 1.

réalité, de plus, est considérée principalement comme un existant singulier, puisque pour Husserl comme pour Saint Thomas, le jugement premier est le jugement affirmant l'existence d'une réalité singulière, et que le jugement universel n'est pas immédiatement affirmation de l'être existant actuellement. L'école thomiste admet enfin une distinction parallèle à la distinction phénoménologique entre *jugement pur et simple* (blosses Urteilen) et *jugement évident.* Sous les termes différents d'*énonciation représentée* et d'*énonciation jugée*, elle admet également que l'adéquation de l'intelligence à la réalité peut être seulement signifiée ou représentée, sans exprimer encore la vérité formellement. L'énonciation (énonciation représentée) correspond donc au jugement pur et simple, c'est-à-dire à l'union prédicative de deux termes extrêmes, et le jugement ou énonciation jugée au jugement évident, c'est-à-dire à l'affirmation de la vérité. Pour Husserl comme pour Saint Thomas, le jugement peut être considéré comme une pure signification, en elle-même ni vraie ni fausse, jouissant d'une identité objective quasi intemporelle. Pour Husserl, le jugement prédicatif comme tel est une *objectivité idéale* (Idealobjektivität), atteinte par une *intuition catégoriale*, de même que pour l'école thomiste le jugement peut être saisi dans une sorte d'appréhension complexe qui se rapproche comme telle de la première opération de l'esprit[4].

Ces similitudes pourtant ne doivent pas cacher les profondes dissemblances qui séparent la conception thomiste de la conception phénoménologique de la vérité, ou du jugement vrai. Le jugement pour Saint Thomas est vrai grâce à un acte purement intellectuel qui affirme que la chose jugée est bien telle que l'intelligence se la représente. L'intentionnalité intellectuelle thomiste est analogique, *assimilation de la forme intelligible de la chose* dans l'appréhension abstraite, aussi bien qu'*adhésion concrète à l'exister inassimilable de la chose* dans le jugement. Entre l'appréhension première et le jugement, il y a pour Saint Thomas une différence de nature, car chacun de ces actes intellectuels saisit un autre aspect spécifique de la réalité.

Au contraire, le jugement évident de Husserl est vrai parce que l'expérience actuelle du signifié vient remplir la signification de la conscience. C'est l'expérience qui garantit à la conscience sa vérité.

---

[4] Jean de Saint Thomas, *Ars logica* (2e éd., Marietti, Turin 1948), Ia pars, q. 5, a. 1.

Le jugement n'est donc pas un *acte spécifique de l'intelligence*, par opposition à un acte spécifique de la connaissance sensible. Il y a une continuité intentionnelle entre le jugement et l'expérience, continuité qui n'est autre que l'expression de l'unité de la conscience. Le jugement est un *acte de la conscience*, qui ne diffère de la perception, autre acte de la conscience, que dans la mesure où il est plus explicite que celle-ci. La saisie empirique globale de l'objet (Erfassung) se continue en une explicitation (Explikation) grâce à laquelle la conscience distingue dans l'objet un aspect fondamental de substrat et de multiples déterminations «périphériques». C'est donc dans l'expérience même qu'apparaissent les *catégories logiques*, sujet et prédicat, que revêtent dans un jugement distinct les significations vides attendant d'être remplies par une vérification expérimentale[5]. Pour Husserl, le jugement évident ne représente donc que le retour de la conscience à l'expérience originaire, afin de vérifier si l'explicitation de l'objet que la conscience a opérée au sein de l'horizon perceptif et exprimée dans la prédication est bien conforme à la réalité. La vérité du jugement de ce fait est bien plutôt vérification de la vérité implicite de la perception.

L'expérience est donc intentionnellement déjà le jugement, et inversement le jugement se réduit intentionnellement à l'expérience[6]. Entre l'un et l'autre, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature. Comme dans le cas de la perception et de l'eidos qui s'en dégage par idéation, nous nous apercevons ici que Husserl ne reconnaît pas une différence spécifique entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, mais qu'il les réduit l'une et l'autre – intentionnellement, c'est-à-dire à l'infini – à l'unité. Car le jugement, dans sa formulation prédicative, est composé d'eidos: «l'homme est bon», par exemple, est un jugement composé d'une essence «homme» et d'une essence «bon», car aucune réalité ne correspond immédiatement ni à «homme» ni à «bon». De même que l'eidos s'identifie intentionnellement à l'individu, de même le jugement s'identifie intentionnellement à la perception ou expérience originaire. Le jugement est une expérience parfaitement explicitée, exprimée eidétiquement en prédication, en attendant de se réduire

---

[5] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Claassen Verlag, Hamburg 1954), p. 112, sqq.

[6] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 186.

à la limite à la pure et simple expérience. De droit, le jugement s'identifie avec l'expérience originaire, de fait il s'en distingue et tend à se remplir et à coïncider avec elle *(Erfüllung* et *Deckung)*. De là découle l'affirmation husserlienne que, de droit, la réalité est telle que la conscience la connaît, c'est-à-dire que, *de droit, la connaissance exprime adéquatement la réalité telle qu'elle est, et non pas seulement telle qu'elle la connaît.*

Or c'est là une affirmation que la scolastique, la philosophie thomiste surtout, ne peut admettre. Elle pense au contraire que la réalité extramentale et l'intelligence n'ont pas la même nature, et que si l'intelligence veut connaître la réalité, elle le peut si elle transforme la réalité de façon à se la rendre assimilable. C'est ainsi que l'individu n'est assimilable que si l'intelligence, par un acte spécial, l'appréhension, en abstrait l'intelligibilité: son essence ou nature. Dans ce cas, l'intelligence reçoit en elle le connaissable en réduisant d'une certaine manière la chose à sa mesure, en l'appauvrissant, et donc en la connaissant inadéquatement. De même, l'intelligence affirme l'existence ou l'existence déterminée de telle manière, en décomposant ce qui est un dans la réalité. Le jugement ainsi saisit de manière multiple l'unité de la réalité. L'intelligence manifeste donc qu'elle ne peut exprimer le réel adéquatement tel qu'il est concrètement, mais seulement tel qu'elle le connaît[7].

Dès lors, la notion d'adéquation comporte un tout autre sens dans la doctrine scolastique et dans la doctrine husserlienne. Même si la vérité est définie par Saint Thomas comme une adéquation, cela ne signifie pas que l'intelligence dans le jugement exprime la réalité telle qu'elle est concrètement en elle-même, comme pour Husserl le jugement qui s'identifie intentionnellement à l'expérience, mais que l'intelligence, après avoir transformé la réalité à sa mesure en la connaissant, la reconstitue synthétiquement pour affirmer que ce qu'elle exprime de manière multiple et abstraite correspond bien à

---

[7] Paradoxalement, la doctrine thomiste paraît plus idéaliste que la critique phénoménologique, puisqu'elle semble atteindre le réel selon qu'elle le connaît, alors que la phénoménologie vise une parfaite adéquation de la connaissance avec la chose elle-même. En réalité, l'intelligence pour Saint Thomas atteint le réel en lui-même et le connaît en lui-même, tout en l'exprimant de manière différente de ce qu'il est concrètement. Si la connaissance thomiste est inadéquate au réel, elle connaît sa propre inadéquation, comme nous le verrons plus bas.

ce que la réalité est de manière une et concrète. L'adéquation du jugement est une adéquation de l'intelligence qui se mesure à l'être et se laisse mesurer par lui en l'affirmant. L'adéquation scolastique est une *mensuration de l'intelligence par le réel*, et non un *remplissement du jugement par le réel*, comme l'adéquation phénoménologique. La première affirme paradoxalement que l'intelligence, même en se mesurant adéquatement à l'être, est nécessairement inadéquate dans sa manière de l'exprimer. La seconde affirme que la conscience jugeante est adéquate de droit au réel, même si de fait elle ne peut que tendre vers cette adéquation à l'infini. L'adéquation scolastique suppose l'hétérogénéité de la pensée et de l'être, aussi bien que la spiritualité de l'intelligence qui pallie ce défaut. L'adéquation phénoménologique suppose l'homogénéité de la conscience et du réel, c'est-à-dire une quasi connaturalité de l'une et de l'autre, ce que laissent entrevoir les termes fréquemment utilisés de *contenant* et de *contenu*.

