

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de
l'Université de Liège

Volume I, numéro 2
Septembre 2005

<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Denis SERON
Métaphysique phénoménologique 3-173

Métaphysique phénoménologique

1. Métaphysique systématique et métaphysique constitutive.....	12
2. Méthode.....	28
3. Le paradoxe de l'analyse	40
4. L'idéalisme phénoménologique	51
5. Catégories	63
6. La définition de la vérité et l'idée d'une théorie de la constitution.....	67
7. Domaines thématiques.....	79
8. Les relations de dépendance ontologique	87
9. Le parallélisme logico-ontologique.....	94
10. (suite) Autres remarques sur le parallélisme logico-ontologique.....	105
11. Critique de la théorie des états de choses d'Armstrong.....	113
12. Les états de choses négatifs et le problème du maximalisme	129
13. Les universaux sont-ils des objets dépendants ou indépendants ?.....	148
14. Faut-il naturaliser les états de choses ?	152
15. La structure des états de choses	164
Bibliographie	169

Le but de cette étude est de tracer quelques lignes directrices en vue d'une application de la méthode phénoménologique en métaphysique. Ma conviction initiale est que la phénoménologie n'est d'abord ni une doctrine, ni un « mouvement », mais une méthode, et que cette méthode peut servir à résoudre certains problèmes métaphysiques. La phénoménologie n'est pas tout d'abord un ensemble de thèses qu'on pourrait tenir pour vraies ou rejeter comme fausses, démontrer ou réfuter, etc., mais bien une attitude de recherche. Une telle attitude doit alors être distinguée des résultats qu'elle permet d'atteindre. Elle ne serait ni vraie ni fausse, mais elle pourrait être qualifiée d'efficace ou d'inefficace, de valide ou de non valide, etc. Évidemment ce point de vue doit être nuancé. La pratique de la phénoménologie comme méthode s'accompagne nécessairement d'un certain nombre de croyances, qui peuvent éventuellement être justifiées par la recherche phénoménologique elle-même. On ne peut pas dire sans plus que la phénoménologie serait une méthode ni vraie ni fausse, donc indémontrable et irréfutable, mais la phénoménologie est une méthode qui repose sur un certain nombre de thèses : la connaissance est possible, il existe un donné phénoménal et ce donné phénoménal est connaissable, etc.

Quoi qu'il en soit, ce caractère méthodique de la phénoménologie engendre certaines conséquences fondamentales. En particulier, quand on parle de méthode, on a généralement en vue une méthode *pour*. Une méthode, c'est quelque chose qui sert à quelque chose. Une méthode sert à atteindre quelque chose et elle se définit ainsi par une finalité déterminée. Or la phénoménologie, prise comme une méthode, présente sur ce point une particularité qui doit être soulignée : c'est qu'elle n'a pas sa finalité en elle-même. Les méthodes utilisées en mathématique ou en psychologie servent à résoudre des problèmes de mathématique ou de psychologie. Mais il n'en est pas ainsi de la phénoménologie. Celle-ci ne sert pas d'abord à résoudre des problèmes de phénoménologie, mais à répondre à certaines questions de nature *philosophique*.

La phénoménologie est ainsi une méthode philosophique, une méthode en vue de la philosophie. Qu'est-ce que cela signifie ? Il faut encore s'entendre sur ce que signifie philosophie. Le terme de philosophie a connu d'innombrables significations au cours des siècles, mais la philosophie ne doit pas pour autant rester une idée ambiguë et mystérieuse qu'on ne prendrait plus la peine de définir. Nous pouvons adopter dès le départ une définition minimale de la philosophie. D'abord, nous dirons que philosophie est une abréviation pour philosophie première. La philosophie est en ce sens l'*épistémé prôté*, la science qui vient avant toutes les autres sciences. En d'autres termes, la philosophie est la science qui est *présupposée* par toutes les autres sciences. Que veut dire présupposition ? Cette conceptualité a son origine dans la théorie platonico-aristotélicienne de la division. Diviser un genre, c'est le spécifier en lui adjoignant des différences. Par exemple quand j'ajoute la différence « motorisé » au genre « véhicule », je produis deux espèces du genre véhicule, à savoir « véhicule motorisé » et « véhicule non motorisé ». C'est en référence à ce schéma de la division que la philosophie est qualifiée traditionnellement de science première. Ce qui est plus général – donc le genre relativement à ses espèces – est antérieur au sens où il vient avant dans l'ordre de la division. D'où, à plus forte raison, ce qui est le plus général est antérieur à tout le reste, donc premier. La philosophie est une science première au sens où elle a affaire au genre ou aux genres premiers, les plus généraux, à un genre ou à des genres dont tous les autres genres sont des espèces. En termes scolastiques, la connaissance philosophique est une connaissance *transcendantale*. Ce qui veut dire : une connaissance qui se rapporte à un ou plusieurs genres qui transcendent tous les autres genres. Chez Aristote, ce genre est le genre de l'étant en général – de l'*ousia* – avec ses différences. Ainsi la physique n'est pas la science première, parce qu'elle se rapporte à l'étant mobile, qui est une espèce de l'étant en général. Elle est une « philosophie seconde » postérieure à la science de l'*ousia* en général, etc.

Mais en quel sens parle-t-on alors de *présuppositions* ? Pourquoi doit-on dire ici que la philosophie première serait présupposée par les autres sciences, par exemple par la physique ? Cette problématique de

la présupposition a également été introduite par Aristote, à travers une certaine notion directement liée à celle de division. Je veux parler de la « consécution de l'être » (*akolouthèsis tou einai*) décrite par Aristote au chapitre XII du traité des *Catégories*. Ce qu'Aristote appelait la consécution de l'être est aussi un certain ordre, mais c'est un ordre exactement inverse de celui de la division. Prenons un genre quelconque, le genre des automobiles. Par rapport au genre « véhicule », ce genre est postérieur selon l'ordre de la division, c'est-à-dire qu'il est moins général. Mais cela signifie justement que le genre « véhicule » *suit* le genre « automobile », qu'il *est impliqué par* le genre « automobile ». Pour comprendre ce point, il suffit de considérer ce qu'Aristote appelle le *logos* du genre. Supposons par exemple que le *logos* du genre « automobile » est « véhicule motorisé terrestre à quatre roues ». « Véhicule » est ici le genre supérieur, auquel sont adjointes trois différences « motorisé », « terrestre » et « à quatre roues ». Or on voit tout de suite que le genre « véhicule » est inclus dans le *logos* de l'automobile. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que quand je dis « ceci est une automobile », je dis à plus forte raison « ceci est un véhicule ». « Ceci est une automobile » *implique* « ceci est un véhicule ». Ou encore, complémentirement : tout ce qui est vrai des véhicules l'est aussi, à plus forte raison, des automobiles. Naturellement, cela marche dans un sens mais pas dans l'autre, à savoir dans le sens de la consécution de l'être mais pas dans le sens de la division. En résumé, la philosophie première ou plus précisément la métaphysique générale, ou l'ontologie, serait dès lors la science la plus générale, et celle-ci est présupposée par toutes les sciences au sens où toutes les sciences parlent d'*étants*, d'*objets*, où toutes les autres sciences présupposent ainsi ce qu'est en général un étant, un objet.

Par le terme de métaphysique, nous comprenons ici une *théorie de l'objet en général*, c'est-à-dire une théorie se rapportant à tout ce qui existe en tant qu'il existe. Cette acception correspond à ce que les scolastiques tardifs appelaient la *métaphysique générale*, ou *ontologie*, par opposition aux métaphysiques spéciales (cosmologie, psychologie et théologie rationnelles). On peut se demander si, dans cette acception, le terme d'ontologie n'est pas mieux approprié. Nef se pose

cette question dans sa récente introduction à la métaphysique (F. Nef [2004a] : p. 637-639). Il énumère, en vue de les réfuter, deux objections contre l'usage du terme de métaphysique au sens qui vient d'être mentionné. La première objection est que la métaphysique désigne une certaine réalité historique, un projet philosophique daté et probablement dépassé, qui par ailleurs ne comprend pas seulement l'ontologie, mais aussi une psychologie et une cosmologie. La réponse de Nef est qu'il existe actuellement une psychologie et une cosmologie analytiques qui peuvent être incluses dans la métaphysique en notre sens. On pourrait rétorquer ici que les relations fonctionnelles entre les différentes branches de la métaphysique ancienne n'ont rien à voir avec celles qui unissent la métaphysique actuelle à la psychologie et à la cosmologie, mais Nef répond que « dans les deux cas la métaphysique est une discipline architectonique, ce qui est le plus important ». En d'autres termes, la métaphysique ne serait pas d'abord, pour nous, un projet philosophique situé dans l'histoire qui, comme tel, peut être jugé illusoire, dépassé ou « déconstruit », etc., mais une discipline philosophique. La seconde objection évoquée par Nef est celle suivant laquelle le terme de métaphysique désigne traditionnellement quelque chose qui se situe au-delà de la physique, ce qui ne convient pas aux développements contemporains de la métaphysique, qui sont le plus souvent physicalistes. À cette seconde objection, Nef répond très justement que « la métaphysique ne désigne pas nécessairement quelque chose au-delà du physique, mais quelque chose au-delà de la physique, ou au moins différent d'elle ». C'est là une constatation très importante : par exemple, même le jugement « il n'existe que des objets physiques » est un jugement métaphysique qui est hors de portée de la physique.

Que retenir de l'argumentation de Nef ? De manière générale, elle permet de dégager plusieurs points particulièrement significatifs. D'abord elle présente un concept purement méthodique de la métaphysique, qui est celui que nous retiendrons dans la suite : la métaphysique n'est pas le nom d'une *doctrine*, mais celui d'une discipline philosophique. Ce qui implique que la métaphysique n'est pas un mouvement qui serait réfuté, dépassé, etc., puis qui deviendrait

un objet de l'histoire des idées. On doit ainsi rejeter la conception étroite, mais très largement répandue, selon laquelle la métaphysique serait synonyme de substantialisme généralisé. Ensuite, comme je viens de l'indiquer, Nef souligne aussi avec raison que la métaphysique n'exclut pas le physicalisme. Cette idée peut être comprise en relation directe avec la précédente. Si la métaphysique n'est pas une doctrine, alors elle n'est pas plus physicaliste qu'anti-physicaliste, mais le physicalisme peut être une prise de position métaphysique.

Le mieux est selon moi d'adopter une acception plus large du terme d'ontologie, englobant toutes les théories de l'objet seulement partielles. Si nous faisons abstraction de la métaphysique au sens des métaphysiques spéciales, la métaphysique devient ainsi un certain type d'ontologie, à savoir une *ontologie universelle*, une théorie de l'objet en général en tant que tel par opposition à une pluralité d'ontologies spéciales. L'ontologie étant définie comme une théorie de l'objet en tant que tel, il est possible d'envisager une multiplicité d'ontologies spéciales selon qu'on veut déterminer ce qui constitue l'objectivité des animaux, des atomes, des objets physiques, des objets psychiques, etc. De plus, dans la terminologie de Husserl, les ontologies des genres suprêmes de l'étant, des « régions d'être », pourront être appelées ontologies régionales. La métaphysique est alors irréductible aux ontologies spéciales, mais elle est une ontologie universelle et donc – au moins si on postule, comme Husserl, qu'il existe une différence absolument irréductible entre la région du psychique et celle du physique – suprarégionale.

Par ailleurs il faut indiquer ici une différence absolument fondamentale. Il est très important de faire la distinction entre d'une part les ontologies spéciales, qui sont des *ontologies d'une partie du monde*, et d'autre part les disciplines métaphysiques spéciales comme la théorie des propriétés ou la théorie des relations, qui sont des *parties de l'ontologie du monde* en général. La métaphysique a des parties qui ne sont pas des ontologies spéciales. Les ontologies spéciales peuvent également être considérées comme des parties de la métaphysique, mais dans un sens différent et plus large.

Au sens qui vient d'être explicité, la métaphysique est la finalité et l'aboutissement de la philosophie. La finalité dernière de la recherche philosophique ne peut pas être la connaissance des vécus cognitifs, du Je, etc., qui sont, rigoureusement parlant, les objets de la psychologie. Elle ne peut pas être non plus la connaissance des lois qui régissent le monde des significations ou celui des objets physiques. La philosophie se définit comme une science *universelle*, c'est-à-dire comme une science dont le domaine d'objets s'étend au monde en totalité ou à l'objectivité en général.

Évidemment, cette définition est encore vague et elle devrait être précisée. Nous pouvons néanmoins la conserver telle quelle à condition d'y adjoindre une restriction dont l'importance est fondamentale. L'histoire de la métaphysique à l'époque moderne est en grande partie l'histoire d'un échec. Les empiristes et surtout Kant ont ébranlé l'arrogance de la métaphysique traditionnelle en montrant que le caractère purement rationnel et « premier » de la métaphysique ne la soustrayait pas à l'interrogation critique. L'idée de Kant était que la connaissance métaphysique reste une connaissance *dogmatique* aussi longtemps qu'elle ne s'interroge pas sur ses propres conditions de possibilité. Plus précisément, la métaphysique demeure dogmatique aussi longtemps qu'elle ne pose pas la question : comment des connaissances synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? Une telle interrogation est ce que Kant appelle la *critique*. Ainsi ce que Kant oppose à la métaphysique n'est pas du tout une anti-métaphysique, mais c'est une métaphysique préparée et fondée par le travail de la critique, une métaphysique précédée par une théorie critique de la connaissance.

La phénoménologie de Husserl a contribué puissamment au même mouvement initié par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Elle se présente elle aussi comme une critique de la connaissance servant de préparation pour une ontologie universelle phénoménologique, que Husserl appelle philosophie phénoménologique ou aussi phénoménologie transcendantale. Si on juge possible une contribution positive de la phénoménologie à la *philosophie*, alors l'opposition de la phénoménologie et de la métaphysique est forcément un contresens. Une telle opposition était clairement démentie par Husserl lui-même

au § 64 des *Méditations cartésiennes* : « Pour éviter tout malentendu, j'aimerais attirer l'attention sur le fait que la phénoménologie, telle que nous l'avons déjà développée antérieurement, n'exclut que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, *mais non la métaphysique en général.* » (*Cartesianische Meditationen, Hua I*, p. 182 ; sur ce problème, voir D. Seron [2001], §§ 1, 11-16 et 31, ainsi que D. Seron [2000] et D. Seron [2002].)

En réalité, l'opposition de la phénoménologie et de la métaphysique – ou de la phénoménologie et de l'ontologie – ne se justifie que si on considère que la subjectivité n'est rien d'étant, de telle manière que la phénoménologie s'oppose alors à la métaphysique comme une science d'un non-étant à la science de l'étant en général. La thèse sous-jacente est ici celle défendue en particulier par les néokantiens puis par Heidegger, suivant laquelle l'ego transcendantal est précisément ce qui ne se laisse ramener à un étant qu'au prix d'une confusion lourde de conséquences. Mais cette thèse ne va pas du tout de soi. Nous pouvons fort bien concevoir un ego transcendantal inobjectivable. C'est-à-dire que l'objectivation de cet ego réclamerait de nouveau un ego transcendantal, et par conséquent l'ego objectivé ne serait déjà plus l'ego transcendantal. Il faudrait alors distinguer, comme le fait Rickert par exemple, entre l'ego transcendantal et l'ego comme objet (existant) psychique. Néanmoins, cette manière de voir doit selon moi être rejetée en grande partie. Le point essentiel, me semble-t-il, n'est pas tant cette distinction entre ego transcendantal et objet psychique. Tout le problème est bien plutôt que l'ego transcendantal et l'objet psychique doivent néanmoins être *le même* ego. Le point important, c'est qu'il serait absurde de postuler ici une « différence réelle » entre l'un et l'autre : je ne suis pas deux ego, mais un seul. Le Je qui m'apparaît dans la pure immanence psychique de l'auto-expérience n'est pas *autre chose* que moi-même qui vis mes vécus puis qui les objective, bien qu'on doive manifestement supposer ici l'existence d'une modification réflexive. J'ai développé ces questions ailleurs (voir principalement D. Seron [2003c]).

La nécessité de fonder la métaphysique au moyen d'une critique de la connaissance ne contredit pas du tout le fait que la métaphysique soit une science « première » au sens expliqué précédemment. La

métaphysique peut simultanément être une science première et renfermer des présuppositions qui doivent être clarifiées par la critique, simplement parce que celles-ci sont hétérogènes aux présuppositions métaphysiques elles-mêmes. Si la connaissance métaphysique s'accompagne effectivement d'un certain nombre de présuppositions, ces présuppositions ne peuvent évidemment pas être des connaissances plus générales, antérieures au sens où l'est la métaphysique relativement aux sciences particulières, mais il faut maintenant distinguer entre l'*a priori* matériel de la métaphysique et un *a priori* formel qui relève des disciplines critiques. Avec ce second *a priori*, nous n'avons plus affaire aux catégories les plus générales de l'objectivité, mais à des connaissances *critiques*, c'est-à-dire à des connaissances « au second degré », portant sur d'autres connaissances et, spécialement, sur les connaissances métaphysiques dans lesquelles nous énonçons les catégories de l'objectivité en général.

Cette nécessaire coopération de l'*a priori* métaphysique et de l'*a priori* critique était clairement mise en avant par Husserl au § 5 des *Prolégomènes à la logique pure* : « La tâche de la métaphysique est de fixer et de vérifier les présuppositions métaphysiques non vérifiées, le plus souvent même inaperçues et pourtant si importantes, qui sont au fondement au moins de toutes les sciences qui se rapportent à l'effectivité réelle. Ces présuppositions sont par exemple qu'il y a un monde extérieur qui est étendu spatialement et temporellement, l'espace ayant le caractère mathématique d'une multiplicité euclidienne tridimensionnelle et le temps celui d'une multiplicité orthoïde unidimensionnelle ; que tout devenir est soumis à la loi de causalité, etc. De manière assez inappropriée, on a coutume actuellement de qualifier de gnoséologique (*erkenntnistheoretische*) ces présuppositions qui relèvent entièrement de la philosophie première d'Aristote. Mais cette fondation métaphysique ne suffit pas pour parvenir à l'état d'achèvement théorique souhaité dans les sciences particulières. (...) Il en va autrement d'une seconde classe de recherches, dont la mise en œuvre théorique constitue également un postulat indispensable de notre effort de connaissance ; ces recherches concernent toutes les sciences de manière égale parce que, pour faire bref, elles se rapportent à ce qui fait que des sciences sont en général des

sciences. » (*Logische Untersuchungen, Proleg.*, p. 11-12.) L'exigence de fondation implique une dualité de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. Les sciences particulières sont fondées matériellement dans la métaphysique, formellement dans la théorie de la connaissance. Ainsi il s'agit de défendre simultanément l'idée aristotélicienne d'une *fondation métaphysique des sciences particulières* et celle, kantienne, d'une *fondation logique de la métaphysique* (et à plus forte raison de toutes les sciences particulières).

1. *Métaphysique systématique et métaphysique constitutive*

Une partie primordiale du travail métaphysique semble devoir être l'élaboration d'une *doctrine des catégories*. Le métaphysicien doit répertorier les types les plus généraux d'objets. Les catégories métaphysiques sont alors des types d'objets censés être trop généraux pour être accessibles aux sciences particulières. Ces premières formulations suscitent déjà de nombreuses questions. Un type d'objet comme « objet physique » est-il une catégorie métaphysique, ou bien un type physique ? Le physicien peut-il définir un objet physique ? etc. Ensuite ne devra-t-on pas faire la différence entre des catégories comme « objet physique », « vécu », etc., et d'autres types dits « *formels* », par exemple « substrat », « relation », « état de choses », etc. ?

Quoi qu'il en soit, la tâche catégorielle – la mise sur pied d'une typologie générale des objets – est manifestement insuffisante. Peter Simons a très bien expliqué la nécessité de dépasser, en métaphysique, le point de vue classificatoire. Après avoir mis au jour des types d'objets, il faut encore déterminer quelles relations les objets entretiennent les uns avec les autres en fonction de leur type. Le but est alors la construction d'un système des objets où les catégories ne sont plus simplement des rubriques classificatoires privées d'unité, mais où elles se rapportent l'une à l'autre pour former un tout systématique cohérent. Ces recherches d'un nouveau genre doivent déboucher sur ce que Simons appelle une *systématique métaphysique* (*metaphysical systematics*), et qu'il définit comme étant « l'étude de

la diversité et des relations générales de tous les objets sans exceptions » (P. Simons [2004] : p. 266, trad. mod.). La simple catégorisation forme dès lors tout au plus un « premier niveau taxinomique de la systématique métaphysique » (P. Simons [2004] : p. 267).

Le travail de systématisation décrit par Simons s'accompagne de prescriptions méthodiques spécifiques. Simons propose très justement une progression en trois phases (voir P. Simons [2004]). 1) La première est la « *phase du chasseur-cueilleur* » : on rassemble tous les objets (c'est-à-dire supposés tels) qu'on peut trouver, on fait l'inventaire de tout ce qui existe. Ce qui induit déjà, il faut le remarquer, quelque chose comme une catégorisation. Nous considérons les objets physiques, psychiques, mathématiques, etc. 2) La phase de récollection doit être suivie par une « *phase de consolidation* ». Il s'agit maintenant de trier les objets pour déterminer « quels objets peuvent être éliminés ou réduits à d'autres, et quels objets doivent être acceptés ». 3) Enfin vient une « *phase de systématisation* », par laquelle les objets retenus sont assemblés dans un tout systématique cohérent. C'est cette dernière étape qui, selon Simons, est la plus significative. Elle marque le passage d'une simple nomenclature catégorielle à une authentique « systématique métaphysique », c'est-à-dire, pour Simons, à la métaphysique elle-même pleinement réalisée. « Le métaphysicien généraliste, déclare-t-il, a pour tâche d'établir pour le monde un système des catégories qui soit invariant à travers tous les domaines et qui serve ainsi d'ontologie formelle. » (P. Simons [2004] : p. 267, trad. mod.) Selon Simons, qui s'inspire sur ce point de Whitehead, cette exigence systématique va de pair avec la nécessité d'énoncer des thèses générales de nature spéculative : « Une simple liste de catégories n'est pas suffisante : elles doivent être mises au travail dans des affirmations métaphysiques générales décrivant les relations entre choses dans les catégories et les principes métaphysiques généraux qui gouvernent leur utilisation. (...) Une métaphysique dépourvue d'affirmations basiques ou de thèses primitives n'est pas une métaphysique, mais un fatras sans ordre, et une métaphysique dépourvue de vastes hypothèses spéculatives n'est pas systématique. » (P. Simons [1998] : p. 386.)

À cette exigence systématique, nous ajoutons ici l'exigence constitutive. On pourrait au fond réitérer le reproche qu'adressait le jeune Carnap à certaines théories de l'objet : « Le système de constitution ne se donne pas seulement pour tâche, comme d'autres systèmes conceptuels, de diviser les concepts en différentes espèces et de mener des recherches sur les différences et relations mutuelles entre ces espèces. Mais les concepts doivent être dérivés, "constitués" par degrés à partir de certains concepts fondamentaux, de sorte qu'on obtienne un *arbre généalogique des concepts*, au sein duquel tout concept trouve sa place déterminée. Qu'une telle dérivation de tous les concepts soit possible à partir d'un petit nombre de concepts fondamentaux, c'est là la thèse principale de la théorie de la constitution, et la thèse par laquelle elle se distingue d'autres théories de l'objet. » (R. Carnap [1998] : p. 1.) La théorie de l'objet ne doit pas seulement être une typologie classificatoire des objets. Mais elle ne s'identifie pas non plus à une typologie des objets augmentée d'une typologie des relations unissant ces objets entre eux. La théorie de l'objet en général n'est ni une simple nomenclature ni sans plus une « systématique métaphysique » au sens de Simons. Elle doit encore tirer au clair les *relations de constitution* unissant les objets en général. C'était certes déjà, mais seulement jusqu'à un certain point, un enjeu de la deuxième phase de Simons, où on examine si telle ou telle catégorie objective peut être éliminée ou réduite à une autre catégorie objective. Cette phase nous met déjà en présence d'une préoccupation *constitutive*. Seulement, celle-ci est au service de préoccupations strictement systématique-taxinomiques. Par exemple la question est de savoir si tel phénomène donné doit être rangé sous la rubrique « objet psychique », ou si celle-ci peut être réduite à la rubrique « objet physique ». On ne fait rien de plus, ici, qu'attribuer des catégories à des objets, avec toutes les relations catégorielles que cela implique. On indique la présence de rapports de constitution – à savoir une relation de dérivation entre deux types d'objets – simplement pour montrer que telle ou telle catégorie peut être éliminée ou remplacée par une autre plus générale. Mais cette façon de voir peut être jugée insatisfaisante. On peut considérer que la présence de relations constitutives n'est pas simplement un accident

auquel il faudrait remédier par élimination ou par réduction de types ontologiques au profit d'un ou de plusieurs types de base. Je soutiens ici que les relations de fondation et de dérivation unissant des objets supérieurs à des objets inférieurs sont *théoriquement* relevantes en métaphysique, et que la mise en lumière de telles relations représente même une part essentielle et prépondérante de la tâche métaphysique. La constitution d'un type objectif à partir d'un autre ne signifie pas simplement que le premier est redondant et qu'on peut s'en passer en métaphysique. Dans un grand nombre de cas, les niveaux dérivés sont inéliminables et (en un certain sens) irréductibles.

Examinons de plus près cette idée d'une métaphysique constitutive et, pour ce faire, revenons à la définition de la métaphysique comme une théorie de l'objet en général, dirigée vers l'objectivité ou le « monde » en général. À première vue, rien ne paraît plus éloigné de cette science universelle que la phénoménologie. Car celle-ci, apparemment, est tout sauf universelle. La réduction phénoménologique, si elle est une condition nécessaire pour qu'une connaissance soit « phénoménologique », interdit même au phénoménologue, en un certain sens, de se tourner vers le monde. La phénoménologie a pour objets exclusivement des vécus, des objets psychiques. C'est là tout autre chose que le monde en général. Cette sphère du psychique est soit une partie seulement du monde, soit quelque chose d'extérieur au monde. Comment alors la phénoménologie pourrait-elle contribuer à une théorie du monde en général ? Pourtant, il faut aussi reconnaître que notre définition ne nous renseigne encore que très incomplètement sur ce que veut dire philosopher. Par le terme d'objet, nous entendons ce qui, au sens le plus général, existe, ce qui est *effectif* par opposition aux fictions, aux impossibilités et aux simples possibilités, etc. Mais qu'est-ce qui existe ? Évidemment la nature même de la tâche philosophique dépend de la manière dont on répond à cette question. Si tout ce qui existe est objet physique, alors la science universelle sera la physique ; si tout ce qui existe est nombre, alors la science universelle sera l'arithmétique ; si tout ce qui existe est vécu, alors la science universelle sera la psychologie, etc. Avant même de s'engager dans la voie de la philosophie, il semble qu'on soit tenu d'opérer certains choix et de prendre certaines décisions qui sont déjà,

paradoxalement, des choix et des décisions philosophiques ou métaphysiques. Or nous pourrions tout aussi bien défendre l'hypothèse (qui n'est pas un contresens et qui peut même sembler convaincante, dans la mesure où il ne paraît pas possible de la réfuter) suivant laquelle tout objet serait un objet purement immanent. Qu'arrive-t-il si tout ce qui existe est purement immanent, c'est-à-dire si seuls existent les vécus et leurs composantes réelles ? Alors la phénoménologie réelle devient l'authentique science universelle !

Considérons avec sérieux cette dernière hypothèse. On peut la comprendre en ce sens. Si l'existence de mon vécu propre purement immanent est le corrélat d'une thèse d'être qui a un caractère d'évidence absolument apodictique, alors la phénoménologie pure doit faire fonction de science fondamentale absolue, sur laquelle reposent toutes les autres sciences et à partir de laquelle toutes les évidences de la science doivent être fondées *a priori*. Mon vécu propre formerait dès lors une « base » pour toute thèse d'être, à savoir une sphère de validité absolument apodictique dans laquelle la critique trouverait son fondement normatif définitif. Mais on doit également remarquer que cette fondation phénoménologique *sensu stricto* n'exclut pas pour autant toute fondation « formelle ». Si je fais abstraction de toutes les existences transcendantes, si je considère maintenant exclusivement des objets purement immanents, qui peuvent faire l'objet de connaissances purement phénoménologiques, alors ces mêmes objets forment une « base ». Mais je peux aussi les viser simplement en tant qu'objets. Alors, je ne considère plus en eux leur caractère d'immanence, leur être-vécu, mais seulement leur être-objet au sens purement formel. Ainsi je dis que tout objet est tel ou tel, sans prêter attention au fait que l'objet considéré est un vécu purement immanent. Je me tourne vers tous les objets que je pose comme objets, vers tout ce qui pour moi vaut comme étant, et je le détermine comme tel ou tel. Mon jugement est alors, en un certain sens, un jugement *universel*, qui ne concerne pas seulement des vécus, mais *l'objet en général* : tout ce qui est, est tel ou tel. Ce faisant, je ne dois pas me soucier du fait que les vécus propres forment seulement une région particulière de l'étant, car eux seuls sont en réalité reconnus comme étant, et je mets entre parenthèses tout ce qui appartiendrait à une

autre région. Par là, nous en venons à l'idée d'une théorie purement formelle de l'objet, d'une mathesis formelle universelle, qui exclurait néanmoins *in facto* toute existence transcendante, et qui pourrait donc jouer le rôle de science fondamentale. Ces résultats peuvent encore être formulés autrement. Si la thèse de l'existence de cet objet en particulier que je désigne comme mon vécu propre possède un caractère d'évidence absolument apodictique, alors c'est aussi la thèse de l'existence d'un objet au moins qui, à plus forte raison, est le corrélat d'une évidence absolument apodictique. Le jugement « il existe au moins un objet », où le terme d'objet ne correspond pas à une catégorie particulière de l'étant, mais à toute objectivité en général, devient un jugement fondé de manière absolument apodictique. La possibilité d'une science mathématico-formelle (en tant que mathesis formelle des vécus) est ainsi fondée avec le même degré d'évidence que la phénoménologie « synthétique » elle-même. On peut alors la qualifier de « phénoménologie formelle », en gardant à l'esprit que les deux disciplines appartiennent néanmoins à des types de sciences fondamentalement différents. Il est important de remarquer qu'une telle mathesis formelle, *in facto* purement immanente, ne serait pas identique à la logique transcendantale projetée par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*. La différence tient principalement au fait que nous n'avons même pas besoin, pour notre mathesis formelle, de la théorie de l'intentionnalité. Nous ne nous tournons pas vers les contenus intentionnels en vue de les soumettre à des lois logico-transcendantales, « ontologico-formelles » au sens phénoménologico-transcendantal, mais nous nous bornons à thématiser le vécu « véritable » et ses composantes réelles, en vue d'en tirer des lois formelles d'un genre nouveau. Notre mathesis est donc plus contraignante que la logique transcendantale, justement parce qu'elle n'est pas « transcendantale ». Désormais, je ne considère plus simplement les objets apparaissants, phénoménaux, mais je me tourne vers des données que je pose comme des objets *réels*, comme existant véritablement. Ces objets, qui sont les seuls objets que je reconnais comme véritablement objets, sont alors « tous les objets ».

Cette idée d'une métaphysique réelle, c'est-à-dire d'une théorie des vécus réels propres qui pourrait devenir une véritable mathesis

universelle, est la clef de voûte du sensualisme d'Avenarius et de Mach. Pour que les lois de l'objectivité immanente deviennent des lois de l'objectivité en général, il n'est pas suffisant de « mettre entre parenthèses » l'existence d'objets transcendants, mais il est encore nécessaire, en un certain sens, de *nier* cette existence. Car affirmer que les lois de l'objectivité en général ne sont en réalité rien d'autre que les lois de l'objectivité idiopsychique, cela revient à affirmer que tout objet est un objet idiopsychique ou du moins réductible à un objet idiopsychique. (Naturellement, cette négation de toute transcendance peut encore revêtir la forme d'un simple *comme si*. On fait comme s'il n'existait pas d'objets transcendants.) C'est pourquoi, en définitive, cette approche réductive sensualiste est fondamentalement différente de l'approche réductive phénoménologique. Pour que la tâche *critique* de la phénoménologie puisse être menée à bien, il est impératif que la réduction phénoménologique soit *compatible avec toutes les thèses transcendants requises pour la pratique scientifique en général*. Non pas que l'époché pose l'inexistence du transcendant, mais elle neutralise plutôt toute position d'existence *ou d'inexistence* relative au transcendant. Ce point a été maintes fois souligné par Husserl et il est par ailleurs bien connu. Pour le moment, il signifie simplement ceci. L'époché phénoménologique ne peut pas être la thèse de l'inexistence du monde transcendant, simplement parce que cette thèse serait aussi la thèse de la fausseté de toute science mondaine. Par contre, si l'époché phénoménologique signifie la mise hors circuit de toute thèse d'existence ou d'inexistence portant sur le transcendant, alors elle est pleinement compatible avec les thèses transcendants des sciences mondaines, car elle ne permet justement pas de décider de la vérité ou de la fausseté des propositions sur des objets transcendants.

Revenons maintenant à notre problème initial. La philosophie, on l'a dit, peut être définie comme une théorie de l'objet en général. Cette caractérisation très générale de la philosophie n'est pas du tout remise en cause par le fait qu'au moins depuis Kant, la logique et la théorie de la connaissance ont acquis une place prépondérante dans l'édifice de la philosophie. On comprend mal le projet kantien de critique de la connaissance, si on y voit quelque chose comme un dépassement de la métaphysique. Pour autant qu'elle est une science

fondamentale qui doit contribuer, comme telle, à la philosophie, la critique de la connaissance n'est pas du tout ce qui vient à la place de la métaphysique, ni même ce qui vient à la place des sciences mondaines. La philosophie reste par définition une théorie du monde, mais la critique philosophique se présente, suivant l'expression de Kant, comme une « préparation provisoire » de la métaphysique (*Kritik der reinen Vernunft*, B XXXVI). Ce que nous avons appris de Kant n'est pas que la métaphysique est obsolète et doit être dépassée, mais c'est qu'elle demande à être fondée et préparée par le travail de la critique. Inversement, cela signifie aussi que la critique, pour autant qu'elle est philosophique, est nécessairement animée par une finalité métaphysique. L'intérêt de la théorie de la connaissance elle-même est dès lors seulement conditionnel. La théorie de la connaissance est une discipline philosophique fondamentale, au sens où elle donne les instruments nécessaires pour fonder la connaissance *du monde* en général et donc aussi la connaissance métaphysique. Beaucoup de philosophes d'aujourd'hui tendent à oublier que l'intérêt d'une science fondamentale est justement qu'elle sert à fonder une ou plusieurs autres sciences. L'intérêt philosophique de la critique de la connaissance réside avant tout dans le fait qu'elle est une préparation à une théorie de l'objectivité en général. C'est cette idée qu'exprimait Husserl, lorsqu'il affirmait que la critique de la connaissance était en réalité indissociable de « visées métaphysiques » (*Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 23).

On pourrait dire que le point de départ de la métaphysique *critique*, ou plus spécialement de la métaphysique phénoménologique au sens de la critique phénoménologique de la connaissance, est la thèse suivant laquelle *l'existence est un prédicat de valeur*, ou un prédicat critique. Cette formulation est approximative et elle devra être précisée. Pour le moment, rappelons le problème très général que soulève le jugement d'existence. Ce problème est directement lié au fait que, dans le jugement d'existence, l'existence du sujet n'est pas seulement affirmée explicitement par l'attribution du prédicat d'existence, mais qu'elle semble aussi assumée implicitement dans l'occurrence du nom mis en position de sujet. Par exemple quand j'asserte que le roi Albert existe, le sujet de mon jugement est un nom

propre qui contient déjà l'existence en vertu de la règle de généralisation existentielle :

$$\frac{Fa}{\exists x Fx}$$

Pour le dire simplement, on considère habituellement qu'un nom propre désigne quelque chose d'existant, un objet *sensu stricto*. Donc l'attribution de l'existence *n'ajoute rien* au nom sujet. C'est là une conception ancienne, qui remonte à Hume et à Kant et qui a été largement débattue au XIX^e siècle. Elle a été reprise, avec d'importants aménagements, par Frege et Russell. Mais elle soulève pourtant un grand nombre de difficultés extrêmement importantes. Le risque a été très bien aperçu par Kant. Il est que tous les jugements d'existence deviennent par là des tautologies. Car il est difficile d'admettre que la proposition <le roi Albert existe> serait une tautologie, c'est-à-dire une proposition que je ne pourrais nier sans contradiction.

Les solutions apportées à ce problème sont nombreuses. Celle retenue par Kant, qu'on peut qualifier de solution *critique*, consiste à dire que, dans le jugement d'existence, le prédicat « existe » ne s'attribue pas à l'objet représenté, mais bien à la représentation de l'objet. Le jugement d'existence est en ce sens un jugement critique ou « de deuxième degré ». C'est un jugement dans lequel on attribue un prédicat de deuxième degré, une *valeur*, non pas à l'objet visé, mais à l'acte psychique dans lequel il est visé. C'est cela que signifie la fameuse thèse de Kant selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel, mais un prédicat logique. Un prédicat logique est un prédicat qui s'attribue au *logos* sur la chose et non à la chose elle-même, à la représentation et non à ce qui est représenté dans la représentation. Ou pour le dire dans les termes de Husserl commentant et reprenant à son compte la même thèse de Kant : « existant » n'est pas un prédicat réel, parce qu'on ne peut pas lui faire correspondre une partie de l'objet auquel on l'attribue (*Logische Untersuchungen* III, p. 228). Cette thèse est au fondement du projet critique dans son ensemble.

En caractérisant le prédicat d'existence comme un prédicat critique, comme un « prédicat logique » au sens de Kant, on règle par avance l'aporie suivant laquelle tous les jugements d'existence seraient tautologiques. Dans un jugement d'existence $\langle a \text{ existe} \rangle$, le prédicat « existe » est bien une détermination qui *s'ajoute* au sujet a . Il ne semble plus y avoir de différence vraiment essentielle entre la propriété d'exister et la propriété « rouge » affectant la fleur. Mais ne se heurte-t-on pas par là à de nouvelles apories ? Que devient en effet le nom sujet dans le jugement d'existence ? Que les jugements d'existence ne soient pas tautologiques, cela signifie que la règle de généralisation existentielle $Fa \Rightarrow \exists x Fx$ n'est plus applicable. Il serait donc possible que a , tout en étant F , n'existe pas. Mais n'est-ce pas là une absurdité ? Comment un inexistant pourrait-il posséder *réellement* une propriété ? Comment $\langle a \text{ est } F \rangle$ pourrait-il être une proposition vraie si le nom a dénote un inexistant ? Et corrélativement comment un état de choses $/a \text{ est } F/$ pourrait-il exister effectivement, s'il n'existe pas de substrat a ? Ce sont là des difficultés fondamentales qui sont par ailleurs bien connues.

La solution critique consiste à reconnaître ici une ambiguïté profonde affectant le langage en général. Cette solution repose sur l'idée d'une distinction principielle entre deux registres cognitifs qui sont confondus dans le langage ordinaire : le *registre ontique* et le *registre critique-constitutif*. Prenons à nouveau une proposition de la forme $\langle a \text{ est } F \rangle$. Cette proposition est soit vraie, soit fautive. Supposons maintenant qu'elle est vraie. Si nous nous plaçons du point de vue ontique, cela implique que a existe. La règle de généralisation existentielle est ici pleinement applicable : de la proposition $\langle a \text{ est } F \rangle$, supposée vraie, je peux inférer qu'il existe au moins un objet qui est F . Bref, les noms propres, au moins dans les propositions vraies, dénotent toujours des existants. Seulement, on a vu que cette manière de voir n'est plus valable quand on considère des jugements de la forme $\langle a \text{ existe} \rangle$. C'est pourquoi nous supposons que le nom propre ici est *ambigu*. Du point de vue ontique, il dénote nécessairement un objet, c'est-à-dire que c'est toujours tautologiquement qu'on lui attribuerait le prédicat « existe ». Mais *le même* nom propre peut aussi désigner l'objet intentionnel d'un acte psychique. C'est ce qui se

passe dans le jugement d'existence. Quand j'affirme que *a* existe, je veux dire en réalité : l'acte nominal A qui a pour contenu intentionnel *a*' se rapporte à un objet existant *a*. Ce qu'on exprime plus brièvement en disant que *l'acte A est objectif*. Il y a ainsi deux manières de décrire le même état de choses. Je peux affirmer, en m'exprimant dans le registre constitutif, que *a*' existe, mais alors un tel énoncé ne doit pas être compris au sens ontique ! Sinon il serait une simple tautologie. En revanche, je peux aussi affirmer que l'acte A qui vise *a*' est objectif. Dans ce cas, je parle *ontiquement* d'un acte psychique. Je pose l'existence d'un état de choses déterminé et, secondairement, l'existence d'un substrat (l'acte) et de sa propriété de deuxième degré « est objectif ». Alors ma proposition n'est évidemment plus du tout tautologique. Il est très important de remarquer que l'acte est *des deux côtés* le véritable thème du jugement. Dans la terminologie de Brentano, on dira que le jugement ontique « l'acte A est objectif » parle de l'acte *in recto*, tandis que le jugement constitutif « *a*' existe » parle de l'acte *in obliquo*. Un jugement peut donc être *in recto* sur le monde (*a* est rouge), *in recto* sur l'acte (l'acte A est objectif) ou enfin *in obliquo* sur l'acte (*a*' existe). La différence entre ces deux derniers types de jugements correspond à la distinction husserlienne entre contenu réel (*reell*) et contenu intentionnel de l'acte.

Ce dernier fait est très important. Par son ambiguïté, un jugement de la forme « *a*' existe » nous donne l'illusion qu'il est un jugement sur un objet *a*, alors qu'il est en réalité un jugement *in obliquo* sur un acte. La lettre *a* désigne ici un moment d'un acte, à savoir son « noème », qui ne correspond pas nécessairement à un objet. Ainsi la description d'une phantasie *de Pégase* n'a rien à voir avec la description d'un objet *Pégase*. « Pégase n'existe pas » est réductible à une proposition attribuant la propriété « non objectif » à un acte de fiction dont le noème est « Pégase ». L'idée d'une telle ambiguïté ontico-constitutive permet aussi d'assurer la possibilité d'une *connaissance* critique. Car si, dans les jugements critiques, les noms propres ne dénotent pas nécessairement des objets, alors la connaissance critique aurait affaire, dans certains cas, à de simples fictions. Mais comment une connaissance pourrait-elle se rapporter à des fictions ? Toute connaissance ne se rapporte-t-elle pas, par définition,

à des existences ? Assurément, mais désormais cela ne soulève plus aucun problème particulier. On a vu, en effet, que l'énoncé « *a* existe » n'exprimait pas une proposition sur une fiction *a*, mais qu'il était réductible à un énoncé « l'acte A est objectif », qui exprime une proposition sur un acte existant véritablement. La vérité des propositions existentielles ne dépend donc pas de l'existence de ce à quoi on attribue le prédicat d'existence, mais de l'existence d'états de choses réels dont les parties sont des actes psychiques et des propriétés de deuxième degré comme « est objectif ». En conséquence, il n'est pas vrai qu'en faisant de l'existence un prédicat, on tombe nécessairement dans les mêmes apories qui grevaient déjà la théorie de l'objet de Meinong. Il ne s'agit pas, ici, de reconnaître une manière d'objectivité à des inexistantes pour que les jugements d'inexistence puissent être vrais, mais de ramener les jugements d'existence et d'inexistence à leur forme primitive, qui est la forme d'un jugement au deuxième degré sur un acte psychique.

C'est strictement dans ce sens qu'il convient de comprendre l'idée, défendue ici après Kant et Husserl, d'une *métaphysique critique*. Faire de la métaphysique une discipline critique, cela veut dire adopter un concept critique de l'existence. En d'autres termes, l'objectivité en général et toutes les catégories métaphysiques doivent désormais être considérées comme des propriétés de deuxième degré, critiques au sens qu'on vient d'expliquer. La métaphysique n'est plus, alors, une théorie naïve de l'objectivité. Il ne s'agit plus d'attribuer sans plus des propriétés universelles aux objets du monde, mais la métaphysique devient une *théorie de la constitution*, dont la question directrice est la question des modes de constitution des objectivités. La question est de savoir comment des objectivités supérieures peuvent en général se constituer sur le fond d'objectivités inférieures et, ultimement, sur la base d'un donné qu'on suppose originaire. Mais cette constitution n'est pas une création au sens ontique. Elle concerne exclusivement la production d'unités noématiques *dans le vécu*, indépendamment du fait que le vécu se rapporte ou non à un objet.

Il faut encore prémunir cette idée d'une métaphysique constitutive contre un autre malentendu. La définition traditionnelle de la philosophie comme étant l'étude de ce qui est le plus fondamental ou

le plus originaire, la science des « premiers principes », etc., est la cause de nombreux contresens. Elle est souvent mal comprise dans la littérature philosophique continentale européenne d'aujourd'hui. On croit que philosopher, en définitive, ce ne serait rien d'autre qu'expérimenter le surgissement de la factualité « brute », l'« événement pur », la « pure donation », etc. D'où l'idée que la philosophie serait une expérience primitive apparentée au ravissement mystique ou à l'inspiration artistique ou poétique. Toutes ces notions restent en règle générale très obscures, et souvent il ne faut pas y voir beaucoup plus que des formules sonores. Mais on peut au moins dire ceci. D'une part, bien qu'elles ne soient généralement supportées par aucune théorie de la constitution vraiment développée, les caractérisations de ce genre ont visiblement une signification constitutive (au sens très large du terme) : il y est question d'« origine », d'entités dérivées et d'entités fondamentales, de rapports d'antériorité, etc. D'autre part, elles reposent manifestement sur une mécompréhension principielle de la tâche philosophique en général du point de vue constitutif. Ce n'est pas du tout les substrats concrets ultimes – les *concreta* tels qu'ils me sont donnés dans l'« expérience immédiate » – qui soulèvent les problèmes métaphysiques les plus vastes et les plus difficiles, en tout cas du point de vue constitutif. On peut même douter que de tels problèmes existent dans le cas des *concreta*, sinon justement dans la mesure où ceux-ci sont déjà in-formés catégorialement.

La chose concrète ultime, le pur ceci non encore in-formé, serait-il précisément ce qui, dans le constitué, *n'est pas* constitué ? Cette question est probablement mal posée. Il serait déjà meilleur de dire que des sens objectifs et donc aussi des objets unitaires se constituent sur le fond de matériaux sensoriels, et qu'il faut donc supposer des matériaux sensoriels ultimes, c'est-à-dire non constitués. Mais ce matériau est-il alors autre chose qu'une présupposition initiale vide ? Quoi qu'il en soit, le véritable travail métaphysique commence plutôt, semble-t-il, là où apparaissent les premières abstractions sur le fond des *concreta* ultimes. C'est alors que nous voyons naître des rapports de dépendance, de « fondation », dont l'étude approfondie est la tâche propre et exclusive de la théorie de la constitution.

La manière dont des factualités brutes se donnent dans l'expérience immédiate ne semble soulever aucun problème sérieux, et on peut même douter que ce qu'on peut en dire nous soit d'une quelconque utilité pour la réalisation de tâches véritablement philosophiques comme la fondation des sciences et la recherche métaphysique. Ce qui doit nous intéresser prioritairement, c'est plutôt le fait que des objets partiels, dépendants, s'édifient sur le fond des *concreta*. Bref, c'est l'abstrait et non le concret qui demande à être clarifié en métaphysique. Cette exigence a été perçue avec profondeur par Whitehead dans *Procès et réalité* : « La tâche explicative de la philosophie est souvent mal comprise. Son propos est d'expliquer l'émergence des choses plus abstraites à partir des choses plus concrètes. C'est une erreur complète de demander comment un fait particulier concret peut être édifié à partir d'universaux. La réponse est : "En aucune manière." La vraie question philosophique est de savoir comment un fait concret peut manifester des entités qui sont abstraites de lui-même, et auxquelles il participe néanmoins par sa nature propre. En d'autres termes, la philosophie explique l'abstraction, et non la concrétude. » (A. N. Whitehead [1960] : p. 30.)

Bien entendu, ce cheminement explicatif menant du plus concret au plus abstrait joue un rôle très important dans la perspective d'une fondation des sciences, car les objets des sciences même expérimentales sont d'abord des objectivités fondées. Mais il revêt aussi une importance fondamentale en métaphysique, pour autant qu'aux différents niveaux d'abstraction on peut faire correspondre des types formels d'objectivités, qui peuvent alors faire l'objet de recherches approfondies dans le cadre de la métaphysique prise comme une théorie de l'objectivité en général.

On aurait tort d'opposer à ces caractérisations la nécessité de revenir « aux choses mêmes » et l'inanité d'une philosophie éloignée de ses sources intuitives. L'idée d'une existence concrète opposée aux abstractions de la science est un mythe absurde. En réalité, notre monde quotidien, celui que nous connaissons et déchiffrons chaque jour, est d'emblée un monde d'abstractions. Il est un monde structuré catégorialement. Je vois une fleur rouge, c'est-à-dire un ceci en tant que fleur et en tant que rouge, mais ni le caractère « fleur » ni l'être-

rouge de la fleur ne sont des données pleinement concrètes. Ce sont des moments idéaux qui sont idéationnés à même un *concretum*.

L'idée très générale d'un clivage entre le monde de la science et celui de l'existence concrète doit susciter les mêmes réticences. La croyance selon laquelle l'interrogation philosophique ainsi comprise nous détournerait des réalités concrètes de l'existence quotidienne résulte en réalité d'une compréhension superficielle de la problématique constitutive. Le rôle fondationnel que la métaphysique est amenée à jouer dans l'édifice des sciences ne signifie pas l'oubli de l'expérience concrète au profit des objectivités abstraites de la science, mais justement que celles-ci doivent pouvoir être ramenées au sol de l'expérience concrète. La pluralité des niveaux de constitution n'est pas du tout une pluralité de mondes. Comme le disait très bien Searle, « il n'existe rien de semblable à un monde scientifique. Il y a plutôt un seul monde » (J. Searle [2004] : p. 303). Le H₂O du chimiste n'est pas *autre chose* que l'eau du marin. Le chimiste et le marin ont toujours affaire au même monde, aux mêmes objets, quand même les contenus sont articulés différemment. L'idée d'une théorie de la constitution est inséparable de la conviction suivant laquelle il existe *un* monde pour *plusieurs* couches constitutives. Mais plus encore, la science elle-même deviendrait un jeu dépourvu de sens, si le monde à clarifier scientifiquement n'était pas ce même monde dans lequel nous vivons et que nous expérimentons quotidiennement de manière non scientifique. En d'autres termes, la constitution d'objectivités abstraites dans les sciences doit s'accompagner de *synthèses d'identification* entre des unités objectives de niveaux différents. En unissant des abstractions au moyen de rapports d'équivalence, ces synthèses unissent alors aussi des *abstracta* à des *concreta* ultimes.

Ces quelques points ont été très justement soulignés par Searle, que je cite *in extenso* : « Les gens parlent parfois de la “conception scientifique du monde” comme si c'était seulement une façon parmi d'autres de se représenter comment sont les choses, comme s'il y avait toutes sortes de conceptions du monde et que la “science” nous donnait l'une d'elles. En un sens c'est exact ; mais en un autre sens, cela prête à confusion et, en fait, cela suggère quelque chose de faux.

Il est possible de regarder la même réalité avec des intérêts différents en tête. Il y a un point de vue économique, un point de vue esthétique, un point de vue politique, etc., et le point de vue de la recherche scientifique est en ce sens un point de vue parmi d'autres. Toutefois, cette conception est aussi interprétée d'une manière qui suggère que *science* serait le nom d'un type déterminé d'ontologie, comme s'il y avait une réalité scientifique différente, par exemple, de la réalité du sens commun. Je pense que cette vue est profondément erronée. L'idée implicite de cet ouvrage (...) est que *science* n'est pas le nom d'un domaine ontologique ; c'est plutôt le nom d'un ensemble de méthodes d'investigation se rapportant à tout et n'importe quel objet, pourvu qu'il puisse être soumis à une recherche systématique. Le fait que les atomes d'hydrogène ont un seul électron, par exemple, a été découvert au moyen de quelque chose qu'on intitule la "méthode scientifique", mais ce fait, une fois découvert, n'est pas la propriété de la science ; il est intégralement un bien public. C'est un fait comme n'importe quel autre. Ainsi, si nous nous intéressons à la réalité et à la vérité, il n'existe en réalité rien de semblable à une "réalité scientifique" ou à une "vérité scientifique". Il y a seulement les faits que nous connaissons. Je ne pourrais pas dire quelle confusion a résulté, en philosophie, de l'incapacité à percevoir ces quelques points. Ainsi, par exemple, il y a fréquemment des débats autour de la réalité des entités postulées par la science. Mais ces entités existent, ou bien elles n'existent pas. Mon opinion là-dessus est celle-ci : le fait que les atomes d'hydrogène ont un seul électron est un fait comme le fait que j'ai un seul nez. La seule différence est que, pour des raisons d'évolution assez accidentelles, je n'ai pas besoin d'une assistance professionnelle pour découvrir que j'ai seulement un nez, tandis que, compte tenu de notre structure et compte tenu de la structure des atomes d'hydrogène, il faut une bonne dose d'expertise professionnelle pour découvrir combien d'électrons il y a dans un atome d'hydrogène. » (J. Searle [2004], p. 302-303.)

2. Méthode

La question de la méthode semble particulièrement brûlante et difficile s'agissant de la recherche en métaphysique. Les raisons en sont multiples. Cela est dû notamment au fait qu'au contraire des chercheurs dans les sciences naturelles, nous n'avons à notre disposition, en métaphysique, aucune méthode qui fasse l'unanimité après avoir fait ses preuves de façon éclatante. Dans le domaine de la métaphysique, les débats méthodologiques du passé ressemblent plutôt à des querelles d'où personne ne sort vainqueur. Tous les protagonistes rentrent chez eux avec leur opinion initiale, mais renforcée par la confrontation. Les prises de position métaphysiques semblent alors des postulats initiaux en deçà desquels il est impossible d'exiger des fondations sûres. A affirme que p parce qu'il est nominaliste, B nie que p parce qu'il est réaliste, mais ni l'un ni l'autre ne peut donner des motifs suffisants pourquoi il est nominaliste ou réaliste. Fréquemment, la véritable question à poser est : de qui avez-vous été l'élève ?

Le divorce, prononcé avec plus ou moins de force, entre la philosophie et les « sciences » a évidemment renforcé considérablement cet état de choses. Pour beaucoup d'auteurs et même de philosophes éminents, la métaphysique, voire la philosophie en général, n'est rien d'autre que des opinions subjectives et discutables sur les résultats objectifs et incontestables de la science. Cette manière de voir est manifestement injuste si on considère les résultats effectivement atteints depuis un siècle dans le domaine de la métaphysique. Mais elle est légitime eu égard au fait que ces résultats, si importants soient-ils, ne font l'unanimité que très exceptionnellement. Or, on peut considérer que les controverses méthodologiques représentent un cas extrême des controverses qui agitent la métaphysique en général, soit parce que les controverses métaphysiques se révèlent plus clairement dans leurs conséquences méthodologiques, soit parce qu'elles se laissent simplement réduire à des controverses méthodologiques. Ainsi la confusion polémique qui règne en métaphysique n'est pas seulement l'effet, mais aussi la cause d'un manque d'assises méthodologiques sûres. Il est plus difficile de s'entendre sur la

validité ou la non-validité d'une thèse, si on ne s'entend pas d'abord sur les critères méthodologiques de la validité ou de la non-validité de cette thèse.

Cette importante difficulté méthodologique est encore accrue du fait qu'on ne s'accorde même pas, en définitive, sur *ce qu'*est en général une connaissance métaphysique. Souvent, l'accord est rendu particulièrement difficile par le fait qu'on ne peut espérer répondre adéquatement à la question de la nature de la connaissance métaphysique sans avoir résolu préalablement un certain nombre de questions métaphysiques. La démarche du métaphysicien semble alors un cercle sans espoir, car il devra simultanément justifier la méthode par la doctrine et la doctrine par la méthode. Parmi ces questions singulièrement embarrassantes, il y a notamment celles-ci : à supposer que quelque chose comme une connaissance métaphysique soit possible, repose-t-elle alors sur l'expérience sensible, ou sur des intuitions non sensibles ? Ou bien est-elle constructive et non intuitive, ou simultanément constructive et intuitive ? Le métaphysicien se borne-t-il à construire spéculativement des modèles ontologiques plus ou moins assurés pour des théories naturalistes ? Ou bien décrit-il vraiment des structures à même les objets du monde ? La métaphysique est-elle une discipline « analytique » ou « synthétique » ? Si on accepte de définir la métaphysique comme la théorie des objets en général, alors son champ thématique est-il la nature ? Ne faut-il pas y ajouter l'ego ? Ou bien l'ego lui-même serait un objet naturel ? Qu'en est-il des objets idéaux de la mathématique ? Seraient-ils de simples fictions, ou des objectivités finalement réductibles à des objets naturels ? Bien que toutes ces questions soient seulement des questions préalables, qu'on doit trancher avant même de s'engager dans la voie de la métaphysique, leur résolution engage manifestement aussi, en sens inverse, certains choix métaphysiques.

J'indiquerai plus tard dans quelle mesure et par quels moyens il est possible de surmonter cette difficulté, mais on peut déjà remarquer qu'elle est fortement amoindrie sitôt qu'on passe de la métaphysique « ontique » à la métaphysique « constitutive ». En effet, si la métaphysique constitutive se distingue par le fait que l'être dont elle parle n'est pas l'être « en soi », alors les résultats obtenus dans cette voie ne

devront avoir aucun effet sur la méthodologie. C'est particulièrement évident si on pense à l'usage constitutif-métaphysique de la méthode phénoménologique. D'une part il y a des prescriptions méthodiques de la phénoménologie, qui reposent sur des vérités concernant les contenus *réels* des vécus, par exemple : les vécus peuvent apparaître dans l'expérience sensible interne, l'introspection s'accompagne nécessairement de rétentions, etc. D'autre part il y a les résultats de l'analyse constitutive, qui se rattachent aux contenus *intentionnels* des vécus et qui, comme tels, sont pleinement indépendants de la méthode. Par exemple l'analyse constitutive nous apprend que toute chose naturelle est spatialement étendue, mais ce résultat peut tout au plus être pris en considération pour la méthode de la physique, non pour celle de la théorie de la constitution elle-même, qui doit prendre en compte les résultats de l'analyse réelle. En effet, cette loi resterait vraie même si aucune chose naturelle n'était « en soi » étendue dans l'espace ou s'il n'existait « en soi » aucune chose naturelle.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas exagérer l'importance de cette difficulté. Ce qui est absolument parlant un cercle se révèle souvent plus acceptable dans la pratique. La présence d'un cercle peut signifier, sans plus, la nécessité d'une démarche *en zigzag*. Supposons par exemple que j'asserte la thèse « une perception interne est quelque chose de possible » en m'appuyant sur le donné de perceptions internes. Le cercle réside ici dans le fait qu'avant d'acquérir cette connaissance par la perception interne, je dois d'abord avoir pleinement confiance dans mes perceptions internes, c'est-à-dire, plus exactement, savoir qu'une perception interne est possible absolument parlant. Le savoir de la possibilité d'une perception interne (d'où je peux, au besoin, dériver des prescriptions méthodiques comme « le phénoménologue doit procéder par perceptions internes », etc.) semble ainsi une thèse dont la fondation est circulaire. Qu'en est-il cependant *in facto* ? Nous remarquons que doctrine et méthode se rectifient mutuellement sans jamais aboutir à une fondation absolument certaine. J'effectue des observations d'un point de vue non critique, mais ces observations me servent de base pour forger des outils critiques qui me permettent d'affiner mes premières observations, de les rectifier ou d'en effectuer d'autres plus rigoureuses,

lesquelles auront à leur tour un effet sur la méthode, etc. Le cercle, ici, trahit simplement le progrès factuel d'une discipline. Il s'explique par le fait que, en philosophie comme dans la plupart des autres disciplines scientifiques, les résultats descriptifs doivent exercer une influence déterminante sur la méthode.

La recherche en métaphysique présente encore beaucoup d'autres difficultés. Certaines, particulièrement importantes, viennent du fait que l'interrogation métaphysique exige une tournure d'esprit inhabituelle. Beaucoup d'hommes dotés d'un instinct solide et d'un tempérament audacieux se montrent inaptes à l'interrogation métaphysique simplement parce que cette dernière leur semble une occupation inutile et vaine. Ce sont souvent ceux qui possèdent les meilleures prédispositions. Les étudiants qui n'éprouvent aucune réticence devant la tâche métaphysique ont fréquemment un tempérament créateur qui les prédispose plutôt à la littérature qu'à la philosophie.

Une autre difficulté est due au fait que la métaphysique, étant « apriorique », semble moins contraignante que les sciences expérimentales. Exigeant apparemment moins de garanties, la métaphysique est depuis longtemps une terre d'accueil pour toutes sortes de grands esprits spéculatifs, qui préfèrent les formules sonores et les grandioses constructions systématiques au patient labeur descriptif. La question est ici de savoir comment garantir suffisamment des connaissances métaphysiques qui ne sont pas directement issues de l'expérience sensible.

Toutes ces difficultés sont bien connues et elles ont largement contribué à jeter le discrédit sur la métaphysique, voire sur la philosophie en général. La situation est telle qu'un bon nombre d'esprits profonds et sincères, jugeant ces difficultés méthodologiques insurmontables, ont fini par combattre l'idée même de métaphysique. Est-ce là une fatalité ? On noircit peut-être exagérément le tableau. Sur toutes ces questions, le cas de la métaphysique est-il si différent de celui des autres disciplines scientifiques, qui sont également agitées de controverses méthodologiques fondamentales ? En particulier, on ne peut pas dire sans plus que *l'épreuve de l'expérience*, qui joue un rôle crucial dans les sciences naturelles, fait défaut en métaphysique.

Un des grands enjeux de la métaphysique du XX^e siècle a été de garantir la possibilité d'une métaphysique enracinée dans l'expérience. Le fait est évident s'agissant d'ontologies comme celle de Husserl, dont le caractère intuitif est clairement affirmé. Mais c'est encore le cas de la métaphysique – pourtant « spéculative » – de Whitehead, qui insistait sur le fait que « le test ultime est toujours l'expérience » (A. N. Whitehead [1960] : p. 25). Je donnerai dans la suite quelques éléments allant dans le même sens, au sujet du principe des principes et de la méthode de généralisation whiteheadienne.

Dans l'état actuel de la recherche en philosophie, il semble possible de s'appuyer sur quelques principes très généraux qui sont apparemment plus dignes de confiance ou, en tout cas, moins discutables. L'histoire de la métaphysique met à notre disposition en particulier trois outils méthodiques : 1) le principe d'économie ontologique, 2) le principe des principes, 3) la méthode de généralisation descriptive.

1) Les métaphysiciens ont depuis longtemps l'habitude de se soumettre sans conditions à un certain principe méthodologique qui leur sert de critère ultime pour trancher les questions métaphysiques. Ce principe, qui oriente la recherche ontologique de bout en bout, est connu sous le nom de rasoir d'Occam. L'énoncé original était : *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Mais aujourd'hui on utilise usuellement la formulation suivante, qui n'est pas de Guillaume d'Occam : *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Ce principe appelle un certain nombre de remarques. Une première constatation est que le rasoir d'Occam n'est pas du tout conforme à la démarche générale du scientifique, qui est constamment amené, au contraire, à *construire de nouvelles objectivités*. C'est le cas non seulement dans les sciences aprioriques comme la mathématique, mais aussi, manifestement, dans les sciences expérimentales. La plupart des objets du physicien, par exemple, ne sont pas des « données immédiates » de l'expérience, mais des objets construits sur le fond de données immédiates (ce qui ne veut pourtant pas dire des fictions, ni des mythes, car ils s'accompagnent de thèses d'existence !). On voit des fleurs, des nuages, etc., mais on ne voit pas, du moins au sens ordinaire du terme, des forces ou des quarks.

Quel que soit le sens qu'on donne à cette construction, elle paraît jouer un rôle prépondérant dans la pratique scientifique. Mais on peut aller plus loin encore. C'est encore notre attitude objectivante quotidienne qui est une attitude constructive. La visée de certaines données – de « *qualia* » – en tant qu'une fleur, en tant qu'un nuage, etc., réclame la production d'un sens objectif. Si le sens « fleur » faisait lui-même partie des contenus reçus passivement dans l'expérience, s'il était lui-même un donné dans mon expérience de la fleur, alors il me serait impossible de prendre erronément cette fleur pour un oiseau, etc.

Mais justement, ces constatations ne conduisent-elles pas à attribuer au rasoir d'Occam un rôle *critique* décisif ? Le rasoir d'Occam ne doit-il pas permettre de faire le tri dans une multitude de positions d'existence de la science et de la vie quotidienne ? La tâche propre du métaphysicien serait alors d'élaborer une ontologie digne de confiance, c'est-à-dire de faire le tri entre les thèses dignes de confiance et celles qui ne le sont pas. Tout cela est incontestable. Le principe d'économie ontologique est certainement un guide précieux et indispensable pour toute recherche de caractère scientifique. Au départ d'une telle recherche, on suppose toujours plus ou moins consciemment que toute thèse d'existence n'est pas valable, mais qu'il faut discriminer, au moyen de l'expérience au sens le plus large, entre les thèses d'existence valables et les thèses d'existence non valables, cette discrimination pouvant être le rejet d'une thèse incorrecte ou l'acceptation d'une thèse correcte.

Mais la métaphysique doit-elle pour autant faire du rasoir d'Occam son premier principe méthodologique ? Pour répondre à cette question, il faut bien voir que le terme de métaphysique désigne usuellement au moins deux attitudes différentes. Il y a d'abord les interrogations et les décisions sur l'existence des objets transcendants en général ou d'objets transcendants de tel ou tel type. La question de l'existence des universaux est emblématique de cette première attitude. On se demande si, absolument parlant, tous les objets sont individuels. C'est l'expression « absolument parlant » qui est importante ici. D'une manière ou d'une autre, on suppose qu'il est possible de dire s'il existe absolument des universaux. L'existence au sens de

cette métaphysique est un absolu, c'est-à-dire quelque chose qui peut être considéré indépendamment de toute relation à autre chose. Évidemment, cette existence au sens absolu est la seule existence *proprement dite*, car « existence au sens absolu » – tout comme « vérité absolue », etc. – est manifestement une expression pléonastique. Or, ce point de vue *ontique* n'est pas celui d'une métaphysique qui revêt la forme d'une théorie de la constitution. Du point de vue *constitutif*, il s'agit de faire l'ontologie *de* la conscience quotidienne ou *d'*une science particulière, voire de la conscience en général. Le « de » indique ici que l'existence, l'objectivité en général, est considérée au contraire comme corrélatrice à des actes dans lesquels elle se constitue. Par exemple on ne se demande plus s'il existe, absolument parlant, des nombres entiers, mais on affirme la nécessité de poser, en arithmétique, l'existence de nombres entiers, etc. Ce point de vue constitutif n'exclut évidemment pas purement et simplement le point de vue ontique. On peut continuer à poser des objets comme existant absolument parlant, par exemple justement des actes psychiques dans lesquels se constituent des existences au sens relatif-constitutif. De plus, il n'exclut pas non plus la possibilité d'évaluations portant sur les objets constitués et de discriminations entre thèses valables et thèses non valables, thèses rationnelles et thèses irrationnelles, etc.

Que devient, dans cette double perspective, le rasoir d'Occam ? Il est facile de voir, sur cette base, que le rasoir d'Occam est un principe qui s'applique à la métaphysique du point de vue ontique, mais qu'il perd toute validité quand on passe à la métaphysique du point de vue constitutif. L'exigence d'économie ontologique concerne les actes par lesquels nous posons des objets comme existant absolument, mais elle n'a plus aucun sens là où nous nous intéressons seulement à la manière dont des objets sont posés comme existant absolument. La portée du rasoir d'Occam connaît de ce fait une restriction importante qui est généralement négligée. Il arrive fréquemment qu'on passe d'un point de vue à l'autre sans y prendre garde, ce qui a pour effet que des thèses appartenant à l'ontologie ontique sont trompeusement étayées au moyen de thèses appartenant à l'ontologie constitutive. Par exemple on établit l'ontologie des sciences naturelles du point de vue

constitutif, puis on transforme cette ontologie constitutive en ontologie ontique en se prononçant, sans motif sérieux, en faveur du naturalisme ontologique.

Sur l'usage du rasoir d'Occam en métaphysique, je dirai donc ceci. D'une part, ce principe n'est pas conforme à la pratique scientifique ni même à l'attitude objectivante en général. Se rapporter au monde, c'est d'abord constituer de nouvelles objectivités. Dès lors, dans la mesure où elles se rapportent aux objectivités du point de vue de la constitution, les *catégories ontologiques* doivent plutôt satisfaire un idéal de sincérité descriptive qu'un idéal d'économie ontologique. Mais d'autre part, la critique de la connaissance permet précisément d'évaluer les constitutions d'objectivités à l'aune d'authentiques thèses d'existence, c'est-à-dire de positions par lesquelles des objets sont posés comme existant absolument parlant. Toutes les thèses d'existence ne se valent pas. Poser comme existant des anges et poser comme existant des quarks ou des fleurs dans le jardin, ce n'est manifestement pas la même chose et c'est justement des discriminations de ce genre qui doivent être effectuées dans la critique de la connaissance. L'essentiel est qu'une telle évaluation des thèses d'existence n'est possible que *du point de vue ontique*. C'est-à-dire qu'elle n'est possible qu'au moyen de valeurs qui ont une signification absolue. Il n'y aurait aucun sens à s'interroger sur l'existence d'un objet intentionnel posé comme existant, sur la vérité d'une proposition tenue pour vraie, etc., et en général sur la validité d'un jugement, si « existant » ne signifiait pas « existant absolument parlant », si « vrai » ne signifiait pas « vrai en soi », etc. Sans cela, nous habiterions un monde où les illusions seraient indistinctes des vérités, et il n'y aurait tout simplement aucune critique possible. En conséquence, il semblerait que le rasoir d'Occam recouvre par là une légitimité élargie, car son champ d'application s'étend ainsi, à certaines conditions, à la sphère constitutive elle-même.

2) J'adopte ici comme principe méthodologique celui qu'on appelle, depuis Husserl, le *principe des principes*. Ce principe est un principe qui concerne la fondation des jugements de connaissance. Par ce principe, nous énonçons une condition normative pour la scientificité ou la rationalité des jugements. Nous disons d'une part

que, pour être un jugement scientifiquement recevable, un jugement doit être fondé de manière suffisante, mais aussi, d'autre part, que l'expérience est le critère ultime pour la fondation des jugements. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, que chaque jugement devrait être vérifié actuellement par l'expérience sensible effective. Nous donnons ici à l'expérience la signification la plus large, sans nous prononcer encore sur la possibilité d'y faire entrer des intuitions simplement possibles, indirectes, catégoriales, etc. Cet élargissement considérable nous éloigne d'une interprétation empiriste *sensu stricto* du principe des principes. En revanche, rien ne s'oppose à ce que le principe des principes soit en général qualifié de principe empiriste, si ce dernier terme est compris au sens le plus large (non pas donc par exemple au sens où, chez Carnap, l'empirisme scientifique s'oppose à la métaphysique comme l'expérience sensible à l'« intuition pure » !).

Le principe des principes est susceptible de recevoir une *double interprétation*. J'ai développé ce point ailleurs et ne l'approfondirai pas ici. On peut résumer cette double interprétation de la manière suivante. D'abord, nous assumons ici que tout acte concret complet présente deux moments : sa *matière intentionnelle* et sa *qualité d'acte*, ou mode psychologique. La matière intentionnelle est l'être-dirigé-vers de l'acte, c'est-à-dire cette propriété d'après laquelle l'acte intentionne ceci et non cela, cette chaise et non cette table, etc. Elle est ce qui définit ou *détermine* un acte quant à son contenu intentionnel. La qualité d'acte, en revanche, est le mode sous lequel j'intentionne, considéré indépendamment de ce qui est intentionné. Par exemple la différence entre la perception d'une fleur et le souvenir de cette fleur est une différence qui ne tient pas à la matière intentionnelle, qui est identique des deux côtés, mais à la qualité d'acte. Ensuite, nous disons que l'exigence de fondation du principe des principes doit être comprise au double sens de la matière intentionnelle et de la qualité d'acte.

Ce principe des principes est-il applicable en métaphysique ? Un problème souligné par de nombreux auteurs est que la métaphysique ne peut manifestement pas s'appuyer sans plus sur l'« expérience immédiate ». En particulier, le *monde* lui-même qui doit être l'objet de la métaphysique est quelque chose dont on ne perçoit jamais

qu'une infime partie, etc. Mais cette difficulté est en réalité commune à toutes les sciences. Le physicien qui énonce une loi n'a pas l'expérience de tous les cas effectifs ou simplement possibles où cette loi se vérifie. Pourtant il parle aussi, en un certain sens, d'un nombre infini de faits simplement possibles qui sont déterminés par la loi. De même l'historien d'aujourd'hui parle du meurtre de César sans en avoir l'expérience directe. Il s'en remet avec plus ou moins de confiance au témoignage d'autres sujets qui en ont eu directement l'expérience, ou qui eux-mêmes rapportent le témoignage de quelqu'un qui en a eu directement l'expérience, etc. Avec ces saisies indirectes, nous sommes en présence d'actes qui n'ont plus rien à voir avec la perception directe de cet objet *hic et nunc* devant moi. Nous avons affaire à des actes qui sont plutôt des constructions.

Toutefois, ce caractère nécessairement constructif des sciences – et en réalité de toute connaissance discursive – ne signifie pas nécessairement que ces sciences ne s'édifient pas, en un sens plus large, sur des expériences, ni qu'elles seraient séparées de l'expérience immédiate par un fossé infranchissable. Cette question fondamentale relève de la théorie de la connaissance et je ne la développerai donc pas ici. Je dirai seulement ceci. Par la théorie de l'intuition catégoriale de Husserl, nous avons appris que la médiation et la constructivité symboliques – le fait que nous nous rapportons aux choses mêmes par l'intermédiaire d'*abstracta* – n'excluaient pas toute intuitivité. Le fait que la pensée scientifique et en général discursive se rapporte à des objectivités « d'ordre supérieur », à des objectivités qui ne sont pas constatées directement dans l'expérience mais qui s'édifient constructivement sur la base de l'expérience directe, ce fait ne signifie pas que la science devrait plus à la fiction qu'à la perception, et qu'elle ressemblerait davantage au mythe. Cela ne veut pas dire que la science serait un mythe qui « marche bien » pour prédire des faits. C'est vrai que, comme je l'ai dit, la pratique scientifique consiste le plus souvent à construire des objectivités. Mais on peut aussi considérer que cette construction est essentiellement différente de la construction fictionnante. Car il y a au moins une différence très significative. Précisément, le scientifique ne tient pas ses objets pour de purs produits de son esprit, mais il en *pose l'existence*. Imaginer un

centaure joueur de flûte et introduire dans son champ thématique des gluons ou des photons, ce n'est pas du tout la même chose. Sans doute, d'un côté comme de l'autre nous sommes en présence de genèses actives, d'actes de production. Mais le produit n'est manifestement pas le même de part et d'autre. Du point de vue *phénoménologique*, c'est-à-dire du point de vue des contenus qui apparaissent de manière purement immanente, le centaure et le photon apparaissent sous des modes très différents. Le premier apparaît comme un produit fictif, alors que le second apparaît comme quelque chose qui existe réellement. Ce qui est produit, dans le second cas, ce n'est pas du tout l'objet, mais c'est la *représentation* de l'objet. En revanche, l'objet photon est quelque chose qui existe hors de moi et qui peut par essence être *intuitionné*.

En conséquence, c'est à tort qu'on considérerait que le principe des principes est contredit par le fait que la pratique scientifique est généralement plus constructive que perceptive au sens strict du terme. Évidemment le principe des principes représenterait un empirisme radical absurde et intenable, non conforme à la pratique scientifique la plus élémentaire, s'il exigeait la confirmation effective de chaque jugement dans l'expérience sensible immédiate. Au contraire, l'« intuition » prescrite ici doit se comprendre au sens le plus large. Elle ne doit pas seulement se comprendre au sens de la perception sensible immédiate, mais aussi – pour peu qu'on se soit préalablement assuré de leur fondation dans la perception sensible immédiate – au sens des évidences indirectes et catégoriales. C'est précisément là une tâche centrale de la théorie de la constitution. Il s'agit, comme disait Carnap, d'indiquer le « chemin de la vérification » pour tous les jugements jusqu'aux plus abstraits, pour autant qu'ils élèvent une prétention à la connaissance. La question de savoir si la vérification intuitive est possible ou impossible *in facto* devient alors une question irrelevante. Seule importe ici la possibilité idéale – « en droit » – de la vérification.

3) Il faut encore mentionner un troisième point, qui concerne la nature même de la connaissance métaphysique. Il s'agit de voir plus précisément ce qu'on peut attendre d'une telle connaissance, et ce qu'elle est au contraire essentiellement incapable de nous donner.

Mon idée sur ce point est que la recherche métaphysique ne peut aboutir à des résultats satisfaisants que si on la soumet à des contraintes méthodiques particulièrement fortes. En l'occurrence, je crois possible de maintenir conjointement, en métaphysique, une double exigence *apriorique* et *descriptive*. Cette double exigence a l'avantage de prémunir la métaphysique contre la spéculation gratuite tout en maintenant une exigence de généralité qui est historiquement caractéristique de la métaphysique. Elle impose au métaphysicien cette double contrainte : énoncer des *lois* et néanmoins enraciner ses jugements dans l'*expérience*.

Cette double contrainte n'est contradictoire qu'en apparence. Elle est au fondement même de la phénoménologie de Husserl, qui a très bien montré, principalement dans ses *Idées I*, que la distinction entre les sciences descriptives et les sciences exactes ne devait nullement exclure la possibilité d'une science à la fois expérientielle et nomologique, procédant par « description pure » (voir D. Seron [2001]). La méthode de « variation eidétique » utilisée par Husserl est exemplaire d'une telle méthode de description nomologique, et elle doit selon moi être privilégiée dans la plupart des cas. Un autre excellent moyen de remplir ces deux conditions me semble la méthode de « généralisation descriptive » mise au point par Whitehead en métaphysique. Cette méthode a elle aussi l'avantage de maintenir une haute exigence de généralité tout en préservant la confrontation avec l'expérience. L'expérience joue toujours chez Whitehead le rôle d'un tribunal de dernière instance qui permet d'évaluer la validité d'un schème¹. Comme la méthode de description pure de Husserl, la généralisation descriptive permet de maintenir le caractère nomologique (apriorique) de la philosophie tout en la distinguant des sciences nomologiques « exactes » comme la mathématique. C'est pourquoi Whitehead insistait fortement sur la différence entre métaphysique et mathématique, selon lui superposable à la différence entre la généralisation descriptive et la déduction (A. N. Whitehead [1960] : p. 15-16).

¹ « La seule instance d'appel est l'intuition » (*the sole appeal is to intuition*) (A. N. Whitehead [1960] : p. 32) ; « Le test ultime est toujours l'expérience élargie, récurrente ; et plus le schème rationaliste est général, plus important est l'appel final (*the final appeal*) » (p. 25).

3. *Le paradoxe de l'analyse**

Un problème inhérent à toute théorie de la constitution est ce qu'il est convenu d'appeler le « paradoxe de l'analyse ». C'est là une expression relativement récente pour désigner un problème déjà ancien. D'après mes informations, le premier à parler expressément d'un « paradoxe de l'analyse » a été Langford en 1942, au sujet du concept d'analyse de Moore¹. C'est pourquoi le paradoxe de l'analyse est parfois appelé « paradoxe de Langford-Moore ». Par ailleurs, certains commentateurs attribuent à Frege la première formulation vraiment explicite du paradoxe de l'analyse. C'est intéressant parce que le passage qu'ils citent – ça se trouve dans la recension de la *Philosophie de l'arithmétique* – est en réalité un passage où Frege cite une objection de Husserl. Ce qui devrait nous faire penser que le véritable pionnier, sur cette question, est Husserl et non Frege. Mais je reviendrai sur ce point ultérieurement.

Le paradoxe de l'analyse a été un problème abondamment discuté dans le monde de la philosophie analytique, simplement parce qu'il représente une objection majeure contre un certain idéal qui a marqué profondément la philosophie analytique à ses débuts, à savoir l'idéal extensionaliste du *Tractatus*, de l'*Aufbau* et, dans une moindre mesure, de Russell. Mais le même problème est encore très discuté actuellement dans un contexte plus large et assez différent. Le paradoxe de l'analyse est un cas particulier de la question de la circularité explicative qui a suscité récemment d'importants débats notamment entre Lloyd Humberstone et Rosanna Keefe. Je vais rappeler très brièvement en quoi consiste ce paradoxe de l'analyse, puis je tâcherai de montrer en quel sens Husserl a fourni, en partie déjà dans ses *Recherches logiques* mais surtout dans des textes

* Ce paragraphe est le texte remanié d'une communication au colloque « Husserl et les mathématiques » organisé à l'Université du Luxembourg le 28 mai 2005.

¹ Voir C. H. Langford (1968) et la réponse de Moore dans le même recueil, Moore (1968), principalement § 11. On trouve une bonne introduction à ce problème dans A. Pap (1949) : p. 448-455. Cf. également D. Seron (2003a).

postérieurs comme *Logique formelle et logique transcendantale*, une solution originale et particulièrement intéressante du paradoxe de l'analyse.

Le paradoxe de l'analyse résulte de la conjonction apparemment contradictoire de deux thèses très générales. La première thèse est que l'analyse d'un concept doit être informative et explicative. Je n'approfondirai pas ces notions et elles sont d'ailleurs souvent utilisées en un sens assez vague. L'idée est d'abord que l'analyse conceptuelle doit nous apprendre quelque chose, qu'elle ne peut nous intéresser que dans la mesure où elle n'est pas essentiellement stérile comme le pensait Kant. Ensuite, il s'agit aussi de s'assurer que l'analyse a un pouvoir explicatif. C'est là un point qui a beaucoup préoccupé Carnap comme Husserl. Carnap quand il spécifiait, dans la préface à la 2^e édition de l'*Aufbau*, que les définitions constitutionnelles ne devaient pas exprimer des identités quelconques mais des identités dictées par des lois logiques ou par des lois de la nature. Husserl quand il distinguait, au § 16 de la VI^e *Recherche*, entre les identifications qui contribuent au progrès de la connaissance et celles qui n'y contribuent pas. Par exemple, remarquait Husserl, je peux citer un nombre infini d'expressions arithmétiques dont la valeur est égale à 2, mais toutes ces identifications ne sont pas explicatives comme l'identification de 2 à la collection de un et de un.

La seconde thèse est que l'analyse conceptuelle consiste à mettre en lumière des rapports d'identité ou d'équivalence. Analyser, c'est énoncer des définitions dans lesquelles une expression est unie à une autre expression par un rapport d'identification. Par exemple l'analyse montre que le concept de nombre « 2 » correspond à la collection de un et de un. On peut alors rendre compte de la constitution de 2 au moyen d'une définition constitutionnelle qui est en fait une équivalence, à savoir $2 = 1 + 1$. Mais c'est justement ici que se situe le paradoxe. Le paradoxe est qu'il semble que ces rapports d'équivalence ou d'identité ne puissent être ni informatifs, ni explicatifs. Il y va en effet de deux choses l'une. Soit l'*explicans* est identique à l'*explicandum*, soit l'*explicans* est différent de l'*explicandum*. Si 2 est différent de la somme $1 + 1$, alors l'équation $\langle 2 = 1 + 1 \rangle$ est tout simplement fautive. Inversement, si l'équation est vraie, alors 2 est

identique à $1 + 1$. Mais si 2 est identique à la somme $1 + 1$, alors on peut partout substituer l'expression « 2 » à l'expression « $1 + 1$ ». Par conséquent « $2 = 1 + 1$ » est aussi peu informatif et explicatif que « $2 = 2$ ».

Ce problème doit avoir joué un rôle prépondérant dans les grandes « théories de la constitution » de la première moitié du XX^e siècle – celles de Russell, de Carnap, de Meinong et de Husserl. L'idée même d'une théorie de la constitution repose sur la croyance selon laquelle tous les objets complexes de la science doivent être réductibles (en un sens plus ou moins fort, plus ou moins restrictif) à des objets absolument simples qui forment une « base ». Or ces relations de réductibilité constitutionnelle sont des rapports d'identité ou d'équivalence. Par exemple les définitions constitutionnelles de Carnap ne font pas autre chose. Un objet a est réductible à un complexe d'objets uvw , si et seulement si on peut écrire : $a = uvw$. La question est maintenant de savoir si la partie droite de l'équation dit quelque chose de plus que la partie gauche. Elle est donc de savoir si une théorie de la constitution peut en général être informative et explicative, et si oui, à quelles conditions.

Évidemment, quand on demande si la théorie de la constitution contribue vraiment à la connaissance, on voit surgir en même temps toute une série de questions sous-jacentes qui sont tout aussi importantes. Par exemple : les définitions constitutionnelles sont-elles seulement des règles pour l'usage de symboles, ou bien sont-elles au contraire d'authentiques connaissances ? La théorie de la constitution est-elle seulement une technologie, ou bien une authentique *théorie* ? etc. Ici il faudrait mettre en opposition par exemple l'*Aufbau* et les *Prolégomènes à la logique pure*. D'un côté, les définitions constitutionnelles de Carnap sont seulement des « définitions d'usage », c'est-à-dire des règles pratiques pour constituer des quasi-objets à partir des vécus propres. De l'autre, les lois logiques et phénoménologiques de Husserl sont primairement théoriques et leur application pratique est seulement secondaire.

Voilà donc, très sommairement, en quoi consiste le paradoxe de l'analyse. Voyons maintenant les solutions. Je fais abstraction ici des auteurs qui éludent simplement le problème en supprimant l'exigence

de synonymie (ou d'équivalence). Pour le reste, les solutions proposées pour régler ce problème se répartissent en deux grandes classes. Deux grandes classes de solutions qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre. Il y a d'abord ce que j'appellerais la solution kantienne, ensuite la solution bolzanienne.

a) *La solution kantienne* – qui est très largement la plus répandue à l'heure actuelle – consiste à postuler l'existence, dans l'analyse conceptuelle, d'une différence de nature *psychologique* entre l'*analysans* et l'*analysandum*. L'identification d'un objet *a* à un complexe d'objets *uvw* n'empêche pas que *a* et *uvw*, pour le dire dans les termes mêmes de Kant, correspondent à deux représentations différentes.

On voit bien comment le paradoxe de l'analyse peut être réglé sur cette base. Comme je l'ai expliqué au début, le paradoxe de l'analyse évidemment ne vient pas de l'identité de l'*analysans* et de l'*analysandum*, qui en soi n'a rien de paradoxal, mais il apparaît quand on exige que cette identité soit informative, qu'elle contribue à la connaissance. Or, la solution kantienne consiste à dire, justement, que ce sont là deux niveaux absolument hétérogènes. L'identité $a = uvw$ n'implique nullement l'identité : représentation de *a* = représentation de *uvw*, ou l'identité de « connaître *a* » et de « connaître *uvw* ». L'intersubstituabilité de *a* et de *uvw* n'implique nullement l'intersubstituabilité de « représentation de *a* » et de « représentation de *uvw* », ou l'intersubstituabilité de « connaître *a* » et de « connaître *uvw* ». Donc le paradoxe disparaît au sens où je peux très bien connaître *a* sans connaître *uvw*. De cette manière, on peut affirmer que l'*analysans* et l'*analysandum* sont simultanément identiques et différents, sans que cela soit pour autant paradoxal. Car l'identité entre l'*analysans* et l'*analysandum* n'est pas (ni même n'implique) l'identité entre la représentation de l'*analysans* et la représentation de l'*analysandum*. On impose ainsi une restriction à la règle de substitution des identiques : *a* et *uvw* sont substituables sauf dans les contextes psychologiques. Savoir que $a = uvw$, ce n'est pas la même chose que savoir que $a = a$.

L'enjeu de la discussion rappelle directement le vieux débat entre Kant et les cartésiens autour du caractère analytique ou synthétique de l'égalité arithmétique. Le jugement $\langle 7 + 5 = 12 \rangle$ est, pour Kant,

synthétique, au sens où il énonce une synthèse de deux représentations différentes qui correspondent néanmoins à une « *unité objective* ». Kant décelait ainsi une différence psychologique là où Descartes, dans la XII^e des *Regulæ*, expliquait au contraire l'identité $\langle 7 + 5 = 12 \rangle$ par le fait que les représentations « 7 » et « 5 » étaient contenues confusément dans la représentation « 12 »¹.

β) La seconde solution est celle que j'ai intitulée un peu artificiellement *la solution bolzanienne*. Ici, on s'accorde avec Kant pour dire que la différence entre l'*analysans* et l'*analysandum* n'est pas une différence de nature ontologique : « 2 » et « 1 + 1 » sont des expressions qui ont la même dénotation. Cependant, il s'agit maintenant d'affirmer que cette différence n'est pas non plus, du moins principalement, une différence psychologique. Cette différence est plutôt une différence *logique*. C'est-à-dire non pas une différence entre des objets, ni une différence entre des représentations, mais une différence purement sémantique, une différence entre des contenus de signification. Très sommairement, c'est la conception de Bolzano au § 96 de la *Wissenschaftslehre*. Pour reprendre l'exemple de Bolzano, « 2⁴ » et « 4² » sont des représentations différentes qui ont néanmoins, dit Bolzano, le même contenu et la même extension, c'est-à-dire qui sont néanmoins équivalentes et intersubstituables. Il faut donc distinguer entre l'identité de deux représentations et leur équivalence, etc.

Mutatis mutandis, cette position est aussi, emblématiquement, celle défendue par Frege. Sur ce point il faut distinguer deux périodes,

¹ Voir *Regulæ ad directionem ingenii*, AT X, p. 421 : « Si je dis que 4 et 3 font 7, cette liaison est nécessaire ; car nous ne nous représentons pas non plus distinctement le nombre 7 sans y enfermer plus ou moins confusément le nombre 3 et le nombre 4. » Et *Kritik der reinen Vernunft*, B 15 : « On devrait sans doute commencer par penser que la proposition $7 + 5 = 12$ est une proposition simplement analytique, qui suit du concept d'une somme de 7 et de 5 d'après le principe de non-contradiction. Seulement, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion des deux nombres en un seul, ce par quoi on ne pense pas du tout quel est ce nombre unique qui rassemble les deux nombres. Le concept de 12 n'est en aucune manière déjà pensé par le fait que je pense simplement cette réunion de 7 et de 5, et je peux fort bien analyser (*zergliedern*) aussi loin que je veux mon concept d'une telle somme possible, je n'y rencontrerai pourtant pas le nombre 12. »

la première s'achevant avec « Fonction et concept » (1891) et la seconde débutant avec « Sens et dénotation » (1892). D'après Frege dans « Fonction et concept », la différence entre « 2 » et « 1 + 1 » dans l'identité « $2 = 1 + 1$ » est une différence entre deux expressions qui ont néanmoins la même dénotation. Seulement, on l'a vu, c'est précisément ce type de conception (qui est celle de Moore dans sa réponse à Langford, mais qui est en gros aussi celle du premier Wittgenstein et du premier Carnap) qui engendre le paradoxe de l'analyse. Si, comme l'affirme Frege dans « Fonction et concept », la différence entre « 2 » et « 1 + 1 » est de même nature que la différence entre « violette odorante » et « *viola odorata* », autrement dit si le passage de l'*analysandum* à l'*analysans* est seulement une question de traduction, alors l'analyse conceptuelle est proprement tautologique, c'est-à-dire non informative et, à plus forte raison, non explicative. De là vient le problème que soulève Frege au tout début de « Sens et dénotation ». (Car ce passage atteste une évidente rétractation par rapport à l'extensionnalisme de la *Begriffsschrift*, où l'identité est définie exclusivement en termes de substituabilité.) La question que pose Frege en 1892 est exactement celle qui nous occupe, à savoir : une vérité de la forme « $a = b$ » contribue-t-elle à la connaissance, ou bien ne dit-elle rien de plus que la tautologie « $a = a$ » ? Vous connaissez la réponse de Frege. Les identités « $2 = 1 + 1$ » ou « l'étoile du matin = l'étoile du soir » ne sont pas de simples tautologies. Elles contribuent positivement à la connaissance, dans la mesure où ce qui est à gauche du signe d'identité n'a pas le même *sens* que ce qui est à droite. La dénotation est la même mais il subsiste une différence sémantique, ou, comme dit Frege, une différence « dans le mode de donation » (*in der Art des Gegebenseins*) de l'objet dénoté (cf. M. Beaney [1996], chap. V, T. D. Parsons [1981], et M. Dummett [1991]).

En un mot, cette seconde manière de résoudre le paradoxe de l'analyse consiste à faire coexister une *identité ontologique* (« 2 » et « 1 + 1 » ont la même dénotation) avec une *différence sémantique* (« 2 » et « 1 + 1 » n'ont pas le même sens). Elle fait donc appel à un niveau sémantique ou purement logique relativement autonome, là même où la première approche invoquait le niveau psychologique des

représentations. Soit dit en passant, c'est exactement de la même manière que les meinongiëns raisonnent quand ils mettent en avant le fait que la théorie de l'objet permet de résoudre le paradoxe de l'analyse (voir en particulier D. Jacquette [1996] : p. 265 svv.). Mais il faut remarquer que la même conjonction d'une identité ontologique et d'une disparité sémantique a également été défendue pour des motifs opposés. On conserve exclusivement la coextensivité et on rejette la synonymie simplement par méfiance envers les fantômes de la sphère intensionnelle. C'est ainsi que Goodman, dans *La structure de l'apparence*, considérait que la contrainte d'identité extensionnelle était pleinement suffisante pour les définitions constitutionnelles, et qu'elle n'entraînait aucune contrainte de synonymie (N. Goodman [1951] : p. 4). Cette condition était particulièrement restrictive chez Goodman, puisqu'elle signifiait purement et simplement que les définitions constitutionnelles se rapportaient à des extensions effectives et même pas à des possibilités *a priori*. Ainsi une définition constitutionnelle « $F(x) = G(x)$ » indiquerait simplement que F et G sont coextensifs, mais la possibilité que quelque chose soit F et ne soit pas G serait alors parfaitement irrelevante. Par exemple à supposer qu'en 1947 tous les habitants de Wilmington qui avaient les cheveux roux pesaient entre 175 et 180 livres, alors l'identité « x est un habitant de Wilmington en 1947 qui a les cheveux roux $\equiv x$ est un habitant de Wilmington en 1947 qui pèse entre 175 et 180 livres » est une définition constitutionnelle. On ne s'occupe absolument pas de la question de savoir si, absolument parlant, il aurait été possible qu'un habitant de Wilmington en 1947 ayant les cheveux roux ait pesé moins de 175 livres ou plus de 180 livres.

Le détour par Frege me conduit à Husserl. La phénoménologie de Husserl me paraît particulièrement originale et innovante sur ce problème, et d'ailleurs il n'est peut-être pas indifférent que ce nouvel accent sémantique apparaisse dans l'œuvre de Frege au moment de la parution de la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl. Car une bonne part des objections développées par Husserl dans sa *Philosophie de l'arithmétique* contre les *Grundlagen der Arithmetik* de Frege (1884) vont exactement dans le même sens. C'est le concept fregéen d'identité qui gêne Husserl – concept d'ailleurs d'autant plus

important en philosophie de l'arithmétique que, comme vous savez, Frege en a besoin pour définir le nombre lui-même. Husserl reproche à Frege de concevoir l'égalité arithmétique sans plus à la manière leibnizienne (voir *Philosophie der Arithmetik*, p. 104-105). Cette définition lui paraît mauvaise simplement parce qu'elle est strictement extensionnelle, indifférente aux différences intensionnelles (avec *s*). Au fond la critique de Husserl est très proche des premières pages de « Sens et dénotation » : d'un côté comme de l'autre, il s'agit de voir que « 2 » et « 1 + 1 » ne sont pas seulement des expressions de même dénotation, mais aussi des expressions de sens différents.

Frege a répondu aux critiques de Husserl en 1894, dans sa recension de la *Philosophie de l'arithmétique*. Or c'est justement dans ce contexte – dans la recension de la *Philosophie de l'arithmétique* là où Frege répond à Husserl sur ce point précis – que le paradoxe de l'analyse fait irruption. Comme je l'ai dit tout à l'heure, c'est à Frege que certains commentateurs attribuent la première formulation explicite du paradoxe de l'analyse. Mais dans le passage en question Frege rapporte en réalité une critique de Husserl. Je le cite : « Si les mots et les combinaisons de mots dénotent des représentations, alors, quand on est en présence de deux mots ou combinaisons de mots, il n'y a que deux solutions possibles : soit ils désignent la même représentation, soit ils désignent des représentations différentes. Dans le premier cas, les poser comme égaux au moyen d'une définition est quelque chose d'inutile, un “cercle manifeste” ; dans l'autre cas, une telle égalité est fausse. C'est là le genre d'objections que l'auteur m'adresse régulièrement. La définition n'est pas non plus à même d'analyser le sens (*den Sinn zu zerlegen*), car le sens analysé n'est justement plus le sens originel. Soit je pense déjà distinctement, dans le mot à expliquer, tout ce que je pense dans l'expression à définir, et dans ce cas nous avons le “cercle manifeste” ; soit l'expression définissante a un sens plus richement articulé, et dans ce cas ce que je pense dans l'expression définissante n'est plus la même chose que ce que je pense dans l'expression à expliquer : la définition est fausse. » (G. Frege [1990] : p. 183.)

On peut maintenant examiner comment Husserl s'y prend dans la VI^e *Recherche*. Et à cette fin on peut reprendre le même exemple « 2

= 1 + 1 », qui a l'avantage d'être simple. Husserl emprunte le point de vue phénoménologique. Ce sont les phénomènes qui l'intéressent, c'est-à-dire des actes psychiques avec leurs contenus réels et intentionnels. Il constate qu'on a ici deux représentations différentes, en l'occurrence deux représentations nominales (c'est-à-dire simples au sens relatif, comme dit Husserl), qui sont reliées entre elles par une synthèse d'identification. Cette synthèse d'identification correspond, du point de vue logique, à un rapport d'équivalence. Ce qui signifie simplement que « 2 » et « 1 + 1 » ont la même dénotation. Mais Husserl introduit une autre distinction, qui est capitale. Il affirme que « 2 » est une représentation *impropre*, symbolique, tandis que « 1 + 1 » est une représentation *propre*, intuitive. Autrement dit, la représentation « 1 + 1 » supporte par soi une intention remplissante ; la représentation « 2 » supporte par soi une intention simplement signitive. Cette double caractérisation en termes d'équivalence et en termes de remplissement est la clef de voûte sur laquelle repose toute la théorie de l'intuition catégoriale dans la VI^e *Recherche*. Quand j'affirme que 2 est égal à la somme de un et un, je pose qu'une représentation impropre a la même dénotation qu'une représentation propre. Les deux représentations sont donc intersubstituables et je peux désormais être assuré que les conditions de remplissement de « 2 » sont les mêmes que celles de « 1 + 1 ». De telles identités jouent donc un rôle fondamental dans la phénoménologie de Husserl, car elles sont précisément ce qui permet à une représentation symbolique de se remplir « indirectement », par le moyen d'une représentation intuitive. Il faut d'ailleurs remarquer que cette manière de voir était aussi au fondement de la *Philosophie de l'arithmétique*. Ce qui fait le lien entre les représentations propres de nombres, étudiées dans la première partie, et les représentations symboliques de nombres de la deuxième partie, c'est précisément la possibilité d'énoncer des égalités unissant le propre à l'impropre, par exemple « un et un » à « 2 ». Je cite Husserl : « Je fais encore remarquer que la représentation propre et une représentation symbolique qui lui appartient se trouvent dans un rapport d'équivalence logique. Deux concepts sont logiquement équivalents, si tout objet de l'un est aussi un objet de l'autre, et inversement. Ce qui a pour conséquence (...) que nous

pouvons substituer (*surrogieren*) des représentations symboliques aux représentations propres correspondantes. » (*Philosophie der Arithmetik*, p. 217.)

Alors, qu'est-ce qui est si original et fécond dans l'approche husserlienne ? Le caractère très particulier de la théorie husserlienne de la constitution vient à mon avis du fait qu'elle suppose une sorte de synthèse des deux solutions kantienne et bolzanienne du paradoxe de l'analyse. Très sommairement, Husserl nous dit en effet ceci. Quand on écrit « $2 = 1 + 1$ », on a deux actes différents, deux représentations différentes, qui entretiennent l'une avec l'autre un rapport d'équivalence logique. Mais Husserl ne s'arrête pas à cette interprétation, qui est en gros l'interprétation kantienne de l'égalité arithmétique comme une synthèse de représentations. En faisant du sens intentionnel une composante du vécu lui-même, Husserl se donnait les moyens de maintenir conjointement une double interprétation psychologique et sémantique de l'identité. Comme le remarquait autrefois Føllesdal de façon à mon avis tout à fait correcte, une particularité à la fois très remarquable et très problématique du noème husserlien est que plusieurs noèmes peuvent se rapporter à un unique objet. En d'autres termes, il peut exister une différence sémantique là où il y a identité ontologique. Cette sorte de « perspectivisme » sémantique (c'est en ces termes que Føllesdal décrit la pluralité des noèmes pour un même objet) est à mon avis assez caractéristique de la manière dont Husserl conçoit très généralement la constitution. La constitution d'objectivités fondées est un processus de *nominalisation*, et ce processus de nominalisation est aussi un processus d'*innovation sémantique*. Par exemple la collection de deux unités – qui est une représentation complexe, non pas nominale – peut être nominalisée, c'est-à-dire rapportée à une représentation nominale « 2 » qui est dès lors une représentation *symbolique*. Mais ce qui est remarquable ici, c'est que cette nouvelle représentation est dotée d'un *sens unitaire* qui est irréductiblement nouveau. « 2 » est sémantiquement (ou noématiquement) différent de « $1 + 1$ », quand même le « substrat ultime », comme dit Husserl, est à chaque fois identique et traverse toute la chaîne de remplissement. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne n'est pas un « empirisme », et c'est pourquoi elle résiste

assez bien, me semble-t-il, à ce paradoxe de l'analyse qui est inhérent aux théories empiristes de la constitution comme celle du premier Carnap.

LITTÉRATURE SUR LE PARADOXE DE L'ANALYSE : Ackerman D. F., « The Informativeness of Philosophical Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, VI, University of Minnesota Press, 1981, p. 313-20 ; Beaney M., *Frege: Making Sense*, London, Duckworth, 1996 ; Chisholm R. M. et Potter R. C., « The Paradox of Analysis : A Solution », in *Metaphilosophy*, 12 (1), p. 1-6, repris dans R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 ; Dummet M., « Frege and the paradox of analysis », in Id., *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 17-52 ; Frege G., « Rezension von : E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I* », dans *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1990, p. 179-192 ; Fumerton R. A., « The Paradox of Analysis », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (1983), p. 477-498 ; Humberstone I. L., « Two Types of Circularity », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 57/2 (1997), p. 249-280 ; Jacqueline D., *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, De Gruyter, 1996 ; Keefe R., « When Does Circularity Matter ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102/3, avril 2002, p. 253-270 ; King J. C., « What is a Philosophical Analysis? », in *Philosophical Studies*, 90/2 (1998), p. 155-179 ; Kuczynski J.-M., « A Solution to the Paradox of Analysis », in *Metaphilosophy*, 29/4 (1998), p. 313-330 ; Langford C. H., « The Notion of Analysis in Moore's Philosophy », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3^e éd., La Salle Ill., Open Court, 1968 (1^{re} éd. 1942, 2^e éd. 1952), p. 321-42 ; Moore G. E., « A Reply to my Critics », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, *op. cit.* ; O'Connor D. J., « Moore and the Paradox of Analysis », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 42 (1982), p. 211-221 ; Pap A., *Elements of Analytic Philosophy*, Macmillan, New York, 1949 ; Parsons T. D., « Frege's Hierarchies of Indirect Sense and the Paradox of Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, VI, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 37-57 ; Seron D., « Identification et tautologie : l'identité chez Husserl et Wittgenstein », dans *Revue philosophique de Louvain*, 4 (2003), p. 593-609 ; Varzi A. C., et Orilia F., « A Note on Analysis and Circular Definitions », in *Grazer philosophische Studien*, 54 (1998), p. 107-115.

4. *L'idéalisme phénoménologique*

Bien que l'usage du mot « idéalisme » ne soit pas fixé clairement, on peut néanmoins dégager quelques grandes lignes et se forger un premier concept utilisable pour la suite. Tel qu'on le définit usuellement, l'idéalisme est une certaine doctrine sur le monde extérieur. Il présente une thèse positive et une thèse négative. La thèse positive est celle de l'existence d'objets immanents, de mon existence, etc. Mais c'est la thèse négative qui est la thèse décisive de l'idéalisme. Cette thèse est une thèse ontologique sur l'existence d'objets hors de moi.

Une première forme d'idéalisme, que Kant appelait idéalisme dogmatique et qu'il attribuait à Berkeley, consiste à nier l'existence des objets externes. Une deuxième forme d'idéalisme est l'idéalisme problématique au sens de Kant. Ici on ne nie plus l'existence des objets externes, mais on la tient pour problématique. L'existence des objets externes est alors problématique, au sens où on ne peut la poser absolument, mais où on peut seulement affirmer la possibilité de leur existence et de leur inexistence. Kant se prononce en faveur de cette deuxième forme d'idéalisme. Celle-ci est d'ailleurs une conséquence directe de sa théorie sensualiste et causaliste de la perception. Le raisonnement est le suivant : la seule existence certaine à laquelle j'ai accès est celle des données internes ; les données internes sont causées par des objets externes ; de l'existence de l'effet, on ne peut inférer l'existence de la cause, c'est-à-dire que l'existence de la cause demeure problématique ; donc l'existence des objets externes est problématique.

On peut encore envisager une troisième forme d'idéalisme, qui d'ailleurs n'est pas sans rapport avec la deuxième. Cet idéalisme ne consiste plus à nier l'existence d'objets externes, mais à nier l'existence d'objets externes existant *indépendamment de moi*. Il est ainsi une prise de position sur l'existence d'objets *transcendants* en un sens plus strict. Il est important de remarquer que cette forme d'idéalisme s'accommode particulièrement bien avec l'idéalisme kantien tel qu'on l'a décrit. Cela apparaît clairement si on distingue, comme Brentano et surtout comme Husserl, les contenus réels des contenus intentionnels de la conscience. L'idéalisme kantien devient alors une

théorie partielle intégrée dans un idéalisme réel-intentionnel plus vaste. On préserve ici l'idéalisme problématique dans la mesure où on pose exclusivement l'existence absolument parlant de quelque chose de réellement immanent (le vécu en général). On ne pose l'existence d'aucun objet externe, mais on tient l'existence transcendante en général pour problématique. Seulement, on va plus loin que l'idéalisme problématique en posant l'existence de contenus intentionnels (en tant que moments) dans le réellement immanent, dans le vécu. Cette existence est alors une existence dépendante de l'existence « en soi » du réellement immanent.

Bref, on pose *exclusivement* l'existence d'objets immanents, mais cette immanence *doit être comprise en deux sens très différents*. En un premier temps, on pose l'existence *in absoluto* d'objets *réellement immanents* : les vécus et leurs parties réelles. Mais par là on pose aussi l'existence d'un certain nombre de moments abstraits. On est aussi amené à poser, en un second temps, l'existence d'« objets intentionnels » qui existent dépendamment dans le vécu. Ces moments intentionnels sont des objets *intentionnellement immanents*. Ce qui veut dire qu'ils sont bien, d'une certaine manière, « quelque chose », mais seulement au sens où il existe une *intentio* correspondante. Par exemple Pégase ne commence évidemment pas à exister du fait que j'en ai une phantasie. Justement la phantasie signifie que je pense à Pégase comme à quelque chose qui n'existe pas. En ce sens, quand je l'imagine, Pégase n'existe pas ni n'est posé comme existant. Néanmoins, l'idée est ici que Pégase est pourvu d'une certaine existence, à savoir seulement au sens où c'est la phantasie de Pégase, et rien d'autre, qui existe. Pégase est donc certes un « objet simplement intentionnel », c'est-à-dire non pas un étant mais une apparence, non pas un objet mais un « produit de l'esprit » purement phénoménal, une fiction. Cependant il doit bien y avoir dans « Pégase » quelque chose de réellement existant, si je peux énoncer des propositions *vraies* comme <Pégase est une fiction des poètes>, etc. Ce quelque-chose est par exemple le fait que j'imagine Pégase. Nous parlons ainsi *comme si* Pégase était un objet, tout en sachant qu'il n'en est rien. Par exemple, celui qui dit « Pégase est une fiction des poètes » évoque *in obliquo* le même état de choses que celui qui

dit (*in recto*) « les poètes imaginent Pégase », qui signifie : la phantasie des poètes a pour contenu intentionnel « Pégase », ou plus clairement encore : la phantasie des poètes a la propriété « de Pégase ». Sur cette base, on peut maintenant dire ceci. Le phénoménologue est idéaliste pour autant qu'il affirme simultanément l'existence du Je et l'inexistence d'un non-Je indépendant. Mais il n'est pas pour autant un idéaliste dogmatique. Le paradoxe est ici que cette thèse est tout à fait compatible avec la thèse de l'existence du monde extérieur telle qu'elle est partout présumée dans les sciences mondaines. C'est là une condition indispensable pour que la phénoménologie joue son rôle critique tout en s'intégrant harmonieusement dans l'édifice de la science. L'attitude idéaliste phénoménologique *doit* être pleinement compatible avec le « réalisme » scientifique, que celui-ci soit compris au sens très large d'une attitude positionnelle transcendante ou au sens plus strict (et plus correct) d'une attitude dans laquelle on pose l'existence d'objets réels. En réalité, le phénoménologue est un idéaliste problématique. Il met entre parenthèses la question de l'existence ou de l'inexistence transcendantes. S'il nie l'existence transcendante, c'est seulement au sens où il affirme le caractère ontologiquement dépendant des contenus « inclus intentionnellement » dans le vécu. Ainsi la signification phénoménologique de l'énoncé « il n'existe pas d'objets externes indépendants de moi » est que les contenus intentionnels n'existent pas réellement, mais seulement dépendamment, sur le mode de l'existence dans le vécu réel. L'existence d'objets externes *proprement dits*, en revanche, reste entièrement hors de portée.

Par le terme d'idéalisme, nous comprenons une position *ontologique*. L'idéalisme est une certaine attitude théorique consistant à effectuer certaines thèses d'existence (ou d'inexistence) au détriment d'autres thèses d'existence (ou d'inexistence). Cela vaut naturellement aussi pour l'idéalisme phénoménologique husserlien, qui se définit également comme une attitude thétique déterminée. À la base de l'idéalisme phénoménologique, on trouve l'idée que certaines thèses d'existence (ou d'inexistence) sont requises pour la réalisation de telle ou telle tâche, et que d'autres sont en revanche exclues. Le phénoménologue pose d'abord l'existence d'objets immanents. C'est

là en quelque sorte une condition pour que la phénoménologie elle-même soit une *théorie* des purs vécus. Car s'il n'existait aucun objet immanent, il n'y aurait pas non plus de vérités ni de connaissances purement immanentes, c'est-à-dire phénoménologiques. Déjà dans la mesure où, en qualité de phénoménologue, il élève une prétention à la vérité, le phénoménologue doit donc présupposer l'existence d'un objet purement immanent au moins.

La phénoménologie est une science des « phénomènes purs », c'est-à-dire que son champ objectif est strictement tout ce qui apparaît de manière purement immanente, « dans » la conscience. Tout ce qui est thématiqué en phénoménologie est purement immanent. Cette affirmation doit être comprise au sens fort. Non seulement tous les objets de phénoménologie sont purement immanents, mais aussi tous les objets purement immanents sont des objets phénoménologiques. C'est là un certain aspect de la réduction phénoménologique. Par la réduction phénoménologique, nous délimitons un domaine thématique par opposition à d'autres domaines. Nous assignons à une science déterminée, à savoir la phénoménologie, un type déterminé d'objets, à savoir les objets immanents, les purs vécus. Ainsi comprise comme étant la délimitation d'un domaine objectif, la réduction est manifestement déjà une opération « idéaliste », bien qu'elle soit insuffisante, à elle seule, pour constituer un idéalisme transcendantal.

Ce n'est là évidemment qu'un aspect du problème. Celui-ci comporte aussi un versant négatif. Le phénoménologue est également un idéaliste problématique, au sens où il ne pose l'existence d'aucun objet externe. Ce qui ne veut pas dire qu'il poserait, à l'instar de l'idéaliste dogmatique, l'inexistence de tout objet externe. Car ne pas poser comme existant et poser comme existant, ce sont là deux choses différentes. Le phénoménologue se refuse simplement à décider si la représentation mondaine est ou non « objective ». Il procède par l'époché phénoménologique, ou encore par *subjectivation*, c'est-à-dire qu'il laisse volontairement pendante la question de savoir si la représentation d'un objet externe correspond effectivement à un objet externe.

Mais est-ce tout ? Manifestement, la conjonction de la thèse de l'être immanent et de la mise entre parenthèses de l'être transcendant

n'est pas un outil suffisant pour élaborer une philosophie critique. Elle rend tout au plus possible l'élaboration d'une *psychologie pure*. On se donne comme champ thématique exclusif le domaine des vécus, c'est-à-dire le domaine des données réelles de l'auto-conscience purement immanente, tout en mettant hors circuit (par subjectivation) la question de savoir si quelque chose dans le monde correspond à ces vécus : par ce moyen, visiblement, on ne s'engage encore nullement dans la voie de la philosophie. On ne cherche encore nullement à élaborer une théorie de l'objet en général, une théorie du monde, mais on étudie une région particulière du monde, celle du psychique. Pourtant, certains estiment qu'une telle psychologie pure idéaliste remplit déjà toutes les conditions d'une philosophie transcendantale. Ce qui suppose que les lois de l'objectivité en général seraient identiques aux lois qui régissent les objets réellement immanents, ou du moins que celles-là pourraient être obtenues à partir de celles-ci sans qu'il soit nécessaire d'ajouter quelque chose. On peut appeler *psychologisme transcendantal* la croyance selon laquelle l'idéalisme problématique serait déjà un idéalisme transcendantal. Husserl – mais aussi de nombreux auteurs appartenant à d'autres traditions, cf. par exemple l'opposition du physicalisme et du phénoménalisme et la controverse Neurath-Carnap – a montré de manière définitive qu'un tel psychologisme résultait d'une erreur principielle, à savoir d'une confusion entre le contenu réel et le contenu intentionnel du vécu. Les propriétés (par exemple logiques ou mathématiques) d'un objet ne peuvent en aucun cas être réduites sans plus à des propriétés de la représentation de cet objet.

Si la phénoménologie doit avoir une authentique signification philosophique, alors elle ne peut se limiter à ce premier idéalisme phénoménologique, qu'on pourrait appeler *idéalisme problématique phénoménologique*. Celui-ci demande à être complété dans le sens d'un *idéalisme transcendantal phénoménologique*. C'est seulement à cette condition que le phénoménologue, d'abord rejeté hors du monde par la pratique réductive, confiné dans la sphère close du purement psychique, peut espérer apporter une contribution positive à la théorie du monde en général.

Pourtant, il faut rappeler que l'idéalisme transcendantal phénoménologique de Husserl, du moins en principe, n'est pas un idéalisme métaphysique proprement dit. L'idéalisme phénoménologique n'est pas une doctrine métaphysique au sens usuel d'une doctrine sur les objets et sur le monde en général. C'est vrai qu'il n'est pas non plus une théorie purement sémantique, non ontologique. Il y a bien une théorie ontologique à la base de l'idéalisme husserlien, à savoir le « je suis » purement phénoménologique et la dépendance ontologique du sens intentionnel. Mais cette théorie, précisément, ne concerne que les objets psychiques, les vécus. Un tel idéalisme n'affirme pas que tous les objets sont immanents à la conscience, ni que leur être est relatif à l'être de la conscience. La relativité ontologique du monde est seulement celle de la sphère phénoménale. Ce qui est phénoménologiquement immanent à la conscience, ce dont l'être est relatif à l'être de la conscience, c'est seulement le *sens intentionnel*. Évidemment, la réduction phénoménologique elle-même impose la neutralité métaphysique et neutralise par avance tout idéalisme métaphysique. La réduction débouche sur un idéalisme phénoménologique ou gnoséologique en même temps qu'elle nous écarte définitivement de l'idéalisme métaphysique. Tous les objets thématiques en phénoménologie sont des objets immanents ; le phénoménologue n'est pas autorisé à prendre position sur l'être des objets transcendants, à le tenir pour dépendant de l'être de la conscience, etc.

Le programme phénoménologique semble ainsi exclure par avance toute possibilité d'un idéalisme métaphysique. Mais est-ce si sûr ? La phénoménologie transcendantale de Husserl a souvent été interprétée au sens d'un idéalisme métaphysique. À y regarder de plus près, celui-ci est même le principal motif pour lequel la phénoménologie husserlienne a fait l'objet d'un rejet quasi unanime. L'objection est ancienne. Telle qu'elle est encore parfois défendue aujourd'hui, l'idée d'un idéalisme métaphysique chez Husserl est issue principalement des disciples de Munich et Göttingen et en particulier de Roman Ingarden (R. Ingarden [1929] et R. Ingarden [1971]). Ce dernier trouvait son argument central dans la thèse constamment défendue par Husserl selon laquelle le concept

d'existence doit être compris prioritairement à partir du concept de perception. Cette idée est relativement triviale et elle ne semble exiger aucune justification particulière. Contre la théorie kantienne de la chose en soi, Husserl affirmait qu'il appartient à l'essence de l'objet en général de pouvoir être le corrélat d'une évidence donatrice. Ce qui évidemment ne veut pas dire que tout objet est perçu, ni même que tout objet est tel que je peux *in facto* le percevoir. L'impossibilité factuelle de voir le centre du soleil n'empêche pas que le centre du soleil est un objet, quelque chose que je peux voir au sens d'une possibilité idéale. Au sens de Husserl, « chose en soi » signifie : objet qu'il est *a priori* impossible de percevoir. Une telle chose en soi est donc un non-sens. Tout objet est essentiellement exhibable intuitivement, etc. Ainsi l'effectivité (*Wirklichkeit*) – le caractère de ce qui existe maintenant effectivement – est le mode ontologique qui correspond à la perception tout comme l'être-passé correspond au souvenir, la possibilité à la supputation, etc.

Cette idée d'une corrélation entre un mode ontologique, l'existence effective, et un mode doxique, la donation évidente, doit manifestement être comprise de façon purement phénoménologique. On veut simplement dire par là que, quand je vois, entends, touche, etc., un arbre au fond du jardin, je le vois comme existant là maintenant, et inversement que, si l'arbre est pour moi existant là maintenant, c'est au sens où je peux le voir, l'entendre, le toucher, etc. La question de savoir si l'arbre existe vraiment là maintenant est alors une question irrelevante. On veut simplement dire par là que des modes d'apparition de l'*intentum* peuvent être mis en corrélation avec des modes de l'*intentio*, et que le mode noématique correspondant à « existant » est le mode de la perception, par opposition aux actes de souvenir dans lesquels des objets apparaissent comme passés, aux actes de supputation dans lesquels des objets apparaissent comme possibles, etc. Mais Ingarden et un certain nombre de commentateurs sont allés plus loin, voyant dans cette conception une thèse très forte constitutive d'un authentique idéalisme métaphysique.

C'est aussi ce qui a récemment amené Jean-François Lavigne à avancer considérablement la date d'apparition de l'idéalisme husserlien, diagnostiquant d'ailleurs un idéalisme non seulement

gnoséologique, mais ontologique. Ainsi, commentant un inédit de 1903 : « La théorie husserlienne de la connaissance en 1903 est donc indéniablement un idéalisme de la subjectivité. Cette position ontologique et gnoséologique s'exprime à plein dans la formule : "Un être qui, par principe, ne serait pour ainsi dire pas perceptible, est un non-sens." » (J.-F. Lavigne [2005] : p. 344.) Pourtant, il est difficile de voir ce qui pousse Lavigne à identifier cette dernière thèse à une « négation idéaliste d'un être absolument transcendant à la conscience » (J.-F. Lavigne [2005] : p. 344). « Être-perceptible » et « être-perçu » seraient donc synonymes de « ne pas être transcendant » ? Affirmer que quelque chose est perceptible, cela voudrait dire : affirmer que c'est immanent à la conscience ? Tout objet perçu deviendrait nécessairement, du fait d'être perçu, un objet non transcendant, un objet immanent à la conscience ? Pourquoi cette perception au sens de Husserl ne pourrait-elle pas justement être la perception *d'objets transcendants* ? Par exemple il suffirait d'affirmer que je perçois l'arbre dans le jardin pour que j'opère une « négation idéaliste » de sa transcendance par rapport à ma conscience ? Il est facile de voir qu'en réalité, l'équation « x existe = il est *a priori* possible que x soit perçu » n'a absolument rien d'idéaliste. Cette équation de l'existant et du perceptible ne contredit pas du tout (ni d'ailleurs n'implique) l'idée qu'il existe hors de moi des objets dont l'existence est indépendante de la mienne, c'est-à-dire transcendants absolument parlant. Elle n'implique rien de plus que ceci : tous les objets transcendants absolument parlant doivent être perceptibles. On peut donc être assuré qu'elle n'a rien à voir avec l'idéalisme phénoménologique de Husserl ni avec l'idéalisme en général. À mon sens, elle pourrait tout au plus être qualifiée de thèse empiriste en un sens assez large.

L'argumentation d'Ingarden repose sur une inférence fautive. Tel qu'il l'interprète, le raisonnement de Husserl se présenterait sous la forme d'un syllogisme dont la majeure serait l'équation de l'existence et de l'être-intuitionnable. Husserl raisonnerait ainsi : α) tout objet est intuitionnable, β) or tout ce qui est intuitionnable est ontologiquement relatif, γ) donc tout objet est ontologiquement relatif. Nous avons ici une conception manifestement métaphysique et idéaliste de

l'objectivité en général. Seulement, cette interprétation suscite immédiatement une objection d'ensemble. En effet la thèse idéaliste de Husserl n'affirme pas la relativité ontologique de tout objet en général, c'est-à-dire du constitué comme du constituant, mais seulement celle du transcendant par rapport à l'immanent, du constitué par rapport au constituant. Or c'est là une différence importante. Car il n'y a en réalité aucune raison de penser que l'équation « être un objet = être intuitionnable » ne vaudrait pas pour les objets immanents. C'est là un *credo* inaliénable au fondement même de la phénoménologie husserlienne : le pur vécu se donne lui-même perceptivement. Par conséquent « *x* est intuitionnable » ne peut pas impliquer « *x* est ontologiquement relatif ». Il existe des objets qui, en toute certitude, sont intuitionnables sans être ontologiquement relatifs – à savoir les purs vécus eux-mêmes. C'est pourquoi l'objection d'Ingarden est rendue caduque, selon moi, par le fait qu'elle repose sur une confusion entre transcendance et intentionnalité qui rappelle plutôt Heidegger ou le néokantisme, mais qui est étrangère à Husserl.

Toutefois, cela étant, l'équation husserlienne de l'objet et de l'intuitionnable ne reste-t-elle pas une thèse métaphysique ? Après tout Husserl n'énonce-t-il pas une condition pour l'objectivité en général ? Ne dit-il pas que tout objet possède, du fait d'être objet, un certain caractère qui est l'intuitionnabilité ? Assurément, mais alors cette thèse n'est pas du tout idéaliste. Elle ne dit pas : il n'y a pas d'objet sans conscience intuitionnant l'objet, c'est-à-dire : l'inexistence des consciences impliquerait l'inexistence des objets. Ce qui serait en effet un principe idéaliste absurde. Mais elle dit plutôt que l'existence d'objets implique la possibilité *idealiter* de les percevoir. L'existence de l'objet ne présuppose donc pas l'existence de la conscience, mais seulement la possibilité idéale d'une conscience l'intuitionnant. Il pourrait ainsi n'exister aucune conscience, sans que cela implique l'inexistence des objets.

Jocelyn Benoist a suscité récemment un revirement prometteur dans les débats autour de l'idéalisme phénoménologique de Husserl. Cet auteur commence par remarquer qu'il est en général insuffisant, pour justifier l'idéalisme de Husserl, de rappeler qu'il n'est pas un idéalisme au sens ontologique. Selon lui, les vraies difficultés com-

mencent justement là où on passe de l'« idéalisme de l'être » à l'« idéalisme du sens » : « Quand on a dit cela, généralement, on croit avoir réglé le problème et lavé la phénoménologie husserlienne du soupçon qui pesait sur elle. Il me semble pourtant que c'est exactement là que les difficultés commencent. Car cet idéalisme du sens n'est-il pas, dans son genre, tout aussi contestable que l'idéalisme de l'être, et ne constitue-t-il pas le vrai problème ? Du reste, ce serait une hypothèse personnelle que je tenterai, tout idéalisme, au fond, n'est-il pas d'abord et essentiellement idéalisme du sens ? Il se pourrait que même le fameux idéalisme de l'être (dont tout le monde passe son temps à se défendre, et que, à l'examen, personne ne soutient, du moins exactement) ne soit jamais qu'une façon exagérée et impropre d'articuler cette même thèse plus difficile à réfuter qu'il y aurait au fond de tout idéalisme : celle, précisément, de l'idéalité du sens. » (J. Benoist [2005], p. 270-271).

Voyons maintenant la définition de l'idéalisme que propose Benoist. Il semble qu'on puisse désormais laisser de côté l'« idéalisme de l'être ». L'idéalisme au sens prégnant, c'est cet « idéalisme du sens » dont Benoist nous dit qu'il est le seul idéalisme qu'on ait jamais défendu véritablement et qui mérite d'être réfuté. Benoist définit l'idéalisme comme étant « l'erreur qui consiste à autonomiser le sens par rapport à l'être et à le faire précéder/déterminer l'être », et au contraire le réalisme comme étant « la posture philosophique qui consiste à privilégier l'être sur le sens et à considérer que le premier détermine le second, qui n'a jamais une autonomie complète par rapport à lui » (J. Benoist [2005] : p. 271).

Tous ces points appellent plusieurs remarques d'ensemble. Pour commencer, on trouverait aisément de nombreux textes où Husserl professe expressément un tel « idéalisme du sens ». C'est le cas déjà des *Recherches logiques*, où Husserl affirme par exemple : « Tout d'abord il y a l'intention de signification, et elle est donnée pour elle-même ; ce n'est qu'ensuite que vient s'ajouter l'intuition correspondante. » (*Logische Untersuchungen* VI, p. 33.) Pourtant, il est moins facile de voir pourquoi une telle conception devrait être « idéaliste ». La distinction entre « idéalisme de l'être » et « idéalisme du sens » ne va pas de soi. Elle est assez ambiguë parce que

l'idéalisme husserlien repose justement sur une certaine thèse sur l'*être du sens*. À la base de l'idéalisme husserlien, on trouve l'idée que le sens intentionnel est seulement un moment abstrait du vécu, qu'il est ontologiquement relatif à l'acte psychique correspondant (ou à la subjectivité constituante). Le sens intentionnel est *idéal*, pour autant que son existence est dépendante de l'existence de la subjectivité constituante. En termes Brentaniens, l'idéalisme intentionnel de Husserl signifie que l'existence du phénomène physique est toujours dépendante de celle du phénomène psychique correspondant. De ce point de vue, l'idéalisme transcendantal de Husserl se tient justement à l'opposé de toute tentative visant à « autonomiser le sens ». La conception bolzaniennne défendue dans les *Prolegomènes à la logique pure* ne doit pas induire en erreur. Cette conception est défendue par Husserl dans un cadre purement logique et non phénoménologique. C'est pourquoi la thèse d'une existence « en soi » d'un monde de significations, donc de l'autonomie absolue des significations par rapport aux expressions et aux actes psychiques correspondants, est exactement antinomique du projet de logique transcendantale dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Cette opposition ne marque certainement pas une rétractation, mais plutôt le passage d'un point de vue à un autre, à savoir de la logique pure à la phénoménologie de la logique. Le monde existant « en soi » des sciences mondaines (y compris la logique pure) devient, du point de vue de la phénoménologie transcendantale, un monde noématique qui existe seulement *pour moi*, c'est-à-dire relativement à la subjectivité constituante. Dans cette optique, l'idéalité du sens signifie désormais la dépendance du sens relativement à l'être !

Il y a pourtant quelque chose de profondément juste dans le diagnostic de Benoist. D'abord parce qu'il nous met en garde contre un certain idéalisme qui consisterait, en somme, à croire que les structures logiques nous montrent les structures du monde, ou que les structures du monde peuvent être dérivées des structures logiques, etc. Sur ce point les rectifications réalistes des métaphysiciens actuels ont eu un effet salutaire. Les formes logiques qui structurent la sphère des significations ne sont utilisables qu'à certaines conditions et de façon limitée en vue d'une ontologie *au sens propre*. Ensuite la

phénoménologie de Husserl ne peut être une ontologie, on l'a vu, qu'*en un sens impropre*, à savoir au sens où l'existence est une propriété du sens intentionnel (un certain caractère thétique affectant le contenu intentionnel) et où le matériau d'une telle ontologie phénoménologique est donc exclusivement sémantique. Une ontologie est critique et phénoménologique, pour autant que l'existence est toujours comprise au sens impropre d'un être-posé-comme-existant. La phénoménologie husserlienne peut être qualifiée d'*idéaliste* dans ce sens. On lui opposerait alors les conceptions *réalistes* du genre de celle d'Armstrong, pour qui le réalisme signifie justement un refus de partir, en métaphysique, de considérations sémantiques.

Mais y a-t-il vraiment, ici, un antagonisme ? On peut en douter. En réalité, rien n'empêche d'être réaliste dans la pratique scientifique courante, y compris en logique et en métaphysique proprement dite, tout en adoptant la position idéaliste en critique de la connaissance. C'est au fond l'attitude générale à laquelle s'est toujours tenu Husserl après le tournant transcendantal. La réduction phénoménologique a ceci de particulier qu'elle est principiellement *compatible* avec toutes les thèses d'existence qui sont requises dans la pratique scientifique courante. C'est là toute la différence entre la thèse de l'inexistence du monde transcendant et la « mise hors circuit » de toute thèse d'existence ou d'inexistence du monde transcendant. Cette situation rend particulièrement difficile toute tentative visant à contrer, mais aussi à étayer des objections comme celles de Benoist. On ne peut rien faire d'autre que rappeler, une fois encore, les exigences propres de la philosophie *critique*.

L'opposition du réalisme et de l'idéalisme est souvent obscurcie par un manque de précision terminologique. Si suivant l'usage husserlien – qui me paraît de loin préférable, ne serait-ce que parce qu'il ne prête pas à confusion – on entend par réalisme l'attitude consistant à poser l'existence d'objets réels, situés dans l'espace et dans le temps, alors l'idéalisme phénoménologique de Husserl se définit par opposition au réalisme. Mais on a tort d'opposer l'idéalisme phénoménologique au « réalisme », si ce dernier terme est compris au sens aujourd'hui courant d'une attitude consistant à assumer l'existence d'objets idéaux (et donc irréels). En fait, le

« réalisme » au sens usuel est parfaitement compatible avec l'idéalisme phénoménologique. Un philosophe est dit (au sens usuel) réaliste, s'il assume l'existence d'objets généraux comme des nombres, des essences, des significations, des propositions, etc., tandis que le phénoménologue est idéaliste au sens où il assume exclusivement des existences purement immanentes, psychiques. Or rien n'indique que la distinction individuel-général serait superposable à la distinction immanent-transcendant. Rien n'empêche par exemple de poser l'existence d'*essences immanentes* et donc d'adhérer à une position qui serait simultanément phénoménologico-idéaliste et réaliste. C'est là la position de Husserl et celle défendue ici.

5. Catégories

On a vu que l'élaboration d'une doctrine systématique des catégories, d'une « systématique métaphysique » au sens de Simons, est une étape essentielle de la recherche en métaphysique. Cela reste vrai même si, en mettant en avant l'idée d'une métaphysique constitutive, on suppose qu'une telle systématique métaphysique n'est pas pour autant toute la métaphysique. Par ailleurs, le travail de catégorisation métaphysique peut être accompli par de multiples voies et de nombreuses manières différentes. On obtient par exemple des résultats très différents, selon qu'on recherche des catégories « formelles » ou des catégories « matérielles ».

Il est important de remarquer que la problématique des catégories revêt aujourd'hui une signification originale. Le débat actuel sur les catégories métaphysiques est en règle générale un débat sur les universaux, s'inscrivant dans le contexte plus général de la controverse nominalisme-réalisme. En particulier la question est de savoir si les universaux existent et, si oui, s'ils existent de façon indépendante. Dans cette perspective, on prend généralement pour point de départ une table de quatre catégories : *substrat individuel*, *espèce*, *trope* (ou *mode*), *propriété*. Ce schéma quadricatégoriel est habituellement attribué au traité des *Catégories* d'Aristote, chapitre 2. Il est employé hypothétiquement ou « par provision », puisque les décisions

ontologiques ultérieures peuvent naturellement modifier cette façon de voir. Il s'agit simplement de passer en revue ces quatre catégories pour voir lesquelles on veut conserver ou rejeter. Les thèses qui déterminent ces choix sont alors des positions ontologiques bien différenciées. Tels qu'on les définit usuellement, un trope est une occurrence individuelle d'une propriété, et le substrat individuel une occurrence d'une espèce. Les catégories de la propriété et de l'espèce concernent donc les universaux ou, comme je préfère dire, les objets généraux. Les catégories du trope et de la substance individuelle, en revanche, concernent les particuliers, dans notre terminologie les objets individuels. Il est possible d'établir une typologie générale des positions métaphysiques, en déterminant quelles catégories y sont retenues ou rejetées.

Il y a plusieurs manières possibles de classer les positions métaphysiques. Un moyen est de déterminer comment une doctrine philosophique donnée répond à la question : qu'est-ce qui, en général, existe ? On dispose alors de critères distinctifs assez significatifs. Par exemple une ontologie peut être monocatégorielle ou polycatégorielle, cette distinction ne coïncidant pas forcément avec celle du monisme et du pluralisme ontologique. Le même point de vue permet aussi de préciser la distinction cardinale entre nominalisme et réalisme. On peut appeler, au sens très large, *nominalisme* la position ontologique selon laquelle tout ce qui existe est particulier – c'est-à-dire, dans la terminologie adoptée ici, individuel. On distingue alors plusieurs formes monocatégorielles et dicatégorielles de nominalisme : nominalisme réiste (Brentano) selon lequel tout ce qui existe est substance individuelle, théories des tropes. Certaines théories des tropes admettent deux catégories d'individualités, les substrats individuels et leurs tropes (ou modes). D'autres, les théories des faisceaux (*bundle theories*), admettent exclusivement la catégorie des tropes. Par opposition au nominalisme, on appelle généralement *réalisme* la position selon laquelle il existe des universaux, des objets généraux¹.

¹ Je suis ici l'usage courant. En fait, le terme de réalisme est particulièrement inapproprié, puisque le choix du « réalisme » est justement indifférent à la question de l'existence réelle. Rigoureusement parlant, le réalisme platonicien devrait être qualifié d'idéalisme.

Le réalisme présente également différentes variétés monocatégorielles et polycatégorielles, mais aussi « platonicienne » ou « aristotélienne » selon que les universaux sont considérés comme ontologiquement indépendants ou comme dépendants des particuliers. Le réalisme platonicien opte pour la première possibilité et conçoit les universaux comme des espèces existant en soi, indépendantes, tandis que l'aristotélien les conçoit comme des propriétés dépendantes. Le choix entre ces deux formes de réalisme n'impose pas nécessairement une décision ontologique déterminée s'agissant des particuliers, hormis dans la mesure où le réaliste aristotélien est contraint d'admettre l'existence d'objets individuels (normalement de substrats ou d'états de choses) dont les objets généraux sont dépendants. Ainsi on peut théoriquement envisager un réalisme substantialiste, ou un réalisme tropique dont les uniques catégories seraient l'universel spécifique ou propriété ainsi que le trope, etc. Enfin il faut encore mentionner certains auteurs qui, comme Jonathan Lowe, retiennent les quatre catégories individuelles et générales : espèces, propriétés, substrats individuels, tropes.

La question de savoir quelles catégories retenir ici dépasse largement les ambitions de la présente contribution, qui se veut introductive. La position qui est ici assumée implicitement est le réalisme aristotélien. Celui-ci est pleinement compatible avec la réduction phénoménologique et donc aussi avec l'*idéalisme* phénoménologique (voir § 4), qui prescrit seulement que les objets (individuels ou généraux) dont on assume l'existence soient immanents. Très généralement, il me semble pour l'instant suffisant de retenir seulement deux catégories. Souvent on en énumère davantage parce qu'on ne tient pas compte des relations d'identification caractéristiques des objets généraux, ou plutôt parce qu'on les dissimule en hâte sous le terme mystérieux d'« instanciation ». On distingue ainsi entre les tropes, les propriétés et les espèces, en disant que les propriétés s'instancient dans des tropes, que les espèces s'instancient dans des substrats individuels. Je ne dis pas que ces notions ne sont pas pertinentes ontologiquement. Mais tout le problème est justement que les tropes ne sont pas *autre chose* que les propriétés correspondantes, et que les espèces doivent être (dans un

sens ou dans un autre, peu importe ici) totalement *identiques* à leurs occurrences *in concreto*. Mais si deux objets se révèlent totalement identiques, alors ils ne peuvent être des occurrences de types ontologiques différents. En effet, deux objets sont dits totalement identiques quand ils sont en réalité un même et unique objet. Or on suppose qu'un même et unique objet ne peut appartenir à deux catégories différentes. Le cas des identifications partielles à l'œuvre dans les processus d'abstraction – par exemple entre une propriété et son substrat – est évidemment très différent.

Une autre distinction jouant un rôle décisif en métaphysique est celle entre les « factualistes » et les « chosistes » (*thingists*). L'atomisme logique n'est qu'une forme, assez extrême, de factualisme. Sa thèse est que, de même que l'analyse logique doit déboucher ultimement sur des propositions atomiques de la forme $\langle a \text{ est } F \rangle$, de même la réalité se compose ultimement de faits atomiques (ou, comme on dit aussi en un sens identique, d'états de choses atomiques) de la forme $/a \text{ est } F/$. « Ultime » doit se comprendre au sens des rapports de dépendance caractéristiques des relations de constitution. Le mot désigne ici ce qui, n'étant plus fondé dans autre chose, est donc indépendant absolument parlant. Par exemple le nombre 2 cesse d'exister si je lui enlève une unité, ce qui signifie que la collection $1 + 1$ est un tout fondé dans les deux unités colligées. Pour l'atomiste logique, les faits atomiques sont ultimes en ce sens. Mais ces caractérisations révèlent aussi, plus généralement, un principe essentiel du factualisme. Ce principe est que les substrats et leurs propriétés ne peuvent exister indépendamment des faits dont ils font partie, mais qu'ils sont des *moments abstraits* de ces faits. Dans la mesure où il affirme la dépendance des universaux et des particuliers, le factualisme va donc toujours de pair d'une part avec un anti-platonisme, d'autre part avec un anti-substantialisme. Pour cette raison, le réalisme d'Armstrong est certes « aristotélicien » s'agissant de la dépendance ontologique des universaux, mais il ne l'est plus du tout en ce qui concerne l'indépendance ontologique des substances individuelles, qu'Aristote maintient.

L'idée sous-jacente au factualisme est généralement que l'être doit être expliqué en corrélation stricte avec la vérité. Ainsi il n'est

pas étonnant que cette idée, qui est un avatar de la théorie de la vérité-correspondance, ait trouvé un appui puissant dans la théorie des vérifacteurs. Comme les significations les plus petites susceptibles de recevoir le prédicat « vrai » sont les propositions atomiques, les objets les plus petits susceptibles de recevoir le prédicat « existant » doivent être des états de choses atomiques. Les substances, les propriétés, etc., sont donc dites exister en un sens second, à savoir au sens où leur existence est seulement, pour ainsi dire, un reflet de l'existence d'états de choses.

Il sera encore beaucoup question de cette théorie des vérifacteurs dans la suite. On en attribue généralement la paternité à Russell et à Wittgenstein. Certains la font également remonter à Husserl, qui qualifie l'état de choses, au § 39 de la sixième *Recherche logique*, de *wahrmachend* (voir K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 288). La théorie des vérifacteurs et son application à des problèmes ontologiques ouvre de vastes et fécondes perspectives pour la métaphysique d'aujourd'hui, et en particulier pour la métaphysique factualiste. De manière générale, la position factualiste est néanmoins assez aporétique. Pour des motifs importants qui seront examinés plus loin, on adoptera plutôt ici une position de type « chosiste ».

6. La définition de la vérité et l'idée d'une théorie de la constitution

Le concept qui nous ouvre les portes de la métaphysique en général est naturellement le concept d'être. Cela doit valoir aussi de la métaphysique comprise au sens d'une théorie de la constitution. Par la théorie de la constitution, nous nous intéressons à la manière dont des sens objectifs se constituent à même un donné, mais aussi aux différentes activités thétiques par lesquelles des objets se constituent en tant qu'objets, c'est-à-dire avec l'indice de l'existence. Ces recherches nous mènent loin au-delà de l'existence effective et des positions d'existence au sens strict. Elles concernent finalement toute vie intentionnelle, si nous acceptons la double thèse de Husserl suivant laquelle tout acte intentionnel est pourvu d'une modalité doxique, et suivant laquelle toutes les modalités doxiques résultent de

modifications de la modalité primitive : *existence effective*. La possibilité ou l'être-passé, par exemple, sont justement des modalités *d'être*, et le non-être lui-même apparaît, pour ainsi dire, quand on biffe l'être. Ce caractère de modification apparaît clairement dans le fait qu'*être passé, être possible, être fictif*, etc., signifient en réalité : avoir existé, pouvoir exister, ne pas exister, etc., où on peut distinguer à chaque fois une partie modifiée identique (exister) et une partie modifiante. Ces premières constatations ont d'importantes conséquences sur le plan méthodologique. S'il s'agit maintenant de trouver une porte d'accès à la métaphysique constitutive, et si nous thématisons exclusivement des vécus, des « purs phénomènes », alors on doit se tourner prioritairement vers les actes dans lesquels des objets se constituent sous le mode de l'existence ou de l'une de ses modifications. Mais ces actes sont ce que nous appelons, en un sens très large, des *jugements*. La théorie du jugement représente ainsi une voie d'accès prometteuse vers la métaphysique constitutive.

Les concepts d'être et de vérité ne peuvent apparemment faire l'objet d'un examen rigoureux que si on les considère en étroite corrélation l'un avec l'autre. Cette corrélation apparaît d'emblée partout où ces mots sont employés dans leur sens courant. Par ailleurs la théorie du jugement doit jouer un rôle fondamental dans cette problématique, non seulement pour autant que la vérité est une propriété affectant des propositions, c'est-à-dire des contenus complets pour des actes de jugement, mais aussi parce que l'être est corrélativement une propriété concernant des états de choses, c'est-à-dire des objets complets de jugements. Juger, c'est indifféremment tenir pour vraie une proposition et poser comme existant un état de choses. Ce fait fondamental est un des motifs pour lesquels, de manière très générale, je pense que l'être est primairement une propriété affectant des états de choses. Mais je comprends cette thèse en un tout autre sens qu'Armstrong. Je considère pour ma part que les états de choses sont des objectivités fondées dans leurs parties, à savoir dans des substrats, des propriétés et des relations qui jouent le rôle de parties fondatrices relativement à l'état de choses total. Cet être-fondé signifie simplement que si les parties catégorématiques de l'état de choses n'existent pas, alors l'état de choses total n'existe pas

non plus, ou encore, de manière équivalente, que si l'état de choses total existe, alors ses parties existent. On voit ici que l'existence de l'état de choses total *implique* l'existence de ses parties fondatrices. C'est pourquoi la thèse suivant laquelle l'existence est principalement une propriété d'états de choses a pour conséquence une seconde thèse, suivant laquelle l'existence est tout aussi bien, secondairement, une propriété affectant les parties indépendantes des états de choses que sont les substrats, