

L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité : esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques

Autor(en): **Muralt, André de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **10 (1960)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380741>

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.

L'ÉLABORATION HUSSERLIENNE DE LA NOTION D'INTENTIONNALITÉ

*Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie
avec ses origines scolastiques*

La phénoménologie a connu une si rapide évolution que notre génération en est déjà à s'interroger sur la véritable pensée husserlienne. De l'empirisme de l'école française ou de l'ontologie de l'école heideggerienne, quel est l'héritier légitime du maître de Fribourg ?

Un examen détaillé des sources doctrinales de la phénoménologie permet de mieux discerner l'authentique position husserlienne. La présente étude aimerait contribuer à cette clarification.

I. EVOLUTION DE LA NOTION D'INTENTIONNALITÉ AVANT HUSSERL

L'intention morale chez les scolastiques

Husserl reprend, à travers Franz Brentano, la notion d'intentionnalité à la tradition scolastique, ce qui ne laisse pas de compliquer notre recherche. Car la notion d'intention est chargée, par le langage courant déjà, d'une signification principalement morale. L'intention, c'est le projet, l'esquisse intérieure d'une action future, c'est donc un acte de la volonté. Or, cette acception, avant tout réaliste, de la notion est reprise et élaborée par les philosophes du moyen âge dans le cadre de leur morale.

Pour saint Thomas par exemple, l'intention est la tendance de la volonté vers un but réel. L'intention veut *avoir* la chose désirée ; elle ne la possède pas, elle n'en jouit pas encore réellement, *in re*, mais elle la possède dans sa tendance même, inchoativement. L'intention n'est pas encore *Selbsthabe*. Elle est certes l'acte d'une volonté réelle, mais la réalité de cet acte est encore bien imparfaite en comparaison de la possession, de la jouissance de la chose désirée (*fruitio*). Toute la vie morale est ainsi décrite comme la tendance d'une volonté vers un but, comme la réalisation des moyens qui permettent d'atteindre

ce but, et enfin comme la possession de ce but. Elle est donc un mouvement de perfectionnement, partant d'un état d'imperfection indéterminée et aboutissant à un état de perfection pleinement achevée. Passage de la puissance à l'acte, selon la *causalité finale*, l'intentionnalité est essentiellement mouvement : l'intention est le premier acte moral, fondement premier de toute vie d'amour, considérée principalement dans le cas de l'amour de l'âme pour son Dieu. On comprend facilement que l'intentionnalité demande à s'achever dans une possession immédiate de son objet, dans la *présence* transparente de sa fin.

L'intentionnalité de la connaissance chez les scolastiques

Cette notion morale a été transposée par la scolastique dans le domaine de la critique de la connaissance rationnelle. Car l'intelligence elle aussi tend vers un objet : elle aussi est dans un état d'imperfection potentielle, tant qu'elle ne le possède pas ; elle aussi s'achève donc dans la possession de la chose même. C'est ainsi que la connaissance a été définie comme une intention, une tendance de l'intelligence spéculative vers un objet.

Si apparemment il y a, de part et d'autre, tendance intentionnelle d'une faculté de l'âme vers un objet, de la volonté vers la chose aimée et de l'intelligence vers l'objet connaissable, le but de la volonté et l'objet de la connaissance diffèrent pourtant dans leur manière de spécifier l'activité correspondante. Le but de l'acte moral est un but réel, que la volonté veut et peut étreindre immédiatement : Platon ne disait-il pas déjà qu'en matière de bien, personne ne se contentait d'apparences ? Le connaissable n'est pas atteint en tant que chose, mais au contraire en tant qu'objet, non pas directement, en lui-même, mais par et dans un intermédiaire, le concept, la *représentation* intérieure.

Pourtant, l'acte moral et l'acte intellectuel demandent l'un et l'autre à être immédiats. L'un aboutit, terminalement, mais réellement, à la possession du but désiré ; l'autre aimerait aboutir à l'intuition absolue de la réalité. L'acte intellectuel aimerait aboutir à une intuition : chacun sait que c'est ici une des principales questions à propos desquelles les philosophes se sont heurtés. Y a-t-il une intuition intellectuelle ou non ? S'il y en a une, peut-elle être autre chose qu'une possession absolue, une saisie quasi mystique de la réalité ? Platon, le platonisme, l'idéalisme allemand, répondent affirmativement. Aristote et Kant rejettent vivement une telle affirmation¹. Entre

¹ Le refus de l'intuition intellectuelle chez Kant est à peine indiqué, bien qu'il sous-tende toute la doctrine de la synthèse de connaissance. Cf. notre étude sur *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.

les tenants de la *raison* et de l'*intuition*, la pensée contemporaine hésite et choisit bien souvent une solution intermédiaire, celle d'une intuition sensible dans le cadre d'un empirisme renouvelé.

Pour la philosophie médiévale, la question est résolue. Ses plus grands interprètes refusent dans leur majorité une intuition intellectuelle absolue et immédiate. Cette attitude négative exerce une influence déterminante sur la notion d'intentionnalité. L'intention, transposée en contexte critique, dont le sens indique qu'elle tend vers, décrit en réalité un tout autre mouvement. La connaissance prend son objet en elle, elle se l'assimile et lui donne une existence immanente différente de l'existence réelle, et c'est à cette existence immanente, idéale en quelque sorte, qu'elle se termine désormais. L'intentionnalité devient donc une tendance de la conscience vers la représentation, et, celle-ci représentant l'objet, la conscience est renvoyée à l'objet qu'elle ne possède pas réellement.

Le principal effet de la transposition critique de la notion d'intentionnalité est donc pour la scolastique de *rendre impossible la possession immédiate et intuitive de la chose par l'intelligence*, et particulièrement, bien entendu, la possession immédiate et intuitive de Dieu. *La connaissance humaine reste pure intention*, puisque sa quête ne saurait se terminer immédiatement à la chose même. Contrairement à l'intention prise dans son sens moral, l'intention qui définit la connaissance intellectuelle n'aboutit pas à la jouissance de la chose connaissable (*fruitio*). Elle demeure pure relation à l'objet, sans jamais être coïncidence immédiate avec lui.

Il faut introduire ici quelques nuances afin de ne pas donner de l'intentionnalité scolastique une image trop sommaire. Car sur la question de la représentation, plus exactement du concept, nous pouvons considérer trois tendances, qui sont celles de saint Thomas d'Aquin, de Duns Scot et du nominaliste Suárez. Ces trois courants se proposent de résoudre la même difficulté : comment garantir à la connaissance intellectuelle l'immédiateté de l'objet, tout en maintenant la distinction spécifique entre l'intellectuel spéculatif et le volontaire pratique ?

L'école thomiste répond par une doctrine très délicate. Le concept qui termine l'acte de l'intelligence est certes une représentation de l'objet, mais il ne fait ni obstacle à l'intelligence ni nombre avec l'objet : par lui, l'intelligence atteint l'objet lui-même. L'intelligence n'est donc pas arrêtée en un premier moment par le concept, comme par un premier objet de connaissance, qu'elle devrait dépasser pour atteindre en un deuxième moment l'objet. L'appréhension est au contraire immédiate, tout en restant fondée sur une abstraction antérieure, et l'intelligence s'identifie vraiment avec l'objet réel. Le concept joue le rôle de signe formel pur et permet de définir l'acte de

connaissance comme une *identité par représentation*. Car l'intentionnalité spéculative est pour l'école thomiste une identité intentionnelle selon la forme, non selon l'être. Elle met en jeu l'analogie de l'être et se définit, dans la ligne de la *causalité formelle*, comme l'information du sujet par l'intelligible.

L'école scotiste fait apparaître immédiatement la difficulté d'une telle position : celle-ci est apparemment contradictoire, puisqu'elle admet à la fois l'immédiateté et la médiateté de la connaissance objective. Scot développe alors une théorie, commune également à Guillaume d'Occam. Il distingue dans l'intelligence une connaissance intuitive et une connaissance abstractive. La première n'utilise aucun concept et l'intentionnalité intellectuelle vers l'objet se rapproche de l'intentionnalité morale décrite plus haut : la connaissance intuitive de l'intelligence devient une sorte de connaissance affective. La deuxième connaissance, abstractive, porte sur le concept et la représentation elle-même, l'objet pouvant être absent ou présent indifféremment. Nous trouvons ici, chez Scot, l'intentionnalité de la conscience, telle que nous l'avons décrite schématiquement plus haut.

Suarès, voulant éviter la confusion de la connaissance intuitive avec la connaissance affective, définit enfin la connaissance intellectuelle exclusivement comme une intentionnalité à la représentation. Le premier objet connu (*id quod cognoscitur*) n'est plus tel aspect formel de la chose, atteint immédiatement par le concept (*conceptus formalis*), comme l'affirme l'école thomiste, mais le contenu objectif du concept (*conceptus objectivus*), c'est-à-dire l'aspect formel de la chose en tant qu'objectivé par la pensée et réifié en entité idéale. Désormais la voie est ouverte au disciple de Suarès, à l'élève des Jésuites de La Flèche, René Descartes, pour qui la première connaissance est celle des représentations intérieures, appelées, ce terme n'est pas sans importance, *idées*.

L'évolution doctrinale de saint Thomas à Descartes montre donc que le souci d'assurer l'immédiateté de la connaissance en maintenant la distinction de celle-ci par rapport à l'intentionnalité morale entraîne la dissociation de l'intentionnalité intellectuelle d'avec son terme naturel, la chose connaissable.

Disparition de l'intentionnalité

Or, si la connaissance de l'objet réel extérieur ne peut être que médiate, l'intentionnalité n'est plus intention d'objet, mais intention de soi. Certains se sont avisés, dans les Ecoles parisiennes du XIV^e siècle, que la représentation pouvait être considérée purement et simplement comme l'existence immanente de l'objet dans la conscience, et que par là elle pouvait permettre au moins une connaissance par

coïncidence immédiate, celle du sujet par lui-même. Le *cogito* et le privilège de l'expérience interne, déjà présents chez des nominalistes comme Jean de Mirecourt, rendent possible une philosophie basée sur la connaissance immédiate et absolue du moi, qui saisit son objet dans sa réalité originelle, sans intermédiaire, dans une simple conscience réflexive de soi.

L'intentionnalité devient alors intention de soi à soi, ou mieux, coïncidence parfaite et absolue de soi avec soi, identité et possession immédiate du moi. L'intentionnalité, définie plus haut dans son sens intellectuel comme une relation, devient ainsi une identité absolue, non plus selon la forme, mais selon l'être. Ici déjà la dualité scolastique de l'intentionnalité morale et intellectuelle semble dépassée : l'intention de soi à soi est une coïncidence immédiate de soi avec soi, elle est déjà par elle-même *possession, sans intermédiaire conceptuel*, et pourtant elle est *possession intellectuelle*. Mieux vaut ne plus parler d'intentionnalité : la dualité de l'intentionnalité est supprimée, car l'intentionnalité même est supprimée. De fait, l'école cartésienne abandonne cette notion. La preuve en est la démonstration de l'existence des choses extérieures chez Descartes.

Même si le moi trouve une connaissance absolue et immédiate dans le *cogito*, dans la parfaite identité du moi transparent à lui-même, il ne renonce pas à la connaissance des choses extérieures : cette connaissance, appuyée sur le *cogito*, est évidemment médiante. Elle considère que les sensations sont des effets subjectifs, dont la seule cause productrice réelle est la chose elle-même. La représentation sensible ne *représente* plus rien *formellement*, c'est-à-dire *objectivement*, mais elle est l'effet produit sur la conscience par des réalités extérieures. La connaissance cartésienne se décompose en deux moments : conscience de l'identité du moi (et des représentations qu'il contient), remontée analytique de l'effet subjectif dans la conscience à la cause extramentale. Descartes rejette l'intentionnalité et conçoit la connaissance de l'existence de la chose extérieure comme Aristote concevait la démonstration de l'existence de Dieu : chez l'élève du Jésuite Suárez, *l'intentionnalité est remplacée par la causalité efficiente*.

La philosophie moderne débute donc avec Descartes en rejetant l'intentionnalité, et plus fondamentalement la finalité. Elle s'enferme dans une sphère d'immanence, soit purement matérielle, soit purement spirituelle. Soit elle abandonne toute critique de la connaissance pour se lancer dans une reconstruction mécaniste du monde, soit elle s'infléchit dans le sens d'une pure explicitation immanente du moi par lui-même. Le positivisme et la métaphysique allemande du XIX^e siècle exploitent les deux voies inaugurées par Descartes. Ici et là, l'intentionnalité est absente, et la critique idéaliste l'ignore

complètement : la critique transcendantale kantienne n'a que faire de l'intentionnalité. Il faut attendre l'aube du XX^e siècle pour voir reflourir, dans la philosophie d'inspiration scientifique, un nouveau finalisme, et réapparaître, dans la critique de la connaissance, la notion d'intentionnalité. Bergson d'une part et d'autre part Brentano et Husserl sont des manifestations d'une même réaction philosophique.

II. L'INTENTIONNALITÉ HUSSERLIENNE

Ce que nous venons de voir explique la complexité de la phénoménologie husserlienne : elle est d'une part, bon gré mal gré, l'héritière à travers Brentano de toute la spéculation morale et critique du moyen âge, et d'autre part elle se situe au carrefour des deux tendances de la philosophie moderne, issues de Descartes, que nous appellerons pour simplifier *idéalisme* et *positivisme*. Mais loin de s'en référer directement à ses origines premières, elle continue le développement de la pensée moderne en s'opposant à une théorie qui prétend concilier les deux inspirations antagonistes du système cartésien : le *psychologisme*.

Le psychologisme, considéré surtout chez ses représentants anglosaxons, Stuart Mill et Herbert Spencer, affirme que tout concept, tout jugement, tout raisonnement, toute conclusion, sont des phénomènes psychiques résultant uniquement d'une opération psychique, et relevant de ce fait de la psychologie, science des états subjectifs internes. Ce que la logique, et d'une manière générale, la critique de la connaissance, revendiquaient comme leur objet propre, c'est la psychologie qui désormais le revendique, car seule la psychologie peut obtenir une connaissance vraie de ces phénomènes internes, étant seule à se baser systématiquement sur la connaissance immédiate du moi par le moi.

Or, selon Husserl, la psychologie ne peut prétendre à ce rôle, parce qu'elle néglige l'hétérogénéité essentielle entre la conscience et son objet, hétérogénéité qui fonde leurs relations, et par conséquent l'intentionnalité. Il suffit dès lors de montrer cette hétérogénéité, c'est-à-dire la distinction absolue entre l'immanence réellement vécue et la transcendance de l'objet visé, pour réintroduire l'intentionnalité et du même coup réaffirmer l'autonomie de la logique et de la critique de la connaissance par rapport à la psychologie. Il semble même que ce soit là le but ultime de la pensée husserlienne : réhabiliter la logique, et fonder à nouveau la critique de la connaissance, et donc la notion de transcendantal, sur l'intentionnalité.

L'intentionnalité perceptive

Pour comprendre ce qu'entend Husserl par intentionnalité, reprenons son exemple, la perception du cube.

Soit donc un cube en face de moi. Je vais décrire la manière dont il m'apparaît. Il ne me présente en aucun cas ses six faces simultanément, pour des raisons faciles à comprendre. Au contraire, il présente d'abord deux ou trois faces, selon l'angle sous lequel mon œil le saisit. Ces deux faces ne sont pas encore le cube entier, mais elles sont cependant parties du cube. Si la perception continue, d'autres faces apparaîtront également, qui ne sont pas davantage le cube lui-même, mais qui seront comme les premières les modes d'apparaître dans lesquels il s'esquisse.

Cet exemple, dans sa simplicité même, nous révèle un fait important : la perception du cube n'est jamais achevée parfaitement. Car si je tourne autour du cube, les trois faces primitivement perçues disparaissent et font place à trois nouvelles faces inconnues. Si je continue à tourner autour du cube, les premières faces réapparaîtront, et les trois autres disparaîtront. En un mot, je n'arriverai jamais, par ma simple perception quotidienne, à me placer à un point de vue absolu, d'où j'aie la possibilité de saisir à la fois toutes les faces du cube. Il semble donc d'après cette description *empirique* que ma perception n'est pas achevée, que je ne perçois que quelques faces d'un objet coloré. Et pourtant je sais que je perçois le cube lui-même : ma conscience *contient* donc actuellement plus qu'elle ne *perçoit* actuellement.

Pour expliquer ce phénomène, la description empirique s'avère impuissante, et avec elle la méthode psychologique, qui cède le pas à la méthode phénoménologique de l'*analyse intentionnelle*. Celle-ci va découvrir le travail inconscient et automatique du moi. Dans la perception des quelques faces du cube se produit, au sein même de cette perception, une anticipation constituante de la conscience, qui rattache toutes les esquisses partielles à un objet unique, en unifiant intentionnellement ses divers « apparaître » empiriques. L'expérience concrète ne me donne que des éléments épars et sans ordre apparent, c'est la conscience elle-même qui constitue l'ordre de ces éléments en les référant à un objet qui n'apparaît jamais comme tel dans son entière *Selbstheit*, mais dont elle possède cependant le sens.

C'est ici que l'originalité de Husserl apparaît : l'intentionnalité scolastique vise un terme réel extramental dont la conscience ne saurait en aucun cas constituer le sens de transcendance réelle. L'intentionnalité husserlienne, dans le cas présent, vise, à travers un amas de données de sensations confus et sans ordre, un objet transcendant dont elle constitue elle-même le sens de manière immanente.

Car c'est bien la conscience qui élabore le donné de sensations, qui donne leur sens aux « apparaître » successifs de l'objet, en les unifiant dans une unité intentionnelle, c'est donc elle qui constitue le sens de l'objet.

Comme ce sens de l'objet dépasse la sphère des données sensibles, qu'il n'est pas adéquatement donné par elle, Husserl peut parler d'une transcendance. Cette transcendance est « irréale », car elle n'est pas réellement vécue par la conscience. Ce que vit la conscience réellement dans la perception du cube, c'est la succession des sensations de couleur réparties sur des surfaces changeantes, en un mot, le *contenu réel de la conscience*. Pourtant cette transcendance n'est pas extramentale, car elle est constituée par la conscience comme le sens, l'unité intentionnelle des esquisses successives. Il s'agit paradoxalement d'une transcendance immanente, de ce que Husserl appelle une transcendance intentionnelle, une *Transzendenz irreellen Beschlossenenseins*, selon les *Cartesianische Meditationen*, ou encore le *contenu intentionnel de la conscience*. Ainsi s'explique que la conscience contient plus qu'elle ne perçoit : elle se transcende elle-même, dans la constitution du sens. Le contenu intentionnel du vécu transcende son contenu réel, celui-ci pré-constitue celui-là et l'implique intentionnellement.

Essence et individu

Lorsque Husserl songe à mieux définir ce sens objectif, contenu intentionnellement dans la perception réelle, il parle de son identité. L'anticipation constitutive, qui dégage à partir de la perception réelle le sens de l'objet, fait apparaître celui-ci dans ses grandes lignes seulement, c'est-à-dire dans son type eidétique. Il est impossible en effet qu'une perception partielle et finie fasse apparaître l'objet, tel qu'il est réellement en lui-même dans son infinie concrétion. Pourtant, en percevant plus ou moins exactement des aspects partiels d'un objet, la conscience conclut : « C'est un cube, c'est un arbre. » En dégageant le sens de l'objet, elle manifeste du même coup son eidos, son essence. La phénoménologie husserlienne apparaît par conséquent comme une *philosophie des essences*, comme l'ont indiqué Edith Stein et Merleau-Ponty, après avoir donné l'apparence d'une *discipline descriptive pure*. Elle est en réalité l'une et l'autre : *l'analyse intentionnelle dégage à partir de la description de la vie réelle de la conscience les types essentiels qui la règlent et la norment*. Ces types, résultats d'une anticipation constitutive, sont identiques et quasi intemporels par opposition aux données de sensation, multiples et changeantes dans le flux de conscience.

C'est un des traits les plus nouveaux et les plus surprenants de la philosophie husserlienne que de voir apparaître ici une théorie des

essences. Bien des critiques ont vu là un retour offensif du platonisme. Mais Husserl s'en défend vivement dans *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (I), bien qu'il revendique pour ses essences le nom d'*idea*, en un sens platonicien purifié de toute contamination métaphysique. L'eidos husserlien n'est aucunement une essence réalisée en soi dans un ciel intelligible et idéal. C'est une structure de la conscience, que nous considérons ici comme l'unité terminale de la constitution subjective.

Nous touchons en effet, à propos de l'exemple cité, au cœur de la phénoménologie husserlienne, et aussi à l'un des points les plus difficiles de la doctrine.

Husserl distingue dans l'intentionnalité trois éléments : les données de sensations dans lesquelles s'esquisse l'objet, le sens de l'objet qui est constitué par l'expérience donatrice de sens et explicité par l'analyse intentionnelle, enfin l'objet lui-même qui est le télos de toute la *Leistung* subjective. Dans le cas cité, l'objet est un objet empirique sensible et individuel : tel cube perçu singulièrement. Il apparaît immédiatement que le sens de l'objet ne s'identifie pas avec l'objet lui-même, puisque le premier est une essence et le second un individu. Pourtant le sens-eidos se dégage de l'expérience perceptive et vise l'objet lui-même : sens et objet sont en continuité intentionnelle.

L'accusation de platonisme tombe donc d'elle-même, car la critique réelle que l'on peut adresser à Husserl sur ce point est au contraire d'avoir donné dans une sorte d'aristotélisme. Le sens-eidos que la perception permet de dégager de manière immanente ne serait autre que le concept de la métaphysique scolastique, thomiste en particulier. Cette critique est à la fois plus subtile et plus forte que la précédente : elle repose sur une analyse plus précise de l'acte subjectif de connaissance, et permet de mieux rendre compte de l'ambition réaliste de la phénoménologie.

En effet, l'analogie s'impose, semble-t-il : de même que l'eidos est pré-constitué dans la perception et dégagé par l'analyse intentionnelle, de même le concept n'est autre que la nature ou l'essence universelle abstraite de la chose individuelle et pensée (*concepta*) par l'intelligence. L'abstraction thomiste et aristotélicienne dégage ce que l'on peut appeler à la rigueur une idée subjectivée (Aristote ne reproche-t-il pas à Platon d'avoir réifié une représentation interne ?), comme l'idéation husserlienne explicite une forme fondamentale de l'objet perçu. L'intelligence aristotélicienne pense la chose individuelle à travers la représentation conceptuelle de la nature que cette chose recèle, de même que la conscience husserlienne vise un objet individuel à travers la norme à priori de l'expérience donatrice de celui-ci. De part et d'autre nous voyons la pensée viser intentionnel-

lement la chose réelle, par l'intermédiaire d'une forme subjective. Husserl est en ce sens bien plus aristotélien que platonicien : c'est une réponse qu'il aurait pu donner à l'accusation de platonisme.

Pourtant la différence est grande entre la doctrine aristotélienne et thomiste du concept et celle, husserlienne, de l'eidos. Certes, il y a de part et d'autre intentionnalité et intermédiaire intentionnel, mais là l'intentionnalité est abstraite¹, et ici elle est concrète et exemplaire. L'intelligence aristotélienne ne peut connaître le réel empirique que selon un mode abstrait — ce que manifeste le langage — la conscience husserlienne rejette cette limitation à sa connaissance et tend à rejoindre immédiatement l'objet individuel. Husserl, en effet, ne fait plus intervenir qu'une différence de degré et non de nature entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible. Celles-ci sont spécifiquement une et intentionnellement multiples. Aussi bien l'idéation qui dégage l'eidos, parallèlement à l'abstraction qui dégage la nature, est-elle l'œuvre de la libre imagination et non plus l'acte fondamental, encore qu'inconscient, de l'intelligence. L'eidos n'est donc plus le seul moyen pour l'intelligence de penser l'objet individuel, il est la norme à priori, la structure transcendantale, de l'expérience qui doit faire apparaître à la conscience comme telle, non plus intellectuelle ni sensible, la chose dans sa concrétion existentielle. Le sens-eidos est donc destiné à être remplacé par une saisie immédiate de la chose même.

En effet, l'analyse intentionnelle ne dégage le sens-eidos qu'en raison de l'imperfection de la perception. Une perception achevée, totale, c'est-à-dire infinie, donnerait immédiatement l'objet individuel en lui-même. A une perception infinie correspond idéalement un sens objectif adéquat à son objet. Autrement dit, à l'infini, le sens et l'objet ne se distinguent plus : le sens est *rempli* par la *présence originelle* de l'objet, et la conscience possède réellement son objet. Il s'agit d'une limite idéale évidemment, d'une idée au sens kantien. De même que le sens-eidos est résorbé à la limite par la perception de la chose, de même la *philosophie des essences* rejoint à la limite un pur *nominalisme de l'individuel*².

¹ Elle produit, comme une sorte d'accident, l'*être de raison, ens rationis*, en particulier l'universel, lequel n'apparaît que dans l'intentionnalité théorique. Il faut donc distinguer selon l'école thomiste la *nature* comme telle (objet de la métaphysique), de l'*intentionnalité* qui la vise abstraitement (objet de la critique de la connaissance) et de l'*universel* lui-même, qui naît de la considération même de la nature par l'intentionnalité abstraite et qui est l'objet formel de la logique, en tant qu'*intention seconde* ou *intention de raison* (cf. note, p. 14).

² La connaissance par présence, grand impératif du nominalisme médiéval qui rejette tout concept, ne se réalise de fait que dans l'expérience sensible et dans la connaissance surnaturelle. Il est symptomatique que l'idéalisme de Husserl aboutisse à un nominalisme, à une époque qui oscille entre un empirisme scientifique et un fidéisme théologique.

C'est ainsi que l'on doit comprendre la définition de la phénoménologie : Husserl entend fonder une science eidétique, philosophie des essences ou logique, qui soit intentionnellement, à l'infini, description de l'individuel. Cette téléologie, ou plus exactement la coïncidence qui la termine, Husserl la conçoit comme une idée. Cette doctrine manifeste à sa manière l'essentielle affinité qui lie secrètement l'idéalisme des essences (séparées ou non) et le nominalisme empirique. Elle fait comprendre pourquoi la philosophie des essences, l'eidétique husserlienne, n'est en fait qu'un palier intermédiaire, destiné à faire place à l'infini à une pure intuition des choses, ce que Husserl exprime dans sa fameuse formule : « zu den Sachen selbst ! » Car les choses ne peuvent être qu'individuelles, la connaissance parfaite, absolue, ne peut être que connaissance de l'individuel et coïncidence avec celui-ci. L'essence n'est qu'un moyen d'atteindre l'individuel, un intermédiaire que Husserl définirait volontiers comme un intermédiaire dialectique, c'est-à-dire comme un moment destiné à être dépassé par une pure vision.

Ainsi se précise encore la différence entre l'intentionnalité scolastique et l'intentionnalité husserlienne. L'intentionnalité scolastique requiert un *intermédiaire nécessaire* ; l'homme ne peut connaître intellectuellement sans la représentation conceptuelle, et par conséquent celle-ci ne peut en aucun cas être résorbée dans la présence de la chose connue. L'intelligence ne possède pas par elle-même de connaissance intuitive de la chose individuelle, elle doit s'exercer conjointement au sens (*intellectus cum sensu*). L'intermédiaire intentionnel dans la phénoménologie est un *intermédiaire dialectique* qui disparaîtra à l'infini et laissera la place de plein droit à la pure intuition.

Cette doctrine de la vision intentionnelle, de l'intuition dialectique, permet à Husserl d'inscrire dans le débat entre les tenants de la *raison* et de l'*intuition* sa position personnelle : comme Aristote et Kant, il nie une intuition immédiate et absolue ; comme Platon, il accorde une intuition immédiate, mais idéale, du réel. Cette apparente contradiction est résolue par la notion d'*intentionnalité* ou d'*idée* : vision intuitive à travers un intermédiaire dialectique ¹. L'intentionnalité permet de concevoir une *raison intuitive*. Car si la raison humaine use de l'intermédiaire de la connaissance eidétique, il s'agit

¹ Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (*aufgehoben*) au cours du processus intentionnel. Une pensée dialectique est de type héraclitéen, mais vise un idéal parméniénien. Du fait qu'elle vise un terme qu'elle veut posséder immédiatement, elle revêt un caractère de déterminisme téléologique. C'est pourquoi la définition proposée ici convient aussi bien à la dialectique hégélienne et marxiste qu'à la dialectique husserlienne, celle par exemple de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

pour Husserl d'un état de fait : idéalement, à la limite, elle saisit immédiatement l'individu. *De fait, la connaissance est intentionnalité ; idéalement, elle est possession de l'objet individuel.* En ce sens, Husserl est un disciple de Descartes : Descartes et Husserl admettent l'un et l'autre une *intention* qui est *possession*, mais Descartes la limite au fait réel de la possession identique du moi par lui-même, Husserl l'étend idéalement à la possession de l'objet lui-même.

De là découle le paradoxe husserlien : la phénoménologie n'est intentionnelle que provisoirement ; *de droit, elle n'est pas une philosophie de l'intentionnalité.* Cette conclusion résulte d'un autre paradoxe étonnant : *c'est l'intentionnalité même qui permet à la phénoménologie de ne plus être intentionnelle.* Nous touchons là à l'extrême conséquence de la propriété dialectique de la conscience de se dépasser elle-même (autotranscendance) : l'intentionnalité à l'infini est coïncidence parfaite et immédiate avec la chose, au contraire de la connaissance intellectuelle thomiste, qui reste intentionnalité abstraite.

Certes, on parle d'*intuition* : il vaut mieux parler de contemplation. Car l'intuition est encore un mode de l'intentionnalité, elle est encore un mouvement de la conscience, et peut encore comme telle troubler la donnée originaire de la chose même. La dernière fonction de l'époché est donc de réduire l'intentionnalité elle-même. La phénoménologie tend vers une connaissance parfaitement objective où la conscience et la chose soient « face à face », où la chose soit pur *Gegen-stand*. L'intentionnalité veut aboutir à une *présence pure*, présence de la conscience à l'objet, présence de l'objet à la conscience. Au-delà de tout intermédiaire eidétique, au-delà de l'intentionnalité même, la conscience se tait devant l'objet, qui, lui seul, « parle » et se « révèle » à elle ¹. L'intentionnalité culmine donc dans une contemplation silencieuse de la conscience, qui se rapproche étonnamment de la contemplation esthétique et même de la contemplation mystique. L'empirisme que vise à l'infini la phénoménologie contemple le monde comme le spirituel aime Dieu ². « Face à face » de silence, ineffable, au-delà de tout concept, pure expérience vécue, incommunicable, la contemplation phénoménologique présente tous les caractères de la *fruitio* du bien aimé.

La position de Husserl par rapport aux doctrines scolastiques de l'intentionnalité peut donc facilement se définir. Husserl rend à la connaissance le réalisme qui lui est dû et qu'elle avait perdu dans les doctrines de Suárez et de Descartes. Ces deux auteurs, en voulant

¹ On reconnaît ici l'ontologisme heideggerien qui pénètre jusque dans la pensée d'un néothomiste comme Jacques Maritain.

² De même, Descartes démontrait l'existence de la chose comme Aristote démontrait l'existence de Dieu.

sauvegarder l'immédiateté et la spécificité des deux intentionnalités morale et intellectuelle, finissaient par nier la relation immédiate de l'intelligence à la réalité, si fortement, si subtilement, affirmée par saint Thomas. Cependant, en rendant à la connaissance son réalisme essentiel, Husserl ne se rapproche de saint Thomas que pour résorber dialectiquement l'intermédiaire conceptuel et confier l'immédiateté réaliste de la connaissance à un acte de la conscience spécifié par son objet comme l'amour thomiste est spécifié par sa fin. Par là il réduit à l'unité la dualité thomiste des intentionnalités morale et intellectuelle, et tend à confondre la connaissance avec l'amour¹. L'objet connu est en effet télos, c'est-à-dire cause finale, et non plus cause formelle intentionnelle de la connaissance.

Pourtant il ne s'agit là pour Husserl que du terme idéal de l'intentionnalité : de droit, la connaissance se réduit à l'amour ; de fait, elle use d'un intermédiaire eidétique, constitué provisoirement par un acte spécifique de la conscience. Dans cette même mesure, l'objet en tant que connu, fin de l'acte de connaissance, ne peut jouer le rôle que d'une norme exemplaire, anticipée à priori sous forme d'idée. Nous retrouvons, en guise de confirmation de notre interprétation, un aspect de l'*exemplarisme* husserlien².

Cet idéalisme peut paraître étonnant et ne pas correspondre à la notion devenue courante de la phénoménologie. Il est cependant authentiquement husserlien. L'idéalisme husserlien est un réalisme intentionnel ou une intention de réalisme, et corrélativement un idéalisme dialectique de fait. La formule de Kant semble proche, en raison particulièrement de la réciprocité qu'elle exprime : idéalisme transcendantal et réalisme empirique. La différence pourtant est nette : entre l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique de Kant, il n'y a pas de continuité intentionnelle, mais au contraire conjonction synthétique dans le schème de l'imagination transcendantale.

III. L'EXTENSION UNIVERSELLE DE L'INTENTIONNALITÉ

Cette structure de l'intentionnalité, Husserl l'étend universellement au-delà du domaine de la perception. Ainsi par exemple, au jugement.

¹ Gabriel Marcel, M. le professeur Mercier, sont autant de disciples de Husserl, qu'ils le veulent ou non, lorsqu'ils affirment comme lui que la connaissance véritable est amour. La connaissance sartrienne également a la même structure, bien que l'amour pour ce philosophe de la liberté soit l'enfer même.

² Cf. notre ouvrage *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses Universitaires, 1958.

L'intentionnalité dans le jugement

Le jugement, exprimé dans le langage, a également 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). Les significations judicatives, en elles-mêmes vides, se remplissent dans l'expérience immédiate de l'objet, et acquièrent par adéquation à celui-ci leur caractère de vérité. Bien que la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* soit une formule scolastique, son sens husserlien est bien différent. L'adéquation n'est nullement la mesure de l'intelligence jugeante par la réalité, mais le remplissement d'une anticipation vide du langage. L'intentionnalité judicative se définit, comme tout à l'heure l'intentionnalité perceptive, en termes de *contenant* et de *contenu*, plus exactement en termes d'anticipation pré-scrivante et de remplissement vérifiant. De même que le contenu réel de la conscience contient intentionnellement le sens de l'objet, qui donne à la conscience sa plénitude intuitive, de même la signification judicative contient intentionnellement l'expérience donatrice du *Sachverhalt* objectif. La conscience, sous quelque forme que ce soit, se remplit, et la vérité est bien plutôt vérification.

Pourtant Husserl indique une importante différence entre l'intentionnalité perceptive et l'intentionnalité judicative. Le jugement est une objectivité idéale qui demande à s'objectiver dans l'expérience antéprédicative. L'intentionnalité semble ici se renverser : tout à l'heure l'intentionnalité perceptive visait l'essence-sens à partir de la perception réelle inachevée ; maintenant, l'intentionnalité judicative vise la réalité perceptible objective dans son *Selbst* empirique et singulier. C'est au niveau du jugement que, dans la sphère de l'expérience quotidienne, apparaît pour la première fois la réciprocité de l'intentionnalité de la conscience : de la perception empirique à l'essence-sens, de la signification judicative à l'expérience pure et simple.

Cette mutualité essentielle structure la logique phénoménologique. Le livre *Erfahrung und Urteil*, dont le sous-titre indique *Genealogie der Logik*, montre comment les objectivités catégoriales de la sphère prédicative se dégagent intentionnellement de la sphère antéprédicative de la perception¹. Au contraire, *Formale und trans-*

¹ Cet ouvrage est capital pour l'étude de l'intentionnalité husserlienne. Il permet d'affirmer que la phénoménologie ne connaît pas l'*être de raison*, ni par conséquent l'*intention seconde*, clé de la logique scolastique, car les objectivités catégoriales (sujet, prédicat, etc.) sont anticipées dans l'expérience. En phénoménologie, la logique ne peut que s'identifier, à l'infini, selon le schème indiqué dans cette étude, avec la métaphysique, ou mieux, avec l'ontologie, si nous

zendentale Logik montre comment les objectivités catégoriales se légitiment intuitivement dans l'expérience perceptive, forme première de la vie de conscience, comment, données dans l'évidence de la distinction, elles se vérifient et se remplissent dans l'évidence de la clarté.

La réciprocité de l'intentionnalité apparaît en réalité comme une continuité, du point de vue de la conscience transcendantale, bien que l'expérience quotidienne manifeste sa réalité de fait. L'homme concret apprend en effet à connaître à deux sources, la perception et le langage. De même que la perception permet le jugement, de même le jugement se remplit dans la perception. Du point de vue de la conscience transcendantale toutefois, l'étape prédicative n'est qu'une organisation d'eidos, moment dialectique appelant, elle aussi, l'immédiate vision du réel.

L'intentionnalité dans la science et la logique

Nous avons avec le jugement un premier exemple de l'application de l'intentionnalité au-delà de la sphère perceptive. Il s'agit pourtant d'un exemple qui ne dépasse pas le cadre d'une conscience individuelle. Or Husserl montre que l'intentionnalité n'est pas un trait essentiel de la seule conscience singulière, mais qu'elle est le caractère nécessaire de toute conscience en général, individuelle ou intersubjective, historique au sens étroit ou large. C'est ainsi que l'histoire de la science et de la logique elle-même manifeste une intentionnalité dont la structure est en tout point semblable à celle que nous avons découverte dans le cas de la perception empirique.

La *Krisis der europäischen Wissenschaften* est l'œuvre de Husserl qui présente probablement la plus grande apparence réaliste et empiriste. On se tromperait toutefois en croyant que Husserl, dans ce livre, opte pour un empirisme pur et simple. Cet ouvrage, au contraire, explicite l'intentionnalité secrète qui préside à la constitution de la science humaine. Il montre que la moindre manifestation de l'intérêt de connaissance humaine pré-scrit nécessairement sa forme terminale et idéale. De même que toute question contient intentionnellement sa réponse, tout commencement scientifique anticipe intentionnellement son terme. L'histoire de la science n'est donc pas une suite fortuite d'accidents incohérents, mais une téléologie nécessaire que l'analyse

groupions sous ce titre à la fois la métaphysique, science de la réalité comme être, et la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence. Il y a là le principe d'une accusation de « platonisme » autrement plus pertinente que celles, empiristes, portées contre l'auteur des *Logische Untersuchungen*. L'analyse comparée des doctrines thomiste et husserlienne du jugement est exposée dans notre article *Adéquation et intentions secondes*, à paraître à Bâle, *Studia Philosophica*, 1960.

intentionnelle peut mettre au jour et en quelque sorte même accélérer. Ainsi Husserl montre que la phénoménologie est la forme ultime de la pensée universelle, l'aspiration secrète des efforts théorétiques de l'humanité.

Il n'y a aucun orgueil dans cette affirmation de Husserl. La phénoménologie se contente d'ouvrir la voie. Elle est une science débute, et tente de délimiter les cadres et les normes selon lesquelles les recherches ultérieures pourront se continuer. Husserl ne prétend pas avoir élaboré la phénoménologie comme le fruit ultime, définitivement possédé, de l'effort de la conscience humaine. Il pense pourtant avoir défini les grandes lignes, le type eidétique de cette science ultime et définitive. Ces grandes lignes sont exposées dans ce que Husserl appelle *phénoménologie eidétique* ou *logique transcendantale*. La similitude avec l'intentionnalité perceptive apparaît clairement : car de même que la perception réelle, dans sa visée de l'objet lui-même, en pré-constitue le sens, comme un intermédiaire dialectique nécessaire à sa connaissance intuitive, de même la connaissance humaine, dans sa tendance vers sa forme achevée et totale, pré-constitue une discipline intermédiaire, phénoménologie eidétique ou logique transcendantale, nécessaire pour définir a priori les normes de toute science possible. La téléologie de la science respecte la même structure que l'intentionnalité perceptive. Et de même que l'essence-sens vise intentionnellement et rejoint idéalement l'objet individuel, de même la logique transcendantale, structure a priori de toute science absolue, vise intentionnellement et rejoint idéalement la science descriptive du singulier. Ici aussi intentionnalité : *la logique husserlienne, discipline eidétique, est intentionnellement une description pure ; la logique des formes à priori de la conscience est une phénoménologie de la conscience vivante, la philosophie des essences est un nominalisme renouvelé.*

IV. CONCLUSION : LES INTENTIONNALITÉS ET L'INTENTIONNALITÉ

En cherchant à déterminer l'amplitude que Husserl donne à la notion d'intentionnalité, nous avons considérablement élargi sa définition. Des disciples de Husserl ont tenté d'étendre encore l'intentionnalité aux domaines éthique et esthétique. Pour ne citer que des auteurs français, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, Sartre, dans *l'Être et le Néant*, Dufrenne, dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Nul doute qu'une analyse de ces œuvres ne permette d'enrichir encore notre enquête, surtout en ce qui concerne les rapports de l'intentionnalité éthique et de l'intentionnalité esthétique.

L'intentionnalité comme genre

Mais il nous importe plus encore de rechercher pourquoi la même intentionnalité se retrouve comme forme déterminante de la conscience dans des domaines aussi divers que la perception, le jugement, la science et la logique. En d'autres termes, tentons de déterminer le rapport entre l'intentionnalité et ses diverses manifestations.

Ce faisant, nous continuerons la comparaison de la phénoménologie avec la pensée scolastique. Car Husserl assume la logique traditionnelle, la critique et l'explicite intentionnellement. Nous allons poursuivre, selon les principes mêmes de Husserl, cette critique sur un point précis, la doctrine du genre et de l'espèce.

La solution la plus simple en effet à la difficulté qui nous est proposée est de concevoir l'intentionnalité comme un genre et ses manifestations comme ses espèces. Ainsi l'analyse intentionnelle dégagerait une forme commune à toutes les espèces d'intentionnalités que l'expérience quotidienne décèle. Cette forme contiendrait génériquement ses espèces, c'est-à-dire n'aurait qu'une réalité abstraite déterminée par des différences spécifiques qui en feraient soit l'intentionnalité perceptive, soit l'intentionnalité judicative, soit l'intentionnalité éthique ou esthétique : le modèle classique de ces relations est celui du genre *animal* à la différence spécifique *raisonnable* et à l'espèce *homme*.

Cette solution est en réalité impossible. L'intentionnalité ne peut se définir qu'intentionnellement. Elle ne peut soutenir avec ses diverses manifestations qu'une relation intentionnelle et non une relation générique. Certes, Husserl nous avertit qu'elle est une forme fondamentale de toute vie de conscience, et donc qu'elle est commune à toutes ses réalisations. Mais cette forme fondamentale (*Grundform*) n'est un genre qu'au sens du *genos* platonicien.

Le genre, tel que la logique aristotélicienne l'interprète, est une forme abstraite qui n'a d'existence réelle que dans ses espèces. Cette forme abstraite est en elle-même un pur déterminable : elle est en puissance à l'égard de ses différences déterminantes, comme la matière est en puissance à l'égard de la forme. *Genus sumitur a materia, differentia a forma*. De même donc que la matière ne fait qu'un avec la forme, pour constituer l'individu existant, de même le genre ne fait qu'un avec la différence spécifique pour constituer l'espèce. Par exemple, le genre *animal* et la différence *raisonnable* constituent l'espèce *homme*. Le genre contient donc en puissance l'espèce, et la relation entre genre et espèce est une relation de *détermination immanente* et d'*identification*. Inversement, l'espèce comme telle contient actuellement le genre. La relation entre genre et espèce n'est donc

pas réciproque en ce sens que le premier contient en puissance la seconde et que la seconde contient actuellement le premier.

Le genre, au sens du *genos* platonicien, est au contraire un pur déterminé. Il est doué d'une existence actuelle et séparée en réalité : c'est l'idée platonicienne. Le rapport qu'il entretient avec ses modes inférieurs ne peut être un rapport de détermination immanente et d'identification, mais de dénomination extrinsèque : l'idée est une forme pure qui n'est pas en puissance à l'égard de ses modes. Pleinement actuelle, elle ne s'identifie donc pas avec eux, comme le genre avec l'espèce. Au contraire, idée et mode sont *deux*. La relation est ici une *dialectique*. L'homme participe à l'animal, mais on ne peut dire que l'homme est animal. Plutôt que d'inclusion des espèces dans les genres ou des genres dans les espèces, il vaut mieux parler de la participation des modes à leur principe exemplaire (Urmodus), du mesuré à la mesure, du multiple à l'un. La participation est donc ici une relation réciproque : l'idée participe au mode comme le mode participe à l'idée.

Les différences qui séparent l'eidos husserlien de l'idée platonicienne étant bien gardées, il en va de même pour l'intentionnalité et ses modes. L'intentionnalité prise en elle-même est une idée exemplaire qui détermine extrinsèquement ses modes particuliers. Elle ne les contient pas en puissance, et donc possède une réalité indépendante d'eux, tout en restant avec eux en relation de participation. Mais ces modes, c'est-à-dire l'intentionnalité perceptive, judicative, etc., contractent et limitent l'intentionnalité. Elles sont des réalisations imparfaites de l'idée d'intentionnalité. Pourtant, elles la contiennent intentionnellement et permettent à l'analyse intentionnelle de la dégager à l'état pur. Si l'on tient à conserver le terme d'inclusion, parlons comme Husserl non d'une inclusion réelle, mais d'une inclusion intentionnelle de l'idée dans ses modes, et vice versa des modes dans l'idée. Seule l'idée d'intentionnalité, l'intentionnalité en soi, réalise donc pleinement la notion parfaite d'intentionnalité : elle est dans toute sa latitude relation constitutive du sujet à l'objet. Husserl utilise également les notions d'évidence et de raison pour ce même effet.

Intentionnalité et existence

Ainsi distinguée du genre aristotélicien, l'idée d'intentionnalité est la forme excellente, exemplaire de la conscience, que Husserl ne conçoit pas comme une structure abstraite, mais au contraire comme une structure idéale, exemplaire et absolue. L'abstraction scolastique est remplacée par l'idéalisation (Wesenschau, Ideenschau) phénoménologique. Le genre n'est pas pour Husserl une réalité de moindre

valeur que le concret existant ; il est une idée qui par la *Leistung* constitutive de la conscience est douée d'une réalité normative a priori. L'idée de l'intentionnalité est ainsi la norme exemplaire de toute vie de conscience, c'est-à-dire la forme la plus pure selon laquelle la subjectivité transcendantale puisse vivre.

C'est pourquoi, même si les modes de l'intentionnalité sont théorétiques, éthiques ou esthétiques, l'intentionnalité en elle-même n'est ni théorétique, ni éthique, ni esthétique. C'est l'affirmation capitale de la *Krisis* : la raison n'est ni théorétique, ni éthique, ni esthétique.

Nous comprendrons maintenant pourquoi il ne faut pas définir les rapports de l'intentionnalité comme telle et de ses modes comme les relations du genre et de ses espèces : l'intentionnalité considérée comme idée est le concret par excellence, l'existence même. Car, par-delà son exercice pratique ou théorique, Husserl découvre un exercice fondamental et secret de la conscience. La *Leistung* primaire et originaire de la raison est la conscience de soi, simple et identique, qui n'est en elle-même ni théorique ni pratique, mais purement existentielle. Le *Je suis* est le fait primordial.

L'acte le plus simple, donc premier et originaire, est en effet pour toute réalité d'exercer l'existence et l'unité. La conscience de soi est donc déjà un acte fondé : acte second du point de vue existentiel, acte premier du point de vue de la constitution. Car la conscience de soi est l'acte premier et originaire de la raison en tant que raison qui prend conscience de son existence et de son unité, et par là se constitue comme sens ou essence. — L'existence précède ainsi l'essence. — Tout autre acte signifiant est un acte transcendantalelement fondé. *La conscience de soi n'est qu'existentiellement fondée.* C'est donc l'identité du moi avec lui-même, obscurément vécue dans l'existence, explicitée dans une conscience de soi pure de toute valeur théorique ou éthique, qui fonde pour Husserl les deux modes de l'intentionnalité et permet leur réduction à l'unité. Le *Je suis*, exprimant l'idée de l'intentionnalité, résume en un raccourci saisissant notre interprétation de la doctrine husserlienne. *L'idée de l'intentionnalité est l'exister concret même.* L'essence s'identifie à l'individuel, la philosophie des essences à la description existentielle. L'idéalisme phénoménologique est un empirisme nominaliste.

Nous avons vu plus haut la réduction husserlienne des deux intentionnalités scolastiques, du point de vue des opérations de la conscience, c'est-à-dire du point de vue des objets de celles-ci et de leur manière d'être atteints par la conscience. Nous définissons ici la réduction des deux intentionnalités scolastiques d'un point de vue, celui de l'être, qui peut être appelé métaphysique. Une exégèse superficielle rapprocherait immédiatement notre dernière conclusion de l'adage de l'Arabe Avicenne : « *Ens primo cadit in intellectu* », la

primauté de la notion d'être étant en effet établie au terme de l'analyse analogique, ou du principe thomiste : « Tout est intelligible par l'être », ce qui n'est pas n'étant pas intelligible. En réalité, il faut voir ici une prise de position idéaliste de la phénoménologie husserlienne. La saisie de l'objet en lui-même restant *de fait* une norme à priori de l'expérience constituante, la seule existence réelle accessible à la phénoménologie est évidemment celle du moi. Moi individuel, et non plus transcendantal au sens kantien : il ne s'agit plus d'une structure idéale de la conscience en général. Ici aussi le platonisme, l'idéalisme transcendantal de Kant, est réduit à un empirisme descriptif.

ANDRÉ DE MURALT.