



Intentionnalité et intentionnalisme chez Brentano : La structure métaphysique de la référence intentionnelle

Par FEDERICO BOCCACCINI

Université de Paris 1 – Università di Pisa

*How is objective reference — or intentionality — possible ?
How is it possible for one thing to direct its thoughts upon
another thing ? Wittgenstein summarized the question by
asking : 'What makes my idea of him an idea of him ?'
(R. Chisholm, *The First Person*.)*

§ 1. Une théorie de l'intentionnalité est-elle possible ?

Tel un prisme, dur et inégal comme un cristal, au tournant du siècle, la philosophie néo-aristotélicienne de Franz Brentano (1838-1917) a rassemblé les formulations les plus importantes de la philosophie de l'âge moderne pour les diffracter sur toute la philosophie du XX^e siècle par le biais de son école¹. Même si la source de ces rayons s'est éteinte, nous pouvons percevoir la force de sa luminosité par ses éclats, qui jaillissent encore, ponctuellement, au cœur de plusieurs débats contemporains, comme à travers un vitrail. Il

¹ Pour une introduction à l'école de Brentano, voir L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli (éds), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 1996 ; B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago-LaSalle, Open Court, 1996 ; D. Fisette, G. Fréchette, « Le legs de Brentano », dans le collectif *À l'école de Brentano : De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 7-161. Pour la réception de la philosophie brentanienne, « Brentano's impact on twentieth-century philosophy », dans D. Jacquette (éd.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 277-297.

n'existe pas une partie de la philosophie dont il ne se soit occupé et il a apporté un éclairage nouveau sur tout ce qu'il a touché¹. Toutefois, ce n'est pas notre objectif de faire ici un historique de Brentano². Notre travail est conceptuel. L'objet de notre recherche est la nature de la référence intentionnelle et sa place dans sa philosophie. Étant donné que la notion d'intentionnalité est très souvent abordée et fait l'objet de nombreux débats parmi les philosophes, nous pourrions introduire notre recherche en paraphrasant Aristote au début du *De anima* et en observant qu'il est des plus difficiles de parvenir à quelque certitude à ce sujet. En effet, tout comme le concept d'âme, cette notion philosophique est liée à plusieurs autres concepts comme ceux de substance, de chose, d'acte et d'esprit, de sorte que sa définition est toujours floue. Quel est donc l'intérêt de cette notion ? En général, elle évoque le rapport entre l'esprit et le monde et donc, au fond, parler d'intentionnalité revient à parler de notre être-au-monde. On est face à la question de l'intentionnalité lorsqu'on se pose des questions telles que : quand je pense, à quoi est-ce que je pense ? À la chose même, ou bien à une image ou à une idée de la chose ? Est-ce que je pense le contenu (*Inhalt*) de mon acte, ou bien l'objet (*Gegenstand*) ? Ou encore, indépendamment de ce que je pense, quelle est la nature de cette relation ?

Ces questions sont très présentes dans toute la philosophie moderne et se retrouvent presque inaltérées dans la phénoménologie et la philosophie

¹ Dans une nouvelle de l'écrivain autrichien Adolf von Wilbrandt (1837-1911), son contemporain, Brentano est dépeint comme un voyageur venant de la planète Vénus. Cf. A. von Wilbrandt, *Der Gast vom Abendstern*, dans *Novellen aus der Heimat*, 2 vol. (1882). Il vivait complètement absorbé dans ses pensées, détaché du monde et des affaires quotidiennes. Mais il avait aussi un goût pour la vie. Il aimait jouer aux échecs et il était passionné autant par l'écriture poétique que par celle d'énigmes. Cf. William M. Johnston, *L'esprit viennois*, PUF, p. 343. Brentano a rassemblé ses énigmes dans l'ouvrage F. Brentano, *Neue Rätsel von Änigmatias*, Wien, C. Gerold's Sohn, 1879.

² Sur la famille Brentano, cf. K. Feilchenfeldt, L. Zagari (éds.), *Die Brentano, Eine europäische Familie*, Tübingen, Niemeyer, 1992 ; K. Günzel, *Die Brentano. Eine deutsche Familiengeschichte*, Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1993. Sur la vie de Franz Brentano, cf. O. Kraus, *Franz Brentano : Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München, Ch. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1919 ; et aussi son « Biographical Sketch of Franz Brentano », dans L. McAlister (éd.), *The Philosophy of Franz Brentano*, London, Duckworth, 1976, p. 1-9 ; E. Utitz, « Erinnerungen an Franz Brentano », *Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 4 (1955), p. 73-90 ; A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Bern, Francke, 1951, p. 7-24.

contemporaine. Pour parler d'intentionnalité, le philosophe a le choix entre différents niveaux discursifs : l'ontologique, le sémantique et le psychologique. Celui qui désire aborder ce problème prend donc le risque de passer d'un champ à l'autre en confondant les limites des genres et la différence spécifique entre les objets de la connaissance, glissant souvent d'une définition conceptuelle à une définition ontologique, puis d'une définition ontologique à une sémantique, etc. En outre, l'étude de l'intentionnalité, c'est-à-dire de ce qui est propre au mental, aura une définition différente selon la façon dont on aborde la notion. Pour l'un, ce sera un problème de nature physique ; pour un autre, une simple question de logique, et pour un autre encore, il s'agira d'un problème de langage mal utilisé. Le métaphysicien, enfin, cherchera à en définir l'essence.

En ce qui concerne notre recherche, le point de vue adopté est à la fois historique et conceptuel ; nous y assumons donc un caractère de neutralité par rapport à la nature de la notion, mais il faut cependant rappeler que dans le cas de l'auteur qui nous occupe, Brentano, il ne s'agit ni d'une question ontologique, ni d'une question sémantique, ni d'une question logique, car d'un point de vue descriptif, l'intentionnalité est un phénomène simple dont on ne peut donner de définition, mais seulement des exemples¹. Au final, elle

¹ Sur la nature indéfinissable de l'intentionnalité et la notion de phénomène psychique chez Brentano et son usage des exemples, voir F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874 ; 2. Aufl. mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1924, p. 111 ; *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. par M. de Gandillac révisée par J-F.Courtine, Paris, Vrin, 2008 (dorénavant PS), p. 92, où il observe : « L'explication que nous proposons n'est pas une définition suivant les règles traditionnelles des logiciens. [...] Il ne suffit pas, à cette fin, de donner des définitions générales subordonnées. De même que dans le système des démonstrations, à l'induction s'oppose la déduction, ainsi à l'explication (*Erklärung*) par le général s'oppose l'explication par le spécial, par l'exemple (*durch das Beispiel*). [...] Quand il s'agit, comme dans notre cas, de termes qui ne sont pas d'usage courant dans la vie, tandis que les noms des divers phénomènes particuliers sont d'un usage fréquent, l'explication par les définitions particulières rendra de plus grands services encore. Essayons donc d'abord d'éclaircir les concepts [de phénomène psychique et de phénomène physique] par des exemples » ; et il remarque encore la nature ostensible de l'intentionnalité dans la dictée M (*Metaphysik*) 12, très tardive : « Pour parler de façon tout à fait générale, il est certain [...] que ce que nous percevons avec une évidence immédiate correspond à une activité psychique, celle que Descartes appelle au sens large, la pensée. Cette expression ne s'éclaire naturellement que par des exemples. Ce qui caractérise la pensée c'est qu'elle se réfère toujours à un objet. Penser, c'est penser quelque chose ;

n'existe pas, elle se manifeste. C'est pourquoi chez Brentano nous n'avons jamais une définition stricte de l'intentionnalité (*Intentionalität*), mais plutôt plusieurs descriptions, car elle n'est pas un objet pour lequel on peut avoir un concept unitaire. Nous ne l'appréhendons qu'*in obliquo* à travers le langage et sa forme n'est pas celle du substantif (il ne s'agit pas là d'une chose), mais bien du verbe, donc d'une action.