Il semble d'ailleurs que ces dernières expressions ne sont que de simples métaphores descriptives, incapables de définir comme telles l'acte de juger. La doctrine husserlienne est en effet très confuse sur ces points essentiels. La connaturalité qui fonde l'adéquation de la conscience et du réel permet seule d'éviter l'interprétation métaphorique des expressions rappelées ici; elle est acquise par l'époché qui réduit le réel à sa signification pure, et permet à celle-ci de remplir effectivement la conscience, car, pas plus que Saint Thomas, Husserl ne prétend que le réel ne pénètre réellement dans la conscience. Or, l'époché rend la relation de la conscience au réel inintelligible, et Husserl se voit dans l'obligation, pour combler le fossé qu'il a lui-même ouvert, d'introduire la fiction dialectique, aussi peu intelligible d'ailleurs, de l'*etc.* Le seul point clair et net reste ici que l'adéquation husserlienne n'est pas une adhésion spirituelle à l'exister réel, mais un processus dialectique infini d'approximation à l'expérience immédiate de celui-ci. L'acte d'adhésion intellectuelle de la critique thomiste est conçu désormais comme un mouvement de translation téléologique, et non plus comme un acte spirituel d'affirmation. De la doctrine thomiste du jugement, seul le nom d'*adéquation* subsiste encore.

Pourtant il semble que, si, du point de vue thomiste, l'intelligence et la réalité ne sont pas de plein pied, certains aspects de l'être peuvent être parfaitement assimilés. Une *forme*, par exemple, est essentiellement

intelligible, au point que l'intelligence s'identifie spirituellement à elle. Mais elle n'est intelligible que dans la mesure où l'intelligence la rend actuellement intelligible et en fait son objet adéquat[8]. Même la connaissance de la forme, l'appréhension simple, ne correspond donc pas immédiatement au réel: elle suppose l'abstraction qui transforme et réduit la chose à la mesure de l'intelligence[9]. L'intelligence thomiste n'est donc immédiatement adéquate qu'à l'*abstrait* qu'elle se donne elle-même, elle n'est pas immédiatement adéquate au *concret*, c'est-à-dire à l'*exister* réel de la chose connue.

De même l'exister proprement dit est inassimilable pour l'intelligence: celle-ci ne peut le réduire à sa mesure, c'est-à-dire ne peut l'abstraire, sous peine de détruire la réalité même de cet exister qu'elle veut saisir. Au lieu de réduire l'exister à sa mesure comme la forme intelligible de la chose, l'intelligence se mesure à lui, en affirmant la réalité concrète de la liaison des termes de l'énonciation entre eux[10]. En ce sens, il y a certes adéquation de l'intelligence à la réalité, non une adéquation simple, comme l'appréhension de la forme intelligible, mais une adéquation complexe qui suppose nécessairement l'abstraction antérieure.

Sous quelque forme que ce soit, l'intelligence humaine reste donc du point de vue thomiste inadéquate au réel: *elle n'épuise pas en un coup la totalité du réel*, elle se dissocie en plusieurs actes complémentaires et spécifiquement distincts, car ils saisissent chacun un aspect spécifique et irréductible de l'être[11]. La connaissance opère donc en acte l'analyse analogique de l'être, car, de même que celui-ci laisse distinguer métaphysiquement un aspect formel (détermination essentielle, quidditative) et un aspect d'exercice (existence), de même la connaissance se structure selon deux opérations principales: l'appréhension de la forme et le jugement de l'exister. Et puisque l'une et

---

[8] C'est la doctrine de l'*intellect agent* (Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia p., q. 79, a. 3; *De Anima*, a. 4).

[9] Receptum est in recipiente per modum recipientis (Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia p., q. 84, a. 1).

[10] Pour l'école thomiste, l'être (esse) ne peut être conçu, mais seulement jugé. L'exister n'est pas une forme, mais un exercice. Concevoir l'être comme une forme, ou une idée, revient donc de ce point de vue à formaliser l'être, à essentialiser l'existence.

[11] Nous ne considérons pas ici le raisonnement, la troisième opération de l'esprit, qui ne saisit pas un aspect spécifique de l'être, mais se contente d'expliciter le savoir en reliant les vérités acquises entre elles.

l'autre opération exigent l'abstraction, on comprend facilement que le principe de l'inadéquation de l'intelligence au réel est la nécessité pour l'intelligence de s'exercer selon un mode abstractif.

Or l'abstraction suppose nécessairement une distinction de nature entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, et c'est parce que la phénoménologie rejette l'abstraction qu'elle rejette également la distinction de nature entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, et qu'elle en arrive à définir la vérité comme l'actualisation ultime de la continuité intentionnelle qui existe de droit entre l'une et l'autre. L'école thomiste rencontre pourtant, elle aussi, la difficulté de la présence du jugement dans l'expérience. Mais cette présence ne signifie pas pour elle que l'expérience s'explicite dans le jugement, qui ne serait donc que l'expérience même à son plus haut degré d'actualité. Elle signifie que, un seul acte de connaissance n'étant pas exhaustif du réel, l'intelligence elle-même contribue à l'expérience, en affirmant son objectivité. *Formellement, in actu signato*, selon Saint Thomas, l'intelligence et le jugement sont distincts de la sensibilité, mais *réellement, in actu exercito*, ils coopèrent avec celle-ci dans l'expérience. Au contraire, selon Husserl, l'unité selon l'exercice concret entraîne l'unité selon la notion (secundum rationem): le jugement est formellement, c'est-à-dire essentiellement, identique à l'expérience, dont il ne diffère qu'en degré d'explicitation. Malgré les apparences, Husserl n'admet pas une pluralité qualitative d'actes de connaissance, mais réduit les opérations distinguées formellement[12] par Saint Thomas, par exemple la sensation, l'appréhension simple, le jugement, à l'unité de la même intuition, fût-ce intentionnellement à l'infini. C'est ainsi que Husserl peut affirmer qu'à la limite la connaissance est parfaitement adéquate à la réalité et qu'elle la saisit telle qu'elle est en elle-même. La conscience n'a plus même à exprimer sa connaissance de la chose, elle n'a qu'à refléter silencieusement le réel saisi immédiatement en lui-même.

Nous retrouvons ici un aspect de la doctrine du concept[13]. La

---

[12] C'est-à-dire en raison de leur objet respectif, puisque l'acte d'une faculté est spécifié par l'objet qu'il considère.

[13] Les rapports du *concept* scolastique et du *concept* husserlien ont été présentés dans un article récent de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne 1960 - IV.

connaissance husserlienne n'a plus à être qualifiée d'intellectuelle. La vie de connaissance n'est pas définie par Husserl comme une vie spirituelle, ce terme en effet suppose établie une différence spécifique entre une connaissance sensible et une connaissance intellectuelle. Husserl se contente du terme de *conscience*. Celle-ci n'est pas rattachée à tel ou tel niveau de la vie de connaissance, elle n'est pas limitée non plus à la vie théorique, mais peut s'étendre également à la vie affective et amoureuse. C'est pourquoi, en concevant la connaissance comme l'acte de la conscience comme telle, Husserl en vient à définir la connaissance intellectuelle comme Saint Thomas définissait l'amour. Dans les deux cas, dans la définition de la connaissance husserlienne et dans celle de l'acte volontaire selon Saint Thomas, l'intermédiaire conceptuel est inutile: il n'y a plus expression, mais pur «face à face», et donc pure adéquation au réel.

Car pour Saint Thomas, l'intelligence est inadéquate à la réalité, dans la mesure où elle doit l'exprimer dans un concept. Puisqu'elle ne peut saisir immédiatement le réel tel qu'il est concrètement en lui-même, elle ne peut que se formuler à elle-même et en elle-même la connaissance abstractive et composée qu'elle en prend. Cette formulation est le *concept* ou *verbe intérieur*, terme de l'opération de connaissance au niveau de l'appréhension ou du jugement. Il y a en effet un verbe propre pour l'appréhension et un verbe propre pour le jugement[14].

Si Saint Thomas parle encore d'identité de l'intelligence avec l'objet connu (dans l'appréhension) et d'adéquation à l'être existant (dans le jugement), il ne s'agit pas d'une identité ni d'une adéquation réelles, mais d'une identité et d'une adéquation intentionnelles. C'est la spiritualité de l'intelligence qui rend raison de la capacité étonnante de l'intelligence de devenir l'objet connu dans l'appréhension (l'âme est d'une certaine manière toutes choses, selon Aristote), et d'exercer spirituellement dans l'affirmation l'exercice concret d'exister de la réalité même. L'intelligence en effet conçoit, c'est-à-dire engendre en elle, une similitude spirituelle de la réalité connue, qui permet son identification spirituelle avec la forme intelligée ou

---

[14] L'école thomiste, historiquement, a surtout mis l'accent sur le verbe de la première opération de l'esprit, négligeant quelque peu, dans sa critique, la doctrine du verbe de la deuxième opération. Cf. pourtant Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, Ia p., q. 5; *Philosophia naturalis*, IVa p., q. 11, a. 2.

son adéquation spirituelle à l'exister[15]. D'elle-même, l'intelligence n'est donc pas *réellement* adéquate à la réalité connaissable – sans quoi elle n'aurait pas à acquérir sa connaissance –, elle est au contraire inadéquate à la réalité et se la rend adéquate dans une opération spéciale qui aboutit, non à la chose connaissable elle-même, mais au verbe, considéré comme une *res* dans laquelle coïncident intentionnellement le connu et le connaissant à l'intérieur même du connaissant. C'est en engendrant le verbe en elle que l'intelligence devient adéquate au réel, soit sous le mode de l'appréhension de la forme, soit sous le mode de l'affirmation proprement dite de l'exister. *L'adéquation intentionnelle de l'intelligence et du réel suppose donc leur inadéquation réelle*, et le pouvoir spirituel de l'intelligence de se rendre identique et adéquate à la réalité.

Cette conclusion, reposant sur la distinction métaphysique entre substance et accidents, refuse de considérer, comme le nominalisme que la connaissance ou la conscience, épuise la substantialité de l'intelligence[16]. Seule l'opération de connaissance intellectuelle est identique ou adéquate au réel; l'intelligence comme telle ne peut que le devenir, dans et par l'acte de concevoir ou de juger. En ce sens, l'intelligence est accidentellement identique ou adéquate au réel, et, puisque l'identité ou l'adéquation au réel sont des modes de l'intentionnalité intellectuelle, il apparaît que l'aristotélicien Saint Thomas considère l'exercice intentionnel de la connaissance comme un accident de l'intelligence, alors que le nominaliste Husserl y voit l'essence même de la conscience. Dès lors, la vérité et l'erreur, chez Husserl, cessent d'être des contradictoires pour s'identifier dialectiquement. Si l'intelligence se définit essentiellement par son opération intentionnelle, elle devient elle-même substantiellement vérité, et l'erreur se réduit à un moment dialectique de la quête de cette vérité absolue. Comme nous le verrons plus bas encore, cette théorie, où se reconnaît une des principales tendances de la pensée contemporaine, qu'elle soit hégélienne, marxiste, bergsonienne ou phénoménologique, réduit l'analyse de l'être à la description de l'exercice concret. Car, si l'erreur peut être dans certains cas concrets une étape dans l'acqui-

---

[15] Le concept est *quoddam constitutum* par l'intelligence (Saint Thomas, *De Potentia*, q. 8, a. 1; *Quodlibet* 5, q. 5, a. 9).

[16] Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia p., q. 84, a. 3 ad 2.

sition d'une vérité nouvelle, il est clair pourtant que ce n'est pas là sa définition essentielle.

L'identité et l'adéquation intentionnelles de l'intelligence et de la réalité n'équivalent pas par conséquent à une connaissance de la réalité telle qu'elle est concrètement en elle-même, mais telle qu'elle est saisie selon les moyens dont dispose l'intelligence, c'est-à-dire l'analyse analogique de l'être en détermination quidditative et exercice existentiel. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'étonnante affirmation thomiste, selon laquelle l'intelligence termine au *verbe*, comme à une *chose* (res) engendrée par elle pour penser l'objet[17]. L'intelligence intercale entre le réel et elle-même une «chose», très spéciale il est vrai, qui lui permet de s'identifier ou de se mesurer adéquatement au réel. Cette «chose» est en effet un *signe formel, signe pur, dont toute l'essence est de signifier* l'objet connu en lui. En terminant au verbe, l'intelligence termine donc immédiatement à la chose que le verbe exprime[18]. L'intelligence connaissante «parle», profère un verbe intérieur, qui lui donne de s'identifier ou de se mesurer au réel signifié. Il ne s'agit pas d'une expression externe, vocale, mais intellectuelle, spirituelle, de la *species expressa*, qui formule, dans l'immanence de l'intelligence, les connaissances que celle-ci prend des différents aspects irréductibles de l'être.

Pour Husserl, au contraire, la connaissance aboutit de droit à une pure présence de la chose à la conscience ou à une pure présence de la conscience à la chose. L'intentionnalité au sens husserlien s'est elle-même transcendée: l'itinéraire intentionnel est parcouru, la tendance est arrivée à son terme, il y a plénitude de présence. De

---

[17] Saint Thomas, *De Veritate*, q. 4, a. 2; cf. la réponse à la septième objection.

[18] Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, IIa pars, q. 21 sqq. Le réalisme de la connaissance thomiste est donc, malgré les apparences, immédiat et actuel, grâce à la vitalité spirituelle de l'intelligence. *La chose connue est la forme même de l'intelligence*: forma autem intellectus est res intellecta (Saint Thomas, *De Potentia*, q. 8, a. 1). L'intentionnel intellectuel thomiste est, non une tendance, c'est-à-dire une actualisation progressive de l'intelligence, mais une identité actuelle grâce à l'intention de connaissance qui permet l'identité spirituelle de l'intelligé et de l'intelligent. Réalisme actuel et immédiat qui suppose l'information spirituelle de l'intelligence par l'objet grâce à la similitude intentionnelle de celui-ci engendrée par l'intelligence, réalisme intentionnel, *qui n'a de commun avec le réalisme intentionnel de Husserl que le nom*, comme nous l'avons vu à propos du jugement.

même, l'intentionnalité au sens thomiste est dépassée. Il n'y a pas expression intellectuelle, mais affrontement immédiat de la conscience et de la chose. L'époché a purifié la conscience des intermédiaires de toute espèce (eidos, connexion prédicative d'eidos) qui lui masquaient la chose, et révèle à la conscience son adéquation essentielle à celle-ci. *L'adéquation husserlienne de la conscience à l'être se veut en effet une adéquation réelle*, et n'a que faire d'une adéquation intentionnelle par le moyen d'un verbe conçu dans l'intelligence. De ce point de vue apparaît de nouveau le caractère platonisant de la pensée phénoménologique. La connaissance, bien plus qu'une intentionnalité progressive, notion communément acceptée par les phénoménologues d'aujourd'hui, bien plus qu'une identité ou une adéquation intentionnelles par un verbe signifiant au sens thomiste, est purification de soi (katharsis). C'est au terme d'une réflexion sur soi que la conscience s'aperçoit qu'elle est réellement adéquate à l'objet[19]. Si de fait elle ne l'est pas, l'époché lui apprend que de droit elle l'est. La pensée phénoménologique est en effet une pensée dialectique qui résorbe les intermédiaires dont elle use, dans la présence immédiate de l'objet, par opposition à la pensée thomiste qui ne peut saisir le réel que *dans* un verbe spécialement conçu à cet effet. La connaissance phénoménologique, comme l'amour de Saint Thomas, est une *opération* qui aboutit, non pas à une *res* intermédiaire, intentionnellement significative de la chose, mais à la chose immédiatement[20]. S'il y a expression, il ne peut s'agir désormais d'une expression conceptuelle immanente, mais d'une expression extérieure, vocale. Le problème de la signification, problème d'intelligence selon Saint Thomas, se déplace, et devient exclusivement problème de langage dans la phénoménologie. C'est le langage, et non plus l'intelligence,

---

[19] Nous retrouvons aussi un aspect de l'aperception kantienne, l'aperception transcendantale étant à la fois conscience de soi et aperception de l'objet. Cf. notre étude: *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, 1958, Paris.

[20] Du point de vue où nous nous situons maintenant, le texte cité de Saint Thomas, *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 7, est particulièrement éclairant: il définit le verbe de la connaissance comme une *res procedens ab intellectu*, et l'amour comme une *operatio procedens a voluntate*. C'est par cette *res* qu'est connu immédiatement l'objet: le verbe est un *medium quo res cognoscitur*, Saint Thomas, *Quodlibet* 7, q. 1, a. 1.

selon Husserl, qui signifie et exprime: l'intelligence «contemple»[21]. Mais puisque le langage humain, tel qu'il est parlé, est nécessairement lié à un statut abstractif et compositif, il cesse d'être lié intimement à la pensée. Sa signification devient, pour le phénoménologue, inadéquate à la pensée, et par conséquent à la chose que cette pensée «contemple» adéquatement, alors qu'au contraire la pensée pour l'école thomiste est réellement inadéquate à la chose, bien qu'adéquatement exprimée par le langage. La phénoménologie se voit obligée de créer un nouveau langage, soit en s'inspirant du langage mythique propre à la dialectique platonicienne ou à l'image bergsonienne[22], soit en créant une nouvelle logique, conçue exclusivement comme une logique du langage, c'est-à-dire comme une sorte de grammaire spéculative, et non plus comme une logique de l'intelli-

---

[21] Indépendamment de tout concept: ce qui revient à définir toute connaissance soit comme une connaissance sensible, soit comme une connaissance mystique. Cf. article cité.

[22] Le mythe n'a qu'une valeur d'illustration pour Platon, puisque le conceptualisme absolu de celui-ci lui permet d'admettre l'adéquation réelle entre le verbe intérieur et l'idée. Au contraire, l'image chez Bergson est un procédé de méthode. Rejetant l'intelligence abstractive, Bergson ne peut sans contradiction exprimer en termes statiques une réalité fluente saisie dynamiquement et adéquatement par l'intuition. Il reste cependant que l'image est exprimée dans un langage humain qui suppose l'abstraction et la composition prédicative. – Il est curieux de constater que l'intelligence n'est considérée par ces deux auteurs que dans ce que l'école thomiste appelle la première opération de l'esprit, là pour être érigée en une intuition absolue et unique, ici pour être jugée inadéquate au réel et rejetée au profit d'une intuition «biologique». Par conséquent, le jugement se définit dans la pensée platonicienne comme une intuition complexe de la relation de deux idées, et reste, dans le système bergsonien, bien que constamment utilisé, totalement inexpliqué. Une philosophie telle celle de Bergson en effet en arrive nécessairement à se contenter d'une «naïveté critique» qui recourt à un langage non clarifié critiquement, admis pourtant par une simple convention pratique. Il en va de même pour les philosophies de l'être absolu et du devenir absolu. Le Platon du *Sophiste* savait bien que le jugement est tout aussi impossible chez un Parménide que chez un Héraclite. Et pourtant Parménide comme Héraclite parlaient et écrivaient la même langue que Platon. La méthode de l'image bergsonienne, comme la méthode de l'*etc.* husserlien, réduisent le langage à un simple véhicule approximatif de la pensée. Elles représentent une tentative d'escamoter la difficulté critique, parce qu'elles réduisent la connaissance à une saisie intuitive, de droit inexprimable dans le langage où pourtant elle s'exprime de fait.

gence[23]. Nous retrouvons ici un aspect du nominalisme husserlien, qui réduit d'une part le verbe intérieur à la pure présence de la chose, et d'autre part l'expression conceptuelle à l'expression vocale.

L'intentionnalité husserlienne et les intentions secondes scolastiques

La conséquence directe des doctrines exposées plus haut est l'absence de toute intention seconde dans la connaissance phénoménologique. L'intentionnalité scolastique est abstraite, et de ce fait inadéquate au réel concret. Elle n'est cependant pas dupe de son inadéquation et peut la penser d'une certaine manière. C'est ainsi qu'en considérant la nature abstraite à partir de l'individuel, l'intelligence pour Saint Thomas constitue une forme de pensée, l'*universel*, qui lui permet de penser le rapport de l'essence abstraite aux individus dont elle est abstraite. L'universel est ainsi une *intention seconde*, qui naît de la considération abstraite de l'intelligence, afin de pallier, dans la connaissance actuelle, *in actu exercito*, son inadéquation au réel, et de lui permettre de connaître celle-ci, *in actu signato*, dans la réflexion logique. De même, dans le jugement, l'intelligence pense des termes qui sont un dans la réalité. Elle les considère nécessairement sous une forme abstraite, tout en les composant pourtant afin de les mesurer à l'être concret dont ils sont tirés. Cette composition est possible à condition que l'intelligence constitue des formes de pensée qui permettent d'unir sur le plan logique ce qui est un et identique dans l'être réel. Ces formes sont les intentions secondes de *sujet* et de *prédicat*, qui ici également permettent à l'intelligence de mesurer son inadéquation à la réalité[24].

---

[23] Cette entreprise a commencé d'être réalisée par J.-Claude Piguet, *De l'esthétique à la métaphysique*, Phaenomenologica 3, Nijhoff, La Haye 1959. Elle présente le très grand mérite de refuser la solution de facilité, l'utilisation pratique du langage considéré comme simple véhicule approximatif de la pensée (cf. note précédente). Elle recherche au contraire un langage parfaitement adéquat à la pensée. De ce point de vue, elle s'écarte tant de Husserl que de Bergson, pour rejoindre Aristote ou Saint Thomas. Mais en prétendant, comme Husserl et Bergson, à une connaissance pure de tout concept, immédiatement adéquate au réel, elle s'oppose à Aristote et à Saint Thomas, et aboutit vraisemblablement à une forme nouvelle de nominalisme, originale en ce qu'elle admet, contrairement au nominalisme historique d'Occam, un *langage naturellement signifiant*.

[24] Il y a d'autres intentions secondes du jugement, soit du point de vue des termes proprement dits, comme la supposition, l'ampliation, etc., soit

Les intentions secondes ne sont pas pour l'école thomiste des êtres réels, mais des *êtres de raison*, feints en quelque sorte (ficta). Elles sont l'effet propre de la connaissance abstraite. L'universalité n'est pas une relation réelle, mais une relation de raison entre la nature et les individus singuliers, du fait de l'abstraction de la première à partir des seconds[25]. De même, les intentions secondes de sujet et de prédicat ne sont pas des relations réelles, mais des relations de raison qui naissent de la considération abstraite de certains termes, un dans l'être réel et composés logiquement[26]. Ces intentions secondes du jugement ne sont donc pas impliquées déjà dans l'expérience. Elles sont des formes logiques de l'intelligence, et non des structures réelles de la perception. Certes, elles ont un fondement dans la réalité. Elles ne sont pas absolument «feintes», elles sont des *entia rationis ratiocinatae*, et non des *entia rationis ratiocinantis*, comme la chimère[27]. Ainsi l'universel est fondé de manière lointaine sur la nature même, non parce que celle-ci est universelle en puissance, mais parce qu'elle est une détermination formelle indivise en chaque individu. De même, la fonction de sujet est fondée ultimement sur la chose elle-même en tant qu'elle a un aspect plus fondamental que les déterminations secondes. C'est cependant la connaissance abstraite et compositive qui est le fondement prochain de ces diverses intentions de raison. Nécessaires à l'intelligence humaine, elles sont impliquées dans tout acte intellectuel dans la mesure où celui-ci est spécifiquement distinct de la connaissance sensible et donc nécessairement abstrait. C'est l'analyse de la connaissance intellectuelle qui les révèle, et non l'explicitation de la saisie perceptive (Explikation). Pourtant, en

---

du point de vue de la proposition elle-même, comme l'opposition, la conversion, etc. De même, l'intention seconde de l'appréhension se divise en genre, espèce, différence spécifique, propre et accident, c'est-à-dire les cinq prédicables de Porphyre.

[25] Si du point de vue aristotélicien déjà, les idées platoniciennes sont le résultat de la réification d'un concept (intention première réelle), la participation platonicienne est la réification d'une relation de raison (intention seconde de la première opération de l'esprit).

[26] D'une manière générale tout être de raison est soit négation ou privation, soit relation de raison. La relation étant le seul prédicament dont la notion puisse se réaliser véritablement dans l'être de raison également. Il n'y a donc pas de substance, ni de qualité de raison par exemple (Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, 287 a 10 et 581 a 38).

[27] C'est d'ailleurs un mauvais exemple, puisqu'il s'agit d'une image.

tant que relations de raison, elles ne sont pas connues dans l'acte même de connaissance objective, mais de manière seconde (en intention seconde), lorsque l'intelligence réfléchit sur les moyens et les conditions de son savoir. De même donc qu'à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être, de même à l'intention seconde, qui est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose, correspond une discipline propre, la *logique*.

Au contraire, chez Husserl, de même qu'il n'y a qu'une différence de degré entre la perception et le jugement, de même les intentions de sujet et de prédicat sont des structures de l'expérience perceptive elle-même, parfaitement explicitée pourtant dans la logique du jugement. Sujet et prédicat ne sont donc pas des intentions secondes, des êtres de raison, mais des aspects réels de l'objet donnés dans l'explicitation de la perception. Ils sont des êtres de première intention, explicités immédiatement dans l'analyse de l'acte de connaissance. Par conséquent les formes logiques du jugement sont des thèmes nécessaires non de la logique, mais de la critique de la connaissance. Et comme elles explicitent la fonction constitutive du sujet transcendantal même, la critique elle-même se fonde sur une métaphysique du moi. C'est la *logique transcendantale*, c'est-à-dire la *phénoménologie eidétique*, qui résume en une seule doctrine ces trois aspects que la pensée scolastique, particulièrement celle de Saint Thomas, distinguait soigneusement.

A vrai dire, la doctrine des intentions secondes n'est même pas mentionnée par Husserl. Celui-ci ne semble pas savoir que la logique scolastique se définit par son objet formel, les intentions secondes, c'est-à-dire les formes de raison constituées par l'intelligence afin de pouvoir même penser. La «logique traditionnelle» dont parle Husserl dans *Formale und transzendentale Logik*, comparée à la logique aristotélicienne et thomiste historique, n'est en fait qu'un très maigre résidu[28]. Le silence d'un auteur sur un point de doctrine ne signifie

---

[28] Husserl n'y voit qu'une logique du jugement d'une part, et d'autre part qu'une logique de la vérité possible, donc une logique normative. Alors que la logique authentiquement aristotélicienne et thomiste traite des trois opérations de l'esprit, appréhension, jugement, raisonnement, et se définit comme une science théorique, spéculative pure, possédant un mode artistique (régulateur). Le jugement erroné que Husserl porte sur la «logique

pas cependant que la doctrine en question soit rejetée. Ainsi en va-t-il peut-être de l'intention seconde en phénoménologie husserlienne. Jamais Husserl ne parle d'intention seconde. Il définit pourtant, dans la théorie du jugement, les fonctions de sujet et de prédicat, comme des *Sinnesformen*, des *formes de signification*[29], et laisse ainsi supposer que, de même qu'il reprend la notion d'intentionnalité au sens de connaissance de... (intention première), de même il reprend la notion d'intention seconde. L'analogie est en effet fort tentante. Il faut pourtant remarquer ce qui suit.

Jamais ailleurs que dans la doctrine du jugement, Husserl ne fait allusion à des formes de signification, qui pourraient être rapprochées des intentions secondes scolastiques. Dans la théorie de l'eidos, Husserl ne conçoit en effet pas que l'universalité puisse être une pure relation de raison. Pour lui, l'essence est en elle-même universelle, car l'idéation fait *voir* ce qu'elle est en elle-même. Au contraire l'école thomiste insiste fort sur ce que l'essence, la nature, n'est ni singulière ni universelle par elle-même[30], qu'elle est universelle accidentellement, de par l'acte de connaissance abstraite de l'intelligence[31]. Il y a certainement de ce point de vue un *platonisme husserlien*,

---

traditionnelle» est d'autant plus étonnant que Husserl tente lui-même de montrer que la logique objective est spéculative (nomologique) et que seule la logique transcendantale est essentiellement normative. Ce serait une intéressante étude que de montrer l'origine de l'indéracinable lieu commun selon lequel la logique est essentiellement régulatrice. Il y a certainement là une influence platonisante qui réduit la *forme* à la *norme*.

[29] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 127.

[30] Au point qu'elle est quasi impossible à concevoir (Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, 354 a 49 – 354 b 6). Ce passage nous intéresse particulièrement, car il montre quel intérêt comporte du point de vue thomiste la méthode phénoménologique. Le réel selon la phénoménologie ne peut être pensé en dehors de ses modes de donnée. De même la nature comme telle n'est donnée que sous l'état de singularité ou d'universalité. Penser la nature comme telle est quasi impossible du point de vue psychologique ou logique, mais non du point de vue métaphysique. Jean de Saint Thomas illustre ainsi l'émergence nécessaire du point de vue métaphysique au-dessus du point de vue phénoménologique-descriptif, critique et logique, en même temps qu'il souligne le caractère non intuitif, nécessairement abstractif, de toute métaphysique aristotélicienne, par opposition à la pensée platonicienne.

[31] Aussi bien l'universalité est-elle un accident de raison de la nature, selon l'école thomiste. Cf. Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, IIa p., 318b 31, *passim*.

bien éloigné du platonisme académique que reprochaient à Husserl ses accusateurs empiristes, platonisme non métaphysique, mais «critique», l'acte de connaissance de l'idéation saisissant l'eidos comme *une* nature *universelle*, immédiatement, dans une intuition directe et non dans une abstraction[32]. La connaissance husserlienne ne nécessite donc nullement l'intention seconde d'universalité.

Une connaissance intuitive est en effet nécessairement adéquate au réel, et n'a que faire des intentions secondes, des formes logiques, pour saisir son objet. C'est ainsi que pour Saint Thomas, la connaissance divine et angélique présente un caractère concret qui rend inutiles les intentions secondes. La première exclut même toute espèce d'intentionnalité, puisqu'elle s'identifie actuellement, comme Parménide l'avait bien vu déjà, à la substance divine. La seconde, tout en étant intentionnelle, c'est-à-dire puissance d'objet, est immédiatement actualisée par une connaissance infuse, adéquate, qui n'a pas besoin non plus d'intention seconde. De même, la sensation, l'amour volontaire, impliquent une intentionnalité première qui, pour atteindre l'objet en lui-même, n'usent pas d'intentions secondes, lesquelles marquent, répétons-le encore une fois, une inadéquation, une médiateté de principe dans la saisie de l'objet.

On comprend ainsi que la connaissance phénoménologique, dans la mesure où elle tend à être intuitive, rejette l'intention seconde, aussi bien dans le cas de l'eidos qui intentionnellement s'identifie à l'être singulier, que dans le cas du jugement qui intentionnellement s'identifie à la perception pleinement explicitée. Sujet et prédicat ne peuvent donc être compris comme des intentions secondes. Ils représentent au contraire des structures objectives de la chose explicitées par le jugement à partir de l'expérience. De même que l'idéation dégage l'eidos, c'est-à-dire le *quid essentiel et absolu* de la chose, de même le jugement, au sein de l'horizon intérieur de la chose, dégage des *aspects relatifs*, comme celui de fondement ou substrat et ceux de déterminations secondaires ou propriétés. De même donc que la

---

[32] Ce platonisme «critique» trouve sa source dans la théorie de Duns Scot, selon laquelle la nature comme telle est en elle-même positivement une, *ex natura rei*, alors que, pour l'école thomiste, elle n'est que négativement une, étant en elle-même simplement indivise, puis accidentellement conçue sous le statut d'universalité (Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, IIa pars, q. 3, a. 3 et 6).

conscience idéante est immédiatement adéquate à l'eidos, de même le jugement est immédiatement adéquat à la chose en tant qu'explicitée dans ses aspects relatifs. Autrement dit, Husserl, après avoir rejeté la nécessité pour la conscience d'exprimer conceptuellement le réel, rejette la distinction d'un ordre logique et d'un ordre réel ou métaphysique.

Pour comprendre comment chez Husserl l'ordre logique du jugement peut être parfaitement adéquat à l'ordre métaphysique du réel, c'est-à-dire pourquoi l'analogie entre les *Sinnesformen* husserliennes et les intentions secondes du jugement thomiste n'est qu'apparente, il faut préciser un peu mieux la doctrine thomiste du jugement et distinguer entre jugement nécessaire et jugement accidentel.

Pour l'école thomiste, il est certain que la connaissance intellectuelle, et le jugement en particulier, use d'un ordre logique qui n'est pas le parallèle parfait de l'ordre de l'être. Ainsi dans un jugement nécessaire tel que: «l'homme est un animal», l'ordre logique des termes ne suit l'ordre métaphysique des choses signifiées par les termes que du point de vue existentiel. De ce point de vue, l'homme est le suppôt de l'animalité, de même que le terme «homme» est le sujet de son prédicat essentiel «animal». Mais du point de vue essentiel, l'ordre logique du jugement est l'inverse de l'ordre métaphysique. Ainsi, logiquement, le sujet déterminé est le terme «homme» et le prédicat déterminant le terme «animal», alors que métaphysiquement le sujet déterminé est la nature animale et le déterminant la nature humaine, puisque l'espèce est dans le genre et le détermine. «Homme» reçoit donc dans le jugement un caractère de sujet qu'il n'a pas absolument dans la réalité: du point de vue existentiel, il est suppôt de «animal», mais, du point de vue essentiel, il est compris dans «animal». Il en va de même pour le prédicat qui reçoit un caractère qu'il n'a pas absolument dans la réalité. De toute façon, même du point de vue existentiel, le parallèle entre l'ordre logique du jugement et l'ordre métaphysique des choses ne signifie pas une adéquation, parfaite de l'un à l'autre, ni un «décalque» exact qui permettrait à l'un de «refléter» parfaitement l'autre. La fonction de sujet de la nature humaine dans l'être réel et l'intention seconde de sujet que revêt cette nature humaine dans l'ordre logique du jugement ne sont pas identiques. Celle-ci correspond à celle-là dans la mesure où l'intelligence pense abstraitement la nature humaine en relation de raison avec ses déterminations.

L'intention seconde de sujet n'a donc d'existence que logiquement dans le jugement posé par l'intelligence.

Dans un jugement accidentel au contraire, l'ordre logique semble le parallèle parfait de l'ordre métaphysique. Ainsi dans le jugement: «l'homme est blond», le sujet de la proposition signifie dans la réalité une substance «homme», et le prédicat signifie une détermination accidentelle «blond». Or le prédicat inhère logiquement au sujet, comme l'accident inhère métaphysiquement à la substance. Il peut paraître donc que l'ordre logique décalque exactement l'ordre métaphysique. Il semble que la fonction de sujet logique de la proposition ne fait qu'exprimer la fonction de suppôt de l'individu «homme», et que la fonction de prédicat revêtue par la détermination accidentelle «blond» ne fait qu'exprimer la fonction de cette détermination comme accident métaphysique d'un substrat individuel. La pensée logique apparaît comme un miroir non déformant de la réalité. Le jugement accidentel est un jugement purement existentiel, qui ne comporte pas comme le jugement nécessaire un aspect essentiel, parce qu'il n'exprime pas la connexion formelle de deux termes, mais la *dénomination* d'un sujet individuel. Aussi bien n'use-t-il apparemment pas d'intentions secondes.

En réalité, le jugement accidentel use d'intentions secondes tout comme le jugement nécessaire. Il faut répéter ici ce que nous venons de dire: la fonction de sujet individuel de «homme» dans l'être réel et l'intention seconde que revêt l'individu «homme» dans le jugement ne sont pas identiques. Dans le jugement, la fonction de sujet de la proposition n'a qu'un être logique et ne correspond qu'à une relation de raison, constituée par le jugement même, entre l'aspect fondamental de l'individu «homme», abstraitement considéré, et ses déterminations secondaires. C'est donc, ici comme dans le cas du jugement nécessaire, la considération abstractive de l'intelligence qui dissocie l'unité concrète de l'homme blond en ses divers aspects, fondamental et accidentels, pour les composer à nouveau grâce à des formes logiques constituées à cet effet par le jugement. Même si l'intention seconde de sujet est fondée ultimement sur le suppôt individuel, il n'en reste pas moins que son fondement prochain et nécessaire est l'acte de l'intelligence.

Une intelligence intuitive ne peut ni n'a besoin de faire ces distinctions subtiles: pour elle le jugement se réduit à une intuition complexe ou à une expérience explicitée. Par exemple, pour Platon,

le jugement n'est que l'intuition de la participation des idées entre elles[33], et pour Husserl il n'est que l'explicitation de la perception, comme nous l'avons vu. L'ordre logique du jugement décalque donc adéquatement l'ordre métaphysique des choses. Ici, de nouveau, la notion d'*adaequatio rei et intellectus* peut être interprétée réellement.

Ce qui est vrai d'ailleurs du jugement accidentel se vérifie également du jugement nécessaire. La connaissance phénoménologique considère que dans un jugement nécessaire la conscience jugeante est adéquate à l'ordre de l'être réel. Cela revient à concevoir le jugement d'un point de vue exclusivement existentiel, puisque c'est du point de vue existentiel seul que la fonction de sujet logique revêtue par le terme «homme», par exemple, peut être définie apparemment comme l'expression adéquate de la fonction de suppôt métaphysique exercée par la substance «homme». Ne considérant que l'aspect existentiel du jugement, la phénoménologie est nécessairement amenée à réduire tout acte de connaissance à une intuition ou à une expérience immédiate, non seulement pourtant à ramener tout acte de connaissance à l'expérience comme à sa source première, ce qu'un penseur aristotélicien accorde volontiers, mais encore à identifier intentionnellement l'acte du jugement, par exemple, à l'expérience originaire. Car comme nous l'avons vu, Husserl pense que l'unité selon l'exercice entraîne une identité formelle selon la notion, cette identité ne fût-elle que dialectique. De même donc que l'eidos se réduit intentionnellement à l'individu, et le jugement à l'expérience concrète immédiate, de même la philosophie des essences husserliennes se réduit intentionnellement à un nominalisme empirique que nous pouvons désormais définir comme un *existentialisme*.

De ce point de vue, la phénoménologie s'oppose au platonisme comme s'opposent les contraires dans un même genre. L'une et

---

[33] Il faut prendre cette affirmation à la lettre, car la participation est elle-même une idée, l'idée du mouvement selon le *Sophiste*. Le jugement ne peut donc pas se définir comme l'identification de deux termes entre eux grâce à la copule «est», qui exprime l'identité métaphysique de l'être, mais il se définit comme la relation des idées entre elles, saisie immédiatement par l'âme intuitive. Pour Platon comme pour Husserl, différemment il est vrai, le jugement diffère de l'intuition simple en degré seulement. De droit, l'intuition d'une seule idée implique la saisie intuitive et immédiate de toutes les idées. La dialectique des cinq genres du *Sophiste*, seul exemple donné par Platon de dialectique descendante, illustre bien cette nécessaire involution des idées.

l'autre conçoivent le jugement comme une intuition immédiate explicitée ou complexe, qui, du point de vue thomiste, correspond à une *énonciation représentée incluant l'affirmation de l'exister*, mais l'une réduit l'ordre essentiel, eidétique, à l'ordre existentiel, individuel, et l'autre ramène l'ordre existentiel à l'ordre essentiel, séparé, puisque l'être même, au sens concret d'exister, est une idée-forme pour Platon. C'est pourquoi d'une manière ou d'une autre, phénoménologie et platonisme admettent une connaissance intuitive, exhaustive et unique du réel: l'intuition, qui n'use pas d'intentions secondes, parce qu'elle est immédiate et nécessairement adéquate et qu'elle n'est pas abstraite. Phénoménologie et platonisme sont l'une et l'autre des doctrines synthétiques, qui n'ont que faire de l'analyse, particulièrement de l'analyse de l'être en essence et en existence, le concret étant nécessairement et simultanément telle essence existant réellement.

Conclusion: connaissance et amour
Analogie thomiste et téléologie husserlienne

L'étonnante dialectique intentionnelle, découverte à propos de l'analyse du concept husserlien[34], se vérifie à nouveau dans le cas du jugement: le jugement est un intermédiaire eidétique destiné lui aussi à faire place intentionnellement à une expérience immédiate et réellement adéquate[35]. La connaissance ne connaît de droit que dans un seul acte, pure «contemplation» au-delà de tout moyen conceptuel. Le principal bénéfice de l'époché doit être, pour le phénoménologue, ce pur dévoilement de l'être même, devant une conscience silencieuse. La connaissance renonce donc pour Husserl à toute phase d'assimilation. Certes, par ce terme, un Saint Thomas ne comprend pas une absorption de l'objet par le sujet, mais une

---

[34] Cf. article cité.

[35] Deux témoignages contemporains confirment cette conclusion, de manière d'autant plus intéressante qu'il s'agit d'auteurs partis de préoccupations bien différentes: «il n'y a connaissance que dans une communauté du jugeant et du jugé poussée si loin que le jugement devienne inutile» (André Mercier, *De l'amour et de l'être*, p. 120, Nauvelaerts, Louvain 1960). «Tout se passe comme si la série des jugements portés sur tous les aspects de l'œuvre, à tous les points de vue, cédait le pas à la compréhension intuitive» (J.-Claude Piguet, *De l'esthétique à la métaphysique*, p. 109, Nijhoff, La Haye, Phaenomenologica 3, 1960).

identification spirituelle de l'intelligence à l'objet par le moyen d'une similitude intentionnelle (species expressa). Or on ne saurait dire que la conscience phénoménologique contienne une «représentation» quelconque de l'objet connu. La conscience ne signifie pas l'objet, elle ne le pense pas davantage: elle est, selon les expressions descriptives et métaphoriques usitées de nos jours, écoute silencieuse, néant tendu vers l'être.

Si le phénoménologue maintient encore la notion d'intentionnalité, il se voit obligé de la concevoir comme une expérience affective pure, comme un amour volontaire. Loin de renouer avec la critique intellectuelle thomiste, Husserl assume à sa manière la notion d'intentionnalité morale, telle qu'elle est exprimée dans l'éthique thomiste, pour la transposer directement dans sa propre critique de la connaissance.

L'amour selon Saint Thomas renonce en effet à posséder le bien aimé, de même que la connaissance phénoménologique refuse tout intermédiaire qui pourrait «représenter» subjectivement l'objet connu. L'amour selon Saint Thomas communie à la présence de l'aimé dans un «face à face» silencieux, de même que la connaissance phénoménologique dépasse le langage abstrait pour goûter immédiatement l'ipséité de l'objet. L'amour selon Saint Thomas renonce à forcer en une quelconque manière le bien à l'aimer, lui demandant au contraire une pure spontanéité amoureuse en retour de son amour même, de même que la connaissance phénoménologique renonce à questionner l'objet, se tait en suspendant son langage interrogateur dans l'époché, pour laisser parler l'objet lui-même en toute liberté. Enfin, l'amour selon Saint Thomas comme la connaissance phénoménologique se définissent comme une opération, pur jaillissement de l'âme, qui ne peut terminer qu'à la chose même, et non à une «chose» que la conscience produirait elle-même pour s'assimiler à l'objet connaissable[36].

Pourtant il faut restreindre notre conclusion sur un point important. Husserl ne connaît pas Saint Thomas, il ne peut donc, en toute rigueur de termes, lui «reprendre» sa doctrine de l'intentionnalité morale. S'il aboutit à confondre la connaissance avec l'amour, c'est qu'il traite d'une manière différente – contestable – une distinction qui lui est commune avec Saint Thomas. Celui-ci, en effet, comme

---

[36] Cf. texte cité de Saint Thomas, *De Veritate*, q. 4, a. 2 ad 7.

toute l'école aristotélicienne, distingue entre le point de vue de l'*analyse* et le point de vue de l'*exercice*, en affirmant l'analogie des causes formelle, efficiente et finale. Du point de vue de l'exercice, la connaissance est une approche du réel, qui considère la possession de l'objet, la vérité comme une fin, c'est-à-dire comme un bien aimé [37]. Il est clair que cette approche peut s'égarer et subir ce que Husserl appelle des *Hemmungen* [38]. Il s'agit cependant ici du *comment* de l'acte de connaître et non de son *constitutif formel*. Au contraire, la critique thomiste, en définissant la connaissance comme une identité spirituelle de l'intelligence et de l'objet au niveau de l'appréhension, et comme une adhésion intentionnelle de l'intelligence à l'exister au niveau du jugement, s'attache à dégager *ce qu'est* l'acte de connaître. D'une manière bien grossière, on peut dire que Saint Thomas, en décrivant l'exercice de la connaissance, décrit l'*existence concrète* de l'acte de connaître et qu'en définissant le verbe de l'appréhension et du jugement, il analyse l'*essence* de l'acte de connaître. Il apparaît donc que la phénoménologie se préoccupe exclusivement de l'existence concrète de la connaissance et non de son «essence». Elle vise en effet à décrire la manière concrète que toute réalité a d'apparaître, et en particulier le mode subjectif de donnée de la connaissance. Ainsi, la critique de la phénoménologie, du point de vue thomiste même, aboutit à définir la pensée de Husserl comme elle se définit elle-même [39]. Ce recoupement doctrinal garantit d'une part la vérité de notre interprétation et d'autre part permet d'expliciter l'*existentialisme nécessaire de la phénoménologie*.

Cette dernière conclusion n'infirme pas cependant les prétentions «essentialistes» de la pensée husserlienne, car l'essence soutient un rapport bien différent avec l'existence dans la phénoménologie husserlienne et dans la pensée thomiste. Alors que pour Saint Thomas l'essence et l'existence sont analogiquement proportionnelles, de même que leurs principes propres, les causes formelle, efficiente et finale, l'essence est pour Husserl le terme ultime de l'explicitation de l'existence. C'est l'existence pleinement épanouie qui définit pour Husserl l'essence, l'ipséité d'une chose étant la totalité de sa manifestation concrète – l'existence précédant l'essence. Par là l'essence

---

[37] Saint Thomas, *Summa theologica*, Ia p., q. 82, a. 4 ad 1.

[38] *Erfahrung und Urteil*, p. 93.

[39] *Krisis*, § 38; *Ideen*, I, §§ 136 sq.; *Formale und transzendentale Logik*, § 59.

husserlienne se définit comme le terme univoque de l'existence[40], et l'affirmation du *τί ἐστιν* ne répond plus à une interrogation de l'analyse philosophique, mais reçoit sa pleine valeur d'une description empirique exhaustive. Aussi bien le concept se résorbe-t-il intentionnellement dans l'expérience de l'individu, et le jugement dans la présence originaire de la chose.

Mais comme la description empirique est une dialectique infinie, l'essence ne peut être atteinte en elle-même, sinon à l'infini, sous la forme anticipée d'une idée a priori et normative. Ainsi s'explique critiquement pourquoi la problématique phénoménologique, qui de droit est purement existentielle et donc téléologique, aboutit de fait à une théorie des idées a priori, conçues comme les structures normatives de l'expérience constitutive; ainsi s'explique pourquoi le «finalisme» husserlien se formalise nécessairement en «exemplarisme» transcendantal, pourquoi la connaissance husserlienne, qui de droit se veut amour, se définit de fait dans le cadre d'une dialectique eidétique. Si l'on maintient, comme Husserl lui-même, la distinction entre la manifestation et la norme idéale de la connaissance, il est légitime de considérer un point de vue phénoménologique-descriptif et un point de vue phénoménologique-transcendantal, c'est-à-dire une dialectique empirique et une logique transcendantale. Dans le cas contraire, le point de vue descriptif l'emporte, et l'idéalisme, maintenu de fait par Husserl, disparaît au profit d'un empirisme de principe[41]. Il n'est que de considérer la pensée contemporaine: dans son ensemble, elle affirme l'importance exclusive du concret existant, reprochant à la pensée thomiste d'avoir totalement négligé ce point de vue.

Ce reproche est, selon ce que nous avons vu ici, injustifié. Il exprime cependant le légitime refus d'une essence conçue comme la totalité univoque de l'existence. La philosophie aristotélicienne et thomiste est en effet une pensée soucieuse de connaître *ce qu'est ce qui est*. Elle aura donc deux dimensions, l'une d'analyse, structurée selon la cause formelle, et l'autre existentielle, structurée selon les causes efficiente et finale. Elle s'oppose donc sur ce point à la dialectique husserlienne, qui identifie intentionnellement (à l'infini) existence et essence, aussi bien qu'à la dialectique descriptive des phénoméno-

---

[40] «Mon essence est ce que j'ai été», Sartre, *L'être et le néant*, p. 527.

[41] C'est la conclusion de notre ouvrage cité.

logues contemporains, qui ne se soucient que des manifestations empiriques, des purs phénomènes, et qu'aux ontologismes affectifs ou métaphysiques, tels ceux d'un G. Marcel ou d'un M. Heidegger. C'est pourquoi elle affirme la nécessité inconditionnelle du concept, du verbe mental de l'appréhension ou du jugement, que tous les courants contemporains, lointains échos d'Occam, s'accordent à rejeter.

Or les idées philosophiques ont leur nécessité impérative: à force de nier la connaissance conceptuelle, on en vient tôt ou tard à nier toute connaissance intellectuelle proprement dite. La phénoménologie husserlienne ne peut éviter cet aboutissement: la philosophie contemporaine d'un Heidegger, d'un Merleau-Ponty, d'un Marcel l'atteste. Car une connaissance non conceptuelle peut se justifier dans le cadre d'une «théologie» parménidienne, qui admettrait une sorte de «révélation» naturelle de l'être à la conscience, soit fonder un nouvel empirisme, soit se confondre avec la connaissance affective propre à l'amour. Ce bref rappel des mouvements phénoménologiques contemporains confirme de manière frappante les premières conclusions de la confrontation historique entre la scolastique thomiste et la pensée husserlienne.