C'est pourquoi, malheureusement, nous ne pouvons pas partager le point de vue exprimé dans l'étude d'Arkadiusz Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*¹, qui a cherché de façon très élégante à démontrer que la première théorie de l'intentionnalité chez Brentano aboutit à une ontologie de l'objet immanent. La thèse selon laquelle la première théorie de l'intentionnalité n'est qu'une théorie pure de l'objet (*eine reine Objekt-Theorie*) nous apparaît comme discutable. Notre propos est différent : s'il y a effectivement une métaphysique de l'intentionnalité chez Brentano, elle s'appuie d'abord non pas sur le concept d'objet, mais sur celui de *relation*, et notamment sur le concept aristotélicien de $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$. Il faut dire que l'ouvrage de Chrudzimski est seulement l'étape finale, et la plus aboutie, d'un parcours interprétatif qui a vu, pendant ces dernières années, la psychologie brentanienne transformée en une ontologie de l'esprit². Nous avons beaucoup appris de ces recherches. Toutefois, si on parle d'ontologie, c'est qu'il y a bien un objet ou quelque chose qui se manifeste comme un objet, une *objectité*. Mais l'intentionnalité parle-t-elle d'objets ? Est-elle quelque chose ? Notre réponse à ces questions est négative. Ce n'est pas ce que Brentano avait à l'esprit lorsqu'il évoquait la notion d'*intentionale Beziehung*. Cette idée est probablement plus proche de la pensée de Höfler et de Meinong que de celle de Brentano. Or, lorsque nous affirmons que l'intentionnalité se manifeste, nous n'affirmons pas que sa nature est substantielle ou accidentelle, ni même mystérieuse. Qu'est-ce donc que l'intentionnalité ? C'est un principe, une ἀρχή. Et l'étude de ce principe, qui se manifeste dans le champ psychologique, n'appartient pas à la psychologie, bien plutôt au

voir, c'est voir quelque chose ; croire, c'est croire quelque chose ; aimer, c'est aimer quelque chose, etc. » F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie vom empirischen Standpunkt III)*, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1928, p. 53 ; dans PS, p. 425.

¹ A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 2001.

² C'est la thèse déjà soutenue chez ses interprètes anglo-saxons. Cf. B. Smith, *Austrian Philosophy, op. cit.* ; D. Jacquette, par exemple, parle de « the ontic status of intended objects » (« Brentano's concept of intentionality », dans *The Cambridge Companion to Brentano, op. cit.*, p. 98-130).

champ de la métaphysique, s'il est vrai que, comme Aristote l'écrit, par sagesse, chacun entend communément ce qui traite des causes premières et des principes premiers (οὐ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες, *Métaph.* A1 981b, 28-29). L'intentionnalité se présente donc indéniablement comme le principe de contradiction et de la même manière, elle a une définition négative. Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), 1005b 19-20). De la même façon, il est impossible de penser sans penser quelque chose. Une pensée sans objet non seulement n'existe pas, mais elle est donc impossible. Or, selon la définition de la première loi descriptive qu'on rencontre dans la *Psychologie* :

Rien ne peut être jugé, mais rien ne peut être désiré non plus, rien ne peut être espéré ou craint qui n'a d'abord été représenté (*Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird*)¹

Il s'agit aussi d'une définition négative. Cette évidence est donc une certitude négative, ce que Brentano appellera un « jugement apodictique négatif », par lequel il affirme notamment la connaissance d'une impossibilité. Cette certitude n'est pas une vérité de fait, mais une *vérité de raison* et elle exprime donc une connaissance *a priori*. Mais c'est quand même une connaissance négative puisqu'elle ne pose pas une existence déterminée, un *Dasein*². On ne connaît pas quelque chose, mais plutôt l'impossibilité que quelque chose soit. Par conséquent, toute la querelle empirisme/transcendantalisme ne concerne pas les sources de la connaissance *a posteriori/a priori*, car même Brentano utilise des connaissances *a priori*, alors que les lois de la psychologie descriptive sont toutes *a priori*. En fait, la différence entre une gnoséologie transcendantale et celle de Brentano réside dans cette question de la connaissance négative *a priori*. Ce que Brentano reproche au transcendantalisme n'est donc pas l'apriorisme, mais le fait qu'il pose, par des jugements

¹ PS, p. 112/93.

² Dans son introduction, Kraus observe : « Sie "setzen kein Dasein" weil sie, wie alle apriorischen, d.h. apodiktischen, aus den Begriffen einleuchtenden Urteile negativ sind », O. Kraus, « Einleitung », dans F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, op. cit., p. XVIII.

synthétiques *a priori*, une connaissance positive, c'est-à-dire une connaissance de quelque chose. C'est le véritable enjeu qui oppose la philosophie de l'évidence brentanienne et le transcendantalisme, aussi bien kantien que husserlien, en ce qui concerne l'aspect épistémologique : il y a là deux façons différentes de comprendre le concept et les limites de l'*a priori*. Pour Brentano, la connaissance des axiomes et des principes, comme le *principium contradictionis*, est bien une connaissance *a priori* mais négative¹. Certes, on peut affirmer « il existe un carré rond » ou simplement dire « carré rond ». C'est une chose de dire mais c'en est une autre de penser. Prononcer ces mots n'implique pas qu'on peut concevoir cet objet, même comme contenu cognitif. Comme Aristote l'a bien fait remarqué : « Il n'est pas possible, en effet, de jamais concevoir qu'une même chose est et n'est pas [...] ». Mais il n'est pas nécessaire qu'on pense tout ce qu'on dit » (ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὄντινῶν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι [...]). οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν) (1005 b, 23-25). Comme l'observe très justement Tricot dans sa note, le principe de contradiction chez Aristote est, avant tout, une loi ontologique puis, par extension seulement, une loi de l'esprit. La pensabilité de l'objet est fondée sur l'identité, le fait d'être soi-même. Mais l'acte de penser l'être en tant qu'objet (comme contenu de la pensée) et l'être en tant que tel en dehors de l'esprit sont soigneusement

¹ Rappelons que, lorsque Aristote démontre par *elenchos* les principes dans le livre Γ, le contexte est ontologique. « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être [τὸ ὄν ἢ ὄν], et ses attributs essentiels »: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (1003 a 21-22) et cette découverte se rattache aux livres précédents et surtout aux apories du livre B dont c'est une réponse. Aristote semble avoir enfin trouvé une solution à ses recherches. Le concept de ὄν ἢ ὄν lui permet maintenant de poser une fondation réelle à des axiomes logiques. Il peut démontrer qu'il y a un ὄν ἢ ὄν pour chaque ὄν τι. Ce rapport de fondation entre ontologie et logique se reflète dans toute l'œuvre de Brentano, surtout dans sa théorie de l'évidence. Il faudra toujours en tenir en compte. Cf. aussi J. Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote* (1910), Paris, Éditions de l'Éclat, 2000, qui insiste, au chapitre XI, sur le lien étroit entre le principe de contradiction et l'ontologie aristotélicienne de la substance. Le principe, selon ce philosophe polonais, est à la fois un principe ontologique (aucun objet ne peut à la fois posséder et ne pas posséder une même propriété), un principe logique (deux jugements dont l'un attribue justement à l'objet cette propriété tandis que l'autre lui refuse ne peuvent être vrais tous les deux) et enfin un principe psychologique (deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires ne peuvent pas exister à la fois dans le même esprit).

distingués et la possibilité du premier est fondée sur l'existence du deuxième : « Il y a des philosophes, remarque Aristote en poursuivant, qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose peut être et n'être pas, et, d'autre part, que cela peut se concevoir » (Εἰσὶ δὲ τινες οἱ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχασθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως) (1005 b, 35-1006 a, 1). Il est probable qu'Aristote se réfère ici à l'école de Mégare, mais parmi ces « philosophes », nous pourrions ajouter aussi les noms de Bolzano et de Meinong. En effet, après Leibniz, cette correspondance fondationnelle entre penser et être dans les lois de la logique est fragilisée. On peut concevoir l'objet « carré rond » dans une logique fondée sur la négation du principe de contradiction, où le possible est quelque chose d'aussi majeur que le réel effectif dans le sens de la *Wirklichkeit*, idée tout à fait impensable pour Aristote. La question est complexe et nous la laisserons de côté ici, tout en remarquant en passant que la querelle des objets meinongiens n'est probablement qu'une querelle sur la contradiction logique de ces objets et la possibilité, au fond, de se représenter ou de ne pas se représenter quelque chose de contradictoire (et non pas d'inexistant comme Pégase) ; elle implique l'héritage de la logique leibnizienne et le traitement de la modalité chez Kant¹. « Représenter » ici n'a pas le sens d'« imaginer », mais plutôt d'« être-sensé ». L'expression « carré rond » a du sens (*Sinn*) même si sa référence est vide. On peut créer une logique où la loi de la contradiction est suspendue, car sans une référence (*Bedeutung*) fixée au réel, qu'est-ce qui empêche au *Sinn* de cette expression contradictoire d'« être » effectivement quelque chose ? Notre intention n'est pas de trouver une réponse intelligente à cette question, mais seulement d'évoquer ce point par rapport à l'intentionnalité brentanienne dans la perspective choisie ici. Disons donc, pour une première mise au point, que l'étude de l'intentionnalité en tant que principe concerne la métaphysique, et que lorsque Brentano le récupère de la psychologie d'Aristote, il l'associe à deux autres couples de principes : la forme et la matière, l'acte et la puissance. Notre but, ici, se limite à montrer sa première source : la catégorie de relation, et aussi à souligner toute sa portée : si une définition positive de l'intentionnalité n'est pas possible, dès lors sa théorie est impossible. À la différence de Husserl et de tout le courant de la phénoménologie, qui cherche une théorie accomplie de l'intentionnalité, la démarche de la phénoméno-

¹ Cf. V. Raspa, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Trieste, Parnaso, 1999 ; et aussi I. Cubeddu, V. Raspa (éds.), *Studi di storia del pensiero moderno (Leibniz, Kant, Hegel, Meinong)*, Urbino, Montefeltro, 2002.

logie brentanienne — c'est notre thèse — est négative : étant indéfinissable, elle ne peut pas être un objet de connaissance. Elle n'est pas donc l'objet préalable d'une *théorie*. C'est pour cette raison que nous disons qu'elle « se manifeste ».

§ 2. Se libérer d'une équivoque : l'intentionnalisme brentanien

En poursuivant notre propos, il ne sera d'abord pas inutile de se débarrasser d'une équivoque concernant Brentano. Même si son nom est souvent cité lorsqu'on évoque la question de l'intentionnalité, il est à la fois associé au représentationalisme, ou subjectivisme, ou en tout cas au mentalisme, c'est-à-dire à une philosophie inspirée d'une dimension privée et interne au sujet à cause, justement, de l'immanence (*Immanenz*). Hilary Putnam, par exemple, résume cette idée de façon très efficace avec cette image :

Brentano pensait que les phénomènes mentaux se caractérisent par le fait qu'ils sont dirigés vers des 'contenus' [...] il n'a jamais, à ma connaissance, employé le terme 'intentionnalité' ni le terme d' 'inexistence intentionnelle' ni d' 'existence intentionnelle' pour désigner la relation qu'il y a entre l'esprit et le monde réel, ainsi que les philosophes en sont venus à employer le terme 'intentionnalité' après Husserl. C'est Husserl, non Brentano, qui a vu dans l'intentionnalité du mental un moyen de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés et comment il se fait que dans les actes de conscience nous en arrivions à être dirigés vers un *objet*¹.

On voit bien comment, dans ce portrait que nous fait Putnam de l'intentionnalité chez Brentano, la référence intentionnelle chez lui se présente comme une simple relation d'immanence à un contenu interne à la conscience, donc comme quelque chose d'intérieur au sujet, de psychique. De cette façon, dans l'incapacité de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés, l'intentionnalité chez lui est souvent interprétée comme une forme de psychologisme et placée dans la tradition des philosophies qui se rattachent à un modèle de conscience représentative de type « cartésien » (sans jamais bien éclaircir si Descartes lui-même était un psychologue — point sur lequel nous hésitons). Cette image nous montre une subtile continuité, construite par le fil rouge d'une théorie de l'intentionnalité, et un dépassement du maître par l'élève.

¹ H. Putnam, *Representation and Reality*, MIT, 1988, trad. fr. par C. Engel-Tiercelin, *Représentation et réalité*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 211, n. 1.

Parmi les phénoménologues, ce paradigme interprétatif s'est édifié, notamment, à partir du rapport de filiation entre Brentano et Husserl, au fil de la continuité discursive et progressive qui permet d'expliquer l'origine d'un courant philosophique — la phénoménologie — parmi les plus significatifs du XX^e siècle. Ainsi, la reprise de la notion d'intentionnalité a provoqué un bouleversement profond dans la philosophie allemande de la deuxième moitié du XIX^e siècle, ce qui a conduit à la naissance de la phénoménologie de Husserl, qui a fait de l'intentionnalité la marque principale de la conscience et nous en a donné une définition générale dans la cinquième *Recherche logique* où il fait la distinction entre une notion de conscience encore psychologique et celle d'une conscience phénoménologique pure, qui seule peut être objet — et même condition, après le tournant transcendantal — d'une science. Cette ligne de pensée — la plus connue — revient souvent, répétée comme une litanie, dans la plupart des introductions à la phénoménologie, et elle va imposer l'idée d'accepter le champ phénoménologique comme véritable avancement, voire comme amélioration, de la théorie de la connaissance humaine par rapport au cadre élaboré par le maître de Husserl, qui reste dans l'empirisme, le psychologisme ou le mentalisme, c'est-à-dire une théorie de la connaissance toute en faveur d'un sujet qui se connaît pour lui-même par l'expérience interne et qui est incapable pour cela de poser les bases d'une connaissance fondée et objective du monde externe¹. Mais cette image n'a rien d'authentique, elle a été créée par Husserl lui-même. C'est lui qui affirme, toujours dans les *Ideen I* (1913), que « l'intentionnalité est au centre de la phénoménologie »². Ainsi, placée au début d'une ligne de

¹ Par exemple, sur le terme « intention » : « Ce terme a été repris par les philosophes allemands qui se rattachent à l'école de Brentano et a été de nouveau rendu très usuel par la phénoménologie. Voir notamment E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, p. 346 et suiv. De là, il est rentré dans le langage philosophique français contemporain. » (Dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris PUF, 1988, p. 529.) « Brentano's account of intentionality was developed by his student Edmund Husserl, who reintroduced the Greek term *noema* for that which accounts for the directedness of mental states. » (T. Crane, « Intentionality », dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, London, Routledge, 1996, p. 817.)

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913), trad. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 84 : « L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie », où Husserl écrit, p. 287 : « Le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son

développement progressive de la phénoménologie, l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité a conditionné l'interprétation du travail de son maître et a en même temps pris Brentano au piège entre intentionnalité et intentionnalisme, psychologie et psychologisme¹.

ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie ».

¹ Dans son livre, qui a introduit en France la phénoménologie, E. Levinas cite le nom de Brentano lorsqu'il explique la différence entre matière et qualité de l'acte en tant que première formulation de la distinction entre le noème et la noèse dans les *Idées*, dans des pages où il présente la nouvelle notion de représentation chez Husserl (nouvelle par rapport à celle de Brentano). Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1970, p. 90-94. Le nom de Brentano n'est presque pas cité chez Sartre et Merleau-Ponty, bien que la phénoménologie de la perception comme l'existentialisme sartrien aient une dette envers l'enseignement de Brentano. En Espagne, Ortega y Gasset, qui a favorisé la traduction de la *Psychologie d'un point de vue empirique* en espagnol, ne le considère que comme un simple précurseur de Husserl (Cf. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Alianza editorial, 1946-47, v, p. 513-42 ; pour la réception de Brentano en Espagne, cf. S. Sanchez-Migallon, « Die Rezeption Brentanos in den spanischsprachigen Landern », dans *Brentano Studien*, 6, (1995/6), p. 315-322). L'étude de T. De Boer constitue un exemple de ce paradigme, *The development of Husserl's thought*, trad. angl. par T. Plantinga, titre orig. *Ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, The Hague-Boston, Nijhoff, 1978. Le récent ouvrage de J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005, défend le même avis : l'interprétation dynamique de l'intentionnalité chez Husserl (opposée à celle, statique, de Brentano) est envisagée dans un parcours orienté vers la pratique de la réduction transcendantale qui préside à la naissance de la phénoménologie. Or, il serait difficile de nier que l'interprétation transcendantale de l'intentionnalité est effectivement présente dans le parcours de Husserl ; mais que cette interprétation de l'intentionnalité chez lui soit considérée comme progrès par rapport aux *Recherches logiques* et à la psychologie descriptive est discutable, de même qu'on peut discuter le fait que le tournant transcendantal de Husserl vers l'idéalisme soit jugé comme le point culminant de la phénoménologie, dans la mesure où le geste de remplacer les choses par leur sens peut être considéré, au contraire, comme une route qui ne va nulle part. Dans une optique tout à fait différente, et de façon plus problématique et sans un rapport direct de développement, on peut lire les travaux de J. Benoist, notamment *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, PUF, 1997 ; Id., *Les représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001, qui ont introduit dans le débat en France, par une prospective critique et conceptuelle, le rapport entre Brentano et son école. Pour cette prospective, voir aussi J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, notamment ch. II : « Aux origines

Ce genre d'interprétation s'appuie sur le préjugé selon lequel la notion d'intentionnalité serait un élément tout à fait décisif dans la philosophie Brentanienne, notion psychologique ensuite corrigée et « purifiée » par le vocabulaire transcendantal de la réduction et de la constitution phénoménologique. Il va de soi que cette correction transforme aussi notre réception de la psychologie descriptive, qui devient quelque chose d'inachevé et de dépassé. Au contraire, dans notre entreprise de lire Brentano sans aucun préjugé, nous devons faire l'effort de considérer qu'au lieu d'un développement unitaire du concept de phénoménologie, il y a bien en fait deux concepts différents : la phénoménologie Brentanienne, de nature intuitionniste, et la phénoménologie Husserlienne de nature « constitutive »¹.

Pour ce qui nous occupe ici, la révision de la conception philosophique de la nature de l'intentionnalité chez Brentano concerne la distinction entre *Inhalt* et *Objekt* et non pas celle entre *Objekt* et *Gegenstand*. En 1874, *Inhalt* et *Objekt* ont encore un statut ambigu, tandis qu'aux alentours de 1900-1901, Brentano fait une distinction nette entre les deux (*Inhalt* ≠ *Objekt*). Avec cette distinction, il rejettera l'idée que la référence intentionnelle soit une relation dans le sens véritable du mot. Cette idée s'est développée en trois étapes, qui sont les suivantes :

1. Jusqu'en 1874 : le contenu d'une pensée dépend de la référence. La référence mentale à l'objet étant une relation, dès lors le contenu peut être aussi bien réel qu'irréel. (Contenu = Objet → Référence intentionnelle = Relation.)

de la phénoménologie : L'aristotélisme de Franz Brentano ». Cf. aussi les travaux de K. Schumann, qui n'a jamais sous-estimé la figure de Brentano par rapport à celle de Husserl.

¹ Nous utilisons ici la notion de « constitution » au sens phénoménologique, en relation à la notion de « réduction », dans le sens notamment de point de départ de la phénoménologie transcendantale en tant que science, notions introduites par Husserl comment un objet est donné à la conscience et pour faire ainsi de la phénoménologie une véritable théorie de la connaissance, s'il est vrai que connaître, c'est bien connaître quelque chose. En revanche, le nom de « phénoménologie intuitionniste » nous semble mieux caractériser la phénoménologie Brentanienne dans la mesure où elle ne se propose pas de réaliser une « théorie » de la conscience, mais où elle nie, au contraire, la possibilité de toute théorie de ce type et vise à une simple description des actes psychiques. Sur la notion de constitution, cf. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague-Boston, Nijhoff, 1970. Sur la possibilité de la phénoménologie comme véritable théorie de la connaissance cf. D. Seron, *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Genève, Droz, 2006.

2. 1875-1901 : changement du rapport entre le contenu et l'objet (Contenu \neq Objet) même si la référence intentionnelle est encore une relation.
3. Après 1905 : le contenu ne dépend plus de la référence à l'objet, puisque la référence mentale n'est plus une relation. (Référence intentionnelle \neq Relation). Le contenu se réfère à l'objet mais il est métaphysiquement indépendant de l'objet. (Contenu \neq Objet)

Montrons donc les postulats théoriques de ce changement si remarquable.

§ 3. Le πρόσ τι en tant que schème originaire de la référence intentionnelle.

Il arrive parfois, dans l'histoire de la philosophie, que les philosophes aient un mot à leur disposition pour un concept, sans qu'il s'ensuive nécessairement qu'ils maîtrisent l'utilisation du concept concerné. L'utilisation d'un mot ou d'un énoncé n'est pas la preuve de la maîtrise du concept correspondant. Elle peut être accidentelle, telle une hirondelle qui apparaît par un jour d'hiver¹. Le développement d'une pensée peut emprunter des routes accidentées et parvenir à sa forme accomplie grâce à un langage qui s'affine au fil du temps. Souvent, il arrive aussi que les philosophes maîtrisent un concept avant d'avoir trouvé le mot juste qui puisse le représenter à l'esprit. Pour cette raison, ils ont parfois fabriqué un langage différent du langage utilisé au quotidien pour exprimer leurs idées. Toutefois, il est possible aussi d'avoir un concept à l'esprit et de l'exprimer par des périphrases ou par d'autres concepts, par des mots préexistants. C'est un lien difficile que celui qui existe entre concept et paroles, un lien qui reste toujours à déterminer. Le concept d'intentionnalité chez Brentano en est le parfait exemple. Il est passé par cinq phases. Apparemment, (1) dans une dissertation de 1862, Brentano ne s'intéresse ni au concept, ni au mot. Mais comme on le montrera, il les connaît déjà tous les deux ; il n'a simplement encore élaboré aucune théorie à ce sujet. Son intérêt se concentre sur la métaphysique plus que sur la psychologie. Ensuite, (2) dans *La psychologie d'Aristote* (1867), il maîtrise bien le concept lorsqu'il parle de ce qui est objectif (*objectiv*) dans le sens, pour expliquer la doctrine aristotélicienne de l'assimilation de la forme : « Du point de vue de la matière, en tant que qualité physique, le froid est dans quelque chose de froid ; par contre, en tant

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098 a 18-19 : μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα.

qu'objet, à savoir comme quelque chose de senti, il est dans celui qui a la sensation du froid »¹. Mais Brentano ne parle pas d'intentionnalité et il n'utilise jamais l'adjectif « intentionnel ». (3) C'est dans la *Psychologie* de 1874 que font leur apparition, dans toute leur puissance, aussi bien le concept que le mot, sauf que Brentano n'est pas encore conscient de toutes les répercussions qu'un tel concept aura ensuite. Il en fait un usage complexe sans voir toutes les conséquences que pourrait avoir sa pensée. Puis, (4) d'après ses élèves et leurs ouvrages, qui sont parus depuis l'introduction du concept, pendant ses années d'enseignement à Vienne, il passe par une phase de première critique et de construction du concept en définissant mieux son utilisation et en remaniant son vocabulaire. Enfin, (5) après 1905, il est entièrement conscient du concept et des mots pour l'exprimer de la façon la plus claire « jusqu'au bout », il acquiert la capacité de voir toutes les implications et conséquences de sa position philosophique. C'est pourquoi il rejette non seulement sa position précédente, mais aussi la phénoménologie de Husserl et la théorie de l'objet de Meinong. Bien que, selon certains, l'idée que l'intentionnalité chez Brentano trouve son origine chez Aristote est un fait pratiquement évident, nous ne pouvons pas prétendre comprendre une telle théorie sans expliquer la raison d'un tel phénomène. Or, puisqu'il n'y a pas de connaissance sans connaissance du pourquoi et du nécessaire, dès lors nous restituerons grâce aux textes mêmes la première phase de développement de la pensée de Brentano, puis nous montrerons de quelle manière il a changé d'avis. Pour mieux introduire et justifier notre interprétation généalogique du concept d'intentionnalité, il importe donc de revenir aux textes.

Pour la phénoménologie, l'acte et l'objet ont une relation réciproque. « Réciproque » est synonyme de « corrélatif », et cette loi dialectique de la corrélation, Brentano l'a apprise d'Aristote, qui observe : « Tous les relatifs (πρός τι) ont leurs corrélatifs : par exemple, l'esclave est dit esclave du

¹ Cf. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*, Mainz, Kirchheim, 1867 ; « Wir gebrauchen den Ausdruck "objectiv" hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen objective) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit, ist die Kälte in dem Kalten ; als Object, d. h. als Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden. Vgl. De Anima, III, 2, 425 b, 25, wo Aristoteles sagt, dass das αἰθητὸν κατ' ἐνέργειαν in dem Sinne sei [le sensible en acte est dans le sens] », p. 80, n. 6.

maître, et le maître, maître de l'esclave, etc. »¹. Et lorsqu'il remarque que la relation de l'être à l'esprit est inversée et « n'a pas lieu de la même façon que dans la plupart des relations », il faut comprendre qu'il vient juste de décrire la référence intentionnelle comme une véritable relation.

Si la relation du savoir à son objet a une *base réelle* dans le savoir, la relation inverse de cet objet au savoir n'est manifestement posée que par une opération de l'entendement, et la base proprement dite de la relation demeure en ce cas exclusivement ce qui est dès lors admis comme son terme ; l'objet du savoir n'est pas un $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ parce qu'il serait, lui, relatif à autre chose, mais uniquement parce que quelque chose d'autre est relatif à lui².

Le concept central pour nous ici, c'est la notion aristotélicienne de $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ ³. Lorsqu'à la fin de sa vie, Brentano revient sur la nature de l'*ens rationis*, il nous rappelle qu'Aristote est

le précurseur de cette théorie, quand il enseigne que dans le cas d'une guérison, la santé que procure le médecin préexiste d'une certaine façon dans la pensée de ce médecin, lorsqu'il distingue aussi trois classes de $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ et qu'à propos de la relation entre le pensant et le pensé il affirme que le second terme de la relation n'est pas réel⁴.

Toute la querelle sur les objets intentionnels, la rupture avec l'école, le remaniement de sa pensée, tout trouve ici sa cause première. Au début de son œuvre, Brentano trouve le point de fusion entre l'action et la connaissance dans la figure catégorielle de la relation : la relation à l'objet. C'est dans cette catégorie qu'il trouve la convergence de l'*Éthique*, de la *Métaphysique* et du *De anima*. La relation est le concept opératoire et stratégique de toute son

¹ *Cat.* 7, 6 b 28. Cité par Brentano. Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1862 ; trad. fr. par P. David, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, Vrin, 2005 (dorénavant = MBS), p. 42, n. 18.

² *Ibidem*, p. 42 (nous soulignons). Pour Aristote « pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose » (Δ 15, 1021 a 26). Ce passage est essentiel pour comprendre la première formulation de l'intentionnalité chez Brentano et sa théorie du contenu comme partie réelle de l'acte.

³ Sur la notion de relation chez Aristote, cf. J. Vuillemin, « Théorie des relations mixtes », dans *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 147-163.

⁴ F. Brentano, « Über *ens rationis* », dictée 06/01/1917, dans PS, p. 272/379.

œuvre. Or, malgré l'absence d'une référence explicite à l'intentionnalité dans sa dissertation de 1862, on la retrouve néanmoins au cœur du texte, dans le lieu, en effet, le plus adéquat à sa recherche : *l'unité conceptuelle des catégories par la référence à l'unité et à la nature de la relation* (πρός τι).

C'est dans l'argument XII, correspondant à la théorie de l'attribution, qu'on retrouve la preuve déductive de la subdivision des catégories (par la différence entre substance et accident), qui n'est rien d'autre qu'une analyse de la structure de l'intention première (*prima intentio*). Cette conclusion peut être tirée de la différence entre la définition de la substance individuelle, en relation réelle avec ses accidents, et la subdivision de la substance en substances première et seconde, distinction uniquement conceptuelle selon Brentano et qui n'implique pas « une division entre des choses réellement différentes mais entre des choses qui n'auraient des différences que dans *l'intention seconde*, comme simples *onta hōs alēthes* »¹.

Voilà évidemment le point important : la présence chez Brentano de la doctrine avicennienne de la double structure de l'*intention*², qu'il connaît donc déjà avant sa période d'étude sur les commentaires médiévaux à Munster avec J.-F. Clemens³. L'intention seconde est un simple signe de réflexion,

¹ MBS, p. 186.

² C'est Avicenne qui a introduit la distinction entre *intentiones primo intellectae* et *intentiones secundo intellectae*. Si les premières sont des relations de type réel avec un objet externe à l'esprit, les deuxièmes sont des relations entre l'intellect et les premières intentions. Par exemple, Duns Scotus affirme, concernant la notion d'*intentio secunda* : « Res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, in quantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret ; et intellectus est principalis causa » (*Super Praedic.* q. 3 n. 4) ; « Genus et species quae sunt intentiones secundae » (*Super Univers. Porph.* q. 8 n. 5), citation tirée de M. F. Garcia (éd.), *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum* (1910), Hidesheim-Zurich-New York, Olms Verlag, 1988, p. 361. Sur l'étymologie arabe de ce terme, K. Gyekye, « The Terms "Prima intentio" and "Secunda intentio" in Arabic logic », *Speculum*, 46, (1971), p. 32-38 ; sur l'intention seconde, voir A. D. Conti, « Second Intentions in the Late Middle Ages », dans S. Ebbensen, R.L. Friedman, (éds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1999, p. 453-470 ; « Intentio » dans J. Ritter, K. Grunder (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bale-Stuttgart, 1976, p. 466-474 ; pour une introduction au problème de l'intentionnalité au XII^e siècle, on peut lire D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, et, pour un panorama plus élargi, Id., *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001.

³ En fait, Brentano nous apprend que c'est Trandelenburg qui l'a initié à l'étude de Thomas d'Aquin et de ses commentaires (Cf. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom*

c'est pourquoi il la place parmi les êtres dans le sens vrai, à savoir dans l'esprit. Les genres et les espèces existent seulement dans notre entendement, ils sont dits « êtres » (substances secondes) de la même façon que le vrai, en mode inauthentique. Trendelenburg a donc commis une erreur en remarquant que la division de l'*ousia* « en substance première et substance seconde serait de nature plus réelle que celle de l'*on* en catégories »¹. Nous pouvons alors remarquer que si la division entre substance première et substance seconde s'appuie sur l'intention seconde, la distinction entre substances et accidents, qui est selon Brentano la seule et unique distinction véritable du réel, n'est qu'une distinction de l'ordre de l'*intention première*, ou de ce que nous appelons aujourd'hui *intentionnalité*.

La référence intentionnelle entre l'acte et l'objet est quelque chose de tout à fait réel et nous la retrouvons ici dans la distinction opérée dans la classe des accidents (ce qui est *in alio*), dans une série ordonnée externe à la substance.

C'est là une distinction qui repose sur *la diversité des modes d'existence* dans la substance première sur la diversité des modes de la prédication, et correspond par là au fondement déjà indiqué de la subdivision².

Remarquons aussi autre chose : pour Brentano, lecteur des catégories d'Aristote, les affections, les inhérences (*ἐνείναι* — *inesse*) et les circonstances existent dans le monde en tant que parties d'une substance. Tout ce qui existe a donc un lien avec la substance. Tout ce qui n'est pas une substance, comme la relation, qui est dans « l'ombre de l'être », *der Schatten eines Seienden*³, peut bien exister par attribution à la substance. Or, on relie l'accident à la substance selon trois type de relation : (1) comme *inesse* (*ἐνείναι* = inhérence ; être-présent), c'est-à-dire comme quelque chose qui est dans la substance en tant que partie de cette dernière ; (2) comme quelque chose qui se situe en dehors de la substance mais qui reste en contact avec

Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig, Meiner, 1911 ; nouvelle publication avec une préface de R. George, Hamburg, Meiner, 1980, p. 1, n. 1). En tout cas, il acquiert sa connaissance de la philosophie du Moyen Âge avec Clemens. Pour la reconstitution de la formation philosophique de Brentano dans le contexte catholique allemand de son époque, voir F. Boccaccini, « Quasi umbrae entium. Brentano e Suárez su l'ens rationis », dans M. Sgarbi (éd), *Francisco Suárez and his Heritage*, Milano, Vita e Pensiero, 2010 (à paraître).

¹ MBS, p. 185.

² MBS, p. 143 (nous soulignons).

³ MBS, p. 147.

elle (le mouvement par exemple — κίνησις — agir et subir) ; (3) comme ce qui existe en partie au sein de cette substance et en partie en dehors de cette dernière (le temps et l'espace, qui déterminent les circonstances, les situations temporelles et le lieu de la substance). En ce qui concerne notre recherche, l'intentionnalité se cache derrière la notion d'*in-esse*, probablement encore inconsciente de son futur rôle de protagoniste du discours phénoménologique. Le préfixe « in- » a ici un sens locatif et non existentiel. *In-esse* = être dans quelque chose. Toute la problématique de la *vexata quaestio* de l'immanence de l'objet mental ou de l'in-existence intentionnelle (*die intentionale In-existenz*) trouve ici sa première formulation, qu'on retrouvera ensuite dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Or, sans vouloir faire étalage d'une érudition inutile, mais afin de donner un fondement à notre propos, nous soulignons l'importance du concept d'ἐνεῖναι qui mériterait bien d'être approfondi. Ce que nous pouvons ajouter, mais sans nous attarder sur ce point, c'est que ce premier mode d'existence de la partie externe de la substance par la relation d'inhérence devient d'une importance stratégique et va déterminer toute l'ontologie des qualités secondes — les couleurs, les odeurs, les sons — et des nombres, c'est-à-dire les catégories de la qualité et de la quantité. En examinant l'analyse que Brentano fait des catégories d'Aristote, un objet d'étude ardu, deux choses au moins apparaissent clairement : l'esquisse d'une première ontologie d'inspiration néoplatonicienne dans la division entre « en soi » et « en autre chose », et toute la difficulté que présente le statut ontologique de la relation (πρὸς τι), qui est à la fois essentiel, ambigu et mal déterminé. Quel est le sens de l'expression « l'ombre de l'être » — définition du statut ontologique de la relation —, si fascinant et obscur ? La relation existe-t-elle ou non ? Question tout à fait décisive, étant donné que la simple réponse négative à cette question conduira Brentano à la rupture avec sa première formulation de la référence intentionnelle et, en conséquence, avec les théories de ses élèves.

Point n'est besoin ici d'entrer dans le détail de la déduction, mais il faut restituer toute la préoccupation brentanienne et son attention à la genèse ontologique des catégories pour comprendre l'importance rétrospective de ce point sur la condition de possibilité du concept de référence intentionnelle comme *relation* mentale à quelque chose.

§ 4. Immanence, inhérence, attribution

Ce qui retient notre attention, dans la prospective de sens précisée, c'est uniquement le rapport entre la généralité catégorielle et la notion d'être dans

sa définition qui transcende les catégories. C'est un point dont nous voulons vraiment souligner l'importance dans le processus de la naissance de la théorie de la référence intentionnelle, dans la mesure où le problème de la transcendance de l'*ens* se mêle à la théorie de la connaissance de l'objet premier de notre cognition, question qui va aboutir de façon naturelle à la psychologie d'Aristote, lieu de la première formulation, en effet, de la théorie de l'« objectivité » mentale en tant qu'« immanence » de l'objet dans l'esprit. Mais il faut bien remarquer que la structure de l'intentionnalité ne se réduit pas à un contenu mental. Pour contrer l'idée selon laquelle la genèse de la référence intentionnelle se trouve déjà dans la *Psychologie d'Aristote* (1867), nous voulons démontrer que c'est là, sur le plan métaphysique de sa première réflexion, qu'on découvre la première formulation du problème de la référence intentionnelle, même si ce n'est que dans un langage appartenant plus à l'ordre de l'être qu'à celui de l'esprit. La première structure de l'intentionnalité est forgée sur la relation d'inhérence entre la substance et l'accident. Puis, en passant par l'analyse de la psychologie d'Aristote, cette formulation de la référence intentionnelle va se mêler à la relation d'immanence psychique, jusqu'à la malheureuse énonciation, dans la *Psychologie* de 1874, d'une double nature, comme direction (*Richtung*) et comme objectivité (*Gegenständlichkeit*). Mais Brentano n'est pas encore tout à fait conscient de cette confusion à l'époque. Son point de vue changera complètement lorsqu'il verra la cause de son erreur et ses dangereux effets. Afin de recentrer notre discours, précisons que Brentano n'utilise jamais dans son œuvre le substantif *Intentionalität*, mais plutôt l'adjectif « intentionnel », pour décrire une modalité, aussi bien dans le cas du terme « inexistance intentionnelle », que dans celui de « référence intentionnelle » (*intentionale Beziehung*). Dans le premier cas, nous retrouvons le sens latin du mot *inhabitatio*, pour tous les cas de phénomènes mentaux qui détiennent la propriété de l'inhérence (*Einwohnen*) mentale. *Inhabitatio* que Brentano exprime par le mot *Inhaben*. C'est l'expression qui caractérise le contenu (*Inhalt*). La référence est référence à un contenu. La conséquence de cette position métaphysique où au rapport d'inhérence entre la substance et l'accident correspond, sur le plan logique, le rapport d'attribution d'un prédicat au sujet va conditionner, sur le plan psychologique, la relation d'immanence de la forme par rapport à la matière, relation qui est la seule à être une véritable « relation psychique ». L'idée de Brentano est que tout comme la propriété rouge est inhérente à une chose, l'objet pensé est en relation avec l'objet réel. La référence intentionnelle et la notion de contenu sont donc strictement reliées. Si l'une varie, l'autre aussi. Pour le premier Brentano, dans la proposition « le chat est rouge », on pose le prédicat d'une

qualité du chat : la rougeur. L'intentionnalité étant envisagée comme une relation réelle, ce jugement implique aussi bien l'existence du chat, du fondement (*Fundament*) de la relation, que la rougeur du chat en tant que corrélatif (*Terminus*). Les attributs ou propriétés sont, au sens logique, les prédicats de la substance première, à savoir du chat. S'il y a un ballon rouge à côté du chat, on a donc deux objets qui partagent la même propriété. Cette propriété n'appartient, en tant que propriété individuelle, ni au chat, ni au ballon, elle peut donc bien être le prédicat d'autres substances. C'est pourquoi elle est universelle. Par contre, le sourire du chat ou la position du ballon dans l'espace sont des attributs ou accidents non universels (*Cat.* 2, 1 b 6), car ils ne peuvent être prédicats que de la substance avec laquelle ils entretiennent un rapport d'inhérence. Seul ce chat peut avoir ce sourire, seul ce ballon peut occuper cette partie de l'espace à ce moment précis. Dans les cours de Vienne, Brentano formule sa première théorie de la catégorie psychologique de l'objet qui n'était pas encore présente dans sa *Psychologie*. Cette nouvelle théorie aboutit à la distinction entre psychologie génétique et psychologie descriptive¹. Brentano distingue deux sortes de parties : les parties séparables dans la réalité et les parties distinctives, à savoir séparables seulement par la pensée. Les premières sont aussi appelées parties physiques, tandis que les deuxièmes sont dites logiques. Or, la condition pour qu'une partie soit réellement séparable est que l'objet et sa partie aient chacun une existence indépendante après la séparation. Par exemple, une queue est une partie séparable d'un chat. Brentano distingue ensuite séparabilité unilatérale et séparabilité réciproque. Les actes mentaux sont identifiés à des parties séparables de façon unilatérale par rapport à la conscience et de façon réciproque entre eux. Nous pouvons bien à la fois voir une chose et entendre une autre chose et continuer d'entendre même lorsque nous cessons de voir. Toutefois, ces deux actes sont fondés sur la conscience car ils ne peuvent exister détachés de cette dernière. Ce type de relation est valable aussi entre celui qui pense (*der Denkende*) et le contenu pensé. Le corrélatif de l'acte est une partie séparable unilatérale. Si nous revenons à notre exemple, la rougeur du chat est pensée comme partie séparable, par analogie justement à une partie physique. Le chat est un *reale*, la rougeur est un *irreale*. Mais la pensée peut les viser tout les deux : le chat est l'objet de mon acte, la rougeur peut devenir le contenu (comme dans le jugement « A existe », dans lequel « A » est l'objet du jugement et « l'existence » en est le contenu). Brentano reconnaît ensuite l'erreur suggérée par le langage en observant que la rougeur

¹ Cf. F. Brentano, *Meine Letzen Wünsche für Österreich*, Cotta, Stuttgart, 1895, p. 84.

du chat ne peut jamais, en aucune façon, être la partie d'une chose, même d'un point de vue uniquement logique. Si on affirme que l'universel « rougeur » est la partie d'un chat, il s'ensuit par conséquent que les concepts sont des parties réelles des objets. Mais cela est une forme de platonisme que Brentano récuse. C'est, en résumé, l'origine de la théorie du contenu comme partie réelle de l'acte, théorie née d'une confusion entre immanence psychique et inhérence réelle. La conséquence en sera la négation sans concession de n'importe quelle relation entre la rougeur du chat comme contenu d'une représentation et le chat rouge que nous avons devant nous.

§ 5. La distinction entre contenu et objet : la dernière phase

Brentano ne voit donc pas de différence entre les termes « exister » et « être », même si le langage ordinaire peut justifier cette distinction lorsqu'il fait la distinction entre les verbes *sein*, *bestehen*, *existieren* et les expressions *es gibt*, *es kommt vor*. Plusieurs philosophes, comme Bolzano et Meinong, ont tiré de cela une variation « bizarre » de la théorie de l'acception de l'être d'Aristote. En réalité, Brentano lui-même a laissé subsister une ambiguïté qui se retrouve dans la notion de contenu. Il avait interprété d'abord le contenu d'une pensée comme partie séparable unilatéralement de l'acte. Ce que Brentano veut dire de toute façon lorsqu'il affirme que l'intentionnalité est le signe du mental (*Merkmal des Mentalen*), c'est qu'un acte mental en tant que tel doit se référer à un contenu et être dirigé vers un objet (*die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt*).

Le contenu n'est pas une entité. Qu'est-ce qu'un contenu ? Le concept de contenu, chez Brentano, se confond souvent avec l'objet immanent. Et ce dernier est souvent considéré comme un intermédiaire pour se représenter l'objet transcendant. Dès lors, le contenu est quelque chose qui se situe à l'intérieur de l'esprit, de telle sorte que celui-ci reste dégagé du monde. Mais nous pensons que ce n'était pas là l'idée que Brentano voulait exprimer lorsqu'il a repris à son compte la notion de référence intentionnelle. Dans une lettre à son élève A. Marty (datée du 17 mars 1905), il précise d'ailleurs qu'il faut toujours discriminer, de la façon la plus claire possible, entre contenu et objet immanent d'une représentation. Si dans notre pensée nous contemplons un cheval, notre pensée a pour objet immanent un cheval et non pas un cheval en tant que pensée. Et au sens strict, seul le cheval peut être appelé objet, pas le cheval pensé.

L'objet immanent est donc le cheval réel et perçu, tandis que le contenu est le cheval pensé (*gedachtes Pferd*). Dans ce cas-là, Brentano est

très clair : l'objet immanent n'est pas dans l'esprit. *Die Vorstellung hat nicht « vorgestelltes Ding », sondern « das Ding »*. Dans sa lettre, il exclut également la possibilité de reconnaître une valeur ontologique aux notions d'*Urteilsinhalt*, de *Satz an sich*, d'*Objektiv* et de *Sachverhalt*, qui sont tous des « corrélés objectifs du jugement », ou encore des *Korrelativ* dans la phénoménologie de Husserl. Le terme d'immanence ne coïncide donc pas chez Brentano avec celui de mental ou de psychique. Nous voudrions d'ailleurs attirer l'attention sur ce que nous estimons être la signification focale de la philosophie de la pensée de Brentano : l'immanence n'est pas quelque chose d'intérieur à celui qui pense ou se réfère au monde. Ce que Brentano appelle *die immanente Gegenständlichkeit* ou, plus simplement, « objet immanent » est l'objet extérieur saisi par la perception interne. D'une certaine façon, l'objet immanent n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur de nous. Souvent, Brentano utilise, pour éclaircir ce point, la notion aristotélicienne d'*aisthēsis*, comprise au sens d'une assimilation de la forme dépourvue de matière. Tous les êtres, observe Aristote dans les *Seconds Analytiques*, ont une capacité innée à faire des discriminations, capacité qu'il appelle « perception ». Cette capacité, chez Brentano, est désignée par le terme « remarquer » (*bemerken*) et placée à la base de sa méthode dans le cours de psychologie descriptive. Dans ses recherches sur les paradoxes optiques de Müller-Lyer dans la *Sinnespsychologie*, Brentano remet en question l'idée que l'illusion est un fait lié au sens ou à la connaissance de l'objet. Lorsque nous revoyons les lignes après les avoir mesurées, en sachant donc qu'elles sont identiques, notre vision ne s'en trouve pas corrigée, nous continuons encore à les voir comme différentes. C'est pourquoi il y a une intelligence de la perception qui ne réside pas dans les concepts et n'est pas non plus une simple donnée de la sensation non plus. L'objet, en effet, ne change pas. Ce qui change, c'est le contenu de l'expérience. Pour Brentano, la perception est une acceptation (*Anerkennung*) et les verbes utilisés dans ses cours sont « faire l'expérience de » (*erleben*), « remarquer » (*bemerken*), « fixer » (*fixiren*). Ce sont toutes des notions cognitives. Le contenu de l'expérience est indépendant de l'objet de la perception. Nous pouvons donner un autre exemple qui démontre bien la position internaliste de Brentano :

Si on prétend que nous pouvons connaître comme immédiatement évidente l'existence de n'importe quel objet éloigné avec lequel nous n'aurions aucun rapport, par exemple un caillou dans une rue de Pékin, et qu'il y aurait contradiction à admettre que ce caillou n'existe pas, que se passera-t-il alors si le caillou est enlevé de cette rue ? Celui qui enlèverait le caillou ne serait pas en mesure d'agir sur moi et ainsi mon comportement psychique ne serait

aucunement modifié. Je continuerais donc à affirmer comme naguère qu'il y a un caillou dans la rue de Pékin. Mon jugement ne serait aucunement modifié et continuerait à se présenter comme évident. Si l'on refuse cette conséquence, il faudra reconnaître alors que la présence effective du caillou dans la rue de Pékin a conditionné le jugement évident que je porte sur cette présence, ou bien que c'est à l'inverse mon jugement qui a conditionné la présence du caillou¹.

Si on soutient que le contenu dépend d'une relation de type mental à l'objet externe, alors en modifiant l'objet, on modifie aussi le contenu. Mais quel pouvoir causal un caillou dans une rue de Pékin peut-il avoir sur mon jugement ? Une correspondance réelle entre le contenu et l'objet est récusée et il n'y a aucune dépendance nécessaire entre le contenu d'une représentation et son objet. Un contenu se *réfère* au monde (relation sémantique), mais il n'en *dépend* pas (relation métaphysique).

§ 6. L'esprit et le monde

La célèbre formule d'Aristote Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει au début du premier livre de la *Métaphysique* (980 a 21) revient souvent dans les écrits de Brentano et accompagne toute sa réflexion. Dans la *Conférence sur l'éthique*, en 1889, elle occupe une place particulière. Brentano traduit l'incipit aristotélicien par *Alle Menschen begehren von Natur nach dem Wissen* : « Tous les hommes aspirent, par nature, au savoir. » Au centre, il place la notion d'« aspiration », de désir (*Begehr*). Et il ajoute : « Il s'agit d'un plaisir (*Gefallen*) de cette forme supérieure qui est l'*analogon* de l'évidence dans le domaine du jugement », c'est-à-dire aussi celui de la logique. Le commentaire le plus clair de ce postulat se trouve au début de son *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), un ouvrage consacré à la philosophie d'Aristote qu'il avait publié de son vivant. Il s'agit donc non pas d'une note ou d'un fragment de texte mais bel et bien d'un ouvrage accompli (qu'on peut considérer aussi comme une introduction à la philosophie de Brentano², ou, au moins, à ses principes). Après avoir présenté la vie et l'œuvre du Stagirite, le premier concept de sa philosophie qui y est analysé est celui de *Weisheit*, la *sophia* (σοφία). Brentano introduit la question de la connaissance (*Erkenntnis*) par la notion de sagesse. La *Weisheit* est la

¹ PS, p. 7/389.

² Cf. R. M. Chisholm, « Einleitung » dans F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg, Meiner, 1977, p. VII.

sapientia des Latins¹. Or, la σοφία est une notion plus vaste que celle de la connaissance. En effet, elle se manifeste dans un acte de connaissance immédiate. « La sagesse, écrit Brentano, consiste dans la connaissance d'une nécessité immédiate et de la connaissance indirecte par la directe. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote exprime cette pensée par les mots : la σοφία est νοῦς καὶ ἐπιστήμη »². Il va de soi que l'interprétation de Brentano est, dans les grandes lignes, identique à celle de Thomas d'Aquin, qui considère que cette conception de la *sapientia* n'est rien d'autre que ce qu'on appellera « philosophie première » ou *métaphysique* et, par la suite, sera identifié à la théologie. En effet, Brentano considère lui aussi le livre Λ de la *Métaphysique* comme la partie la plus importante des écrits d'Aristote sur les principes de la connaissance, partie qu'à son avis le philosophe grec a laissée inachevée. Quoi qu'il en soit, alors que Brentano explique à son lecteur ce qu'il entend par σοφία, il introduit la *praktische Klugheit*, à savoir la φρόνησις. Le concept central de la connaissance chez Brentano siège dans la σοφία, selon la définition qu'en donne Aristote dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Les produits de la φρόνησις ne sont pas des objets ou des théories, mais plutôt des actions. On dira *des actes*. Et la matière de ces actes est soit intuitive, soit conceptuelle. Le point essentiel est ce rapprochement : νοῦς καὶ ἐπιστήμη. La sagesse est intuition et concept, ou en d'autres mots : l'intuition est la forme de la connaissance directe, alors que les concepts sont la forme de l'indirect.

La connaissance et l'action sont, chez Brentano, au centre de la relation entre l'esprit et le monde. Le monde colle avec l'esprit dans l'action,

¹ Pour la notion de σοφία, cf. Aristote, *Métaphysique*, A 2, et *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141, a, 18. Brentano observe : « La connaissance du pourquoi va plus loin que la simple connaissance du que. Parmi ceux qui recherchent le pourquoi, celui qui dépasse les causes prochaines pour atteindre jusqu'à des causes plus lointaines s'élève à un plus haut rang. Au plus haut rang de tous est celui qui arrive à connaître la Cause première, nécessaire par elle-même. On l'a appelé un sage et le nom de sagesse désigne la plus haute de toutes les vertus intellectuelles. Mais est-il vraiment possible aux hommes d'atteindre à cette sagesse ? On doute souvent, non seulement de la possibilité d'expliquer les faits par référence à leur cause première, mais même par leurs causes prochaines, voire de les connaître eux-mêmes de façon sûre. Il faut donc commencer toute théorie de la sagesse par l'examen du scepticisme. » Dans PS, 1/385, n. 1, dictée M 12, 16/11/1915.

² F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, *op. cit.*, p. 22 : « Die Weisheit besteht in der Erkenntnis des unmittelbar Notwendigen und der Erklärung des mittelbar Notwendigen aus ihm, was Aristoteles in der Nikomachischen Ethik mit den Worten ausdrückt, die σοφία sei νοῦς καὶ ἐπιστήμη. »

l'esprit colle avec le monde dans la connaissance. Mais lorsque le monde et l'esprit tombent dans un rapport de discorde, nous avons alors un résidu de désir. Par contre, lorsque la discorde disparaît, ce qui reste n'est qu'un résidu de croyance¹. La croyance et le désir surgissent lorsque le monde et l'esprit ratent leur rencontre et ils nous conduisent à la connaissance et à l'action. Il y a connaissance aussi bien dans le domaine de la logique, que de l'éthique. La nature de la connaissance du vrai et du faux et celle du bien et du mal sont, pour Brentano, strictement liées. Cette vision du « bien » et du « vrai » est définie, elle aussi, par l'unité de ces concepts dans un mode opératoire non aristotélécien. En conclusion de notre analyse, nous soulignerons ce rapport afin de comprendre le discours général de Brentano, car isoler une partie du tableau ou en effacer une autre obscurcit la vision et la compréhension du tout. Ainsi, la question de la nature du bien est symétrique à celle, épistémologique, de la connaissance du monde, même si la connaissance morale n'est pas une connaissance du vrai ou du faux, mais plutôt une délibération correcte. Cependant, elles proviennent toutes deux de l'objet même de notre désir (cf. A, 7, 1072 a 29). Leur point commun est la notion de *Richtigkeit*.

Brentano avait déjà commenté les mots d'Aristote dans sa dissertation sur les acceptions multiples de l'être, dans un passage consacré à la vérité :

De même que le bien est ce à quoi tend la volonté, le vrai est ce sur quoi l'entendement se règle comme sur son but. Seulement, il y a entre les deux cette différence que si la volonté ne gagne ce à quoi elle aspire et ne trouve sa satisfaction que si l'objet de son aspiration subsiste en réalité en dehors d'elle, l'entendement n'atteint son but, au contraire, que si l'objet de son activité a également acquis une existence en lui².

La pensée n'est qu'une action intellectuelle, pareille à l'action morale, qui contient en son centre la notion d'harmonie. Mais la notion d'*Übereinstimmung* n'est pas simplement une description suggestive de la mécanique de l'âme humaine. Il s'agit d'une question classique en philosophie, celle du réalisme. Le but poursuivi par l'une est aussi son objet, tandis que le but poursuivi par l'autre est la connaissance de son objet et se trouve par conséquent dans l'esprit lui-même³. C'est pourquoi, d'après Brentano, le vrai et le faux chez Aristote ne sont pas dans les choses, le bien étant le vrai et le mal le faux, mais dans l'entendement (E 4, 1027 b 20). La chose désirée, l'objet aimé, sont en dehors de l'esprit. La vérité, en revanche,

¹ Cf. T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, OUP, 2000, p. 1.

² MBS, p. 43.

³ *Ibid.*

se trouve dans l'esprit qui connaît. L'esprit connaît la vérité dans le jugement. C'est dans la structure du jugement que se manifeste la vérité. Mais un jugement vrai l'est par rapport à quelque chose qui le rend vrai. En conclusion, chez Aristote, selon Brentano, le concept fondamental de la vérité demeure toujours celui de l'adéquation de l'esprit qui connaît et de la chose même. C'est la chose qui rend le jugement vrai, jamais le contraire. Ce n'est pas parce que nous croyons vraiment que quelqu'un est blanc, qu'il l'est¹, lisons-nous en Θ 10, passage que Brentano commente ainsi : « L'harmonie ou la disharmonie entre notre pensée et les choses ne change strictement rien à ce qu'il en est de celles-ci, elles sont indépendantes de notre pensée, qui les laisse intactes². » C'est le modèle de l'*adaequatio*. Il formulera sa théorie de l'évidence par opposition à ce modèle. À partir de là, on retrouve toute la problématique brentanienne du rapport entre l'esprit et le monde décrit par la nature de la relation. La phénoménologie, en dernière analyse, est une théorie de la connaissance fondée sur la notion de conscience. Elle a cherché, à ses débuts, à faire une analyse correcte du phénomène de l'intentionnalité au moyen de notions plus simples comme celles d'acte, d'objet et de contenu. Brentano lui-même, dans ses cours de Vienne, estimait que la conscience n'était pas un phénomène simple mais « complexe et riche de relations »³. La notion d'intentionnalité se présente donc comme décomposable. Nous pensons que cette idée s'appuie sur l'identification erronée entre référence intentionnelle et relation réelle dont nous avons parlé ici. Si nous examinons les derniers écrits de Brentano, lorsqu'il fait basculer sa théorie avec l'idée que la référence psychique n'est pas une relation réelle, pouvons-nous encore affirmer le caractère structuré de l'intentionnalité ? Les notions d'acte, de

¹ Le passage aristotélicien sur la nature du Premier Moteur nous paraît décisif pour comprendre le réalisme qui constitue l'arrière-plan de toute la philosophie de Brentano. En effet, il illustre bien le couple transcategoriel *bonum/verum* et l'identification de ces deux concepts en tant qu'objets situés en dehors de la pensée : C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. « Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. [...] Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, et pas le contraire. Le principe, c'est la pensée. Or l'intellect est mû par l'intelligible, et la série positive, la substance des opposés, est intelligible en soi. » (Trad. J. Tricot, A, 7, 1072a 26-34).

² MBS, p. 42.

³ Cf. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm u. W. Baumgartner, Hamburg, Meiner, 1982, p. 10 : « Wir sagten, die Psychognosie suche die Elemente des menschlichen Bewusstsein und ihre Verbindungsweisen zu bestimmen, darin liegt eingeschlossen, dass das Bewusstsein etwas sei, was aus einer Vielheit von Teilen bestehe. »

contenu et d'objet, telle que la phénoménologie orthodoxe les conçoit, sont-elles véritablement antérieures à l'intentionnalité ? Avec cette recherche, nous avons cherché à remettre en question ce présupposé qui nous paraît injustifié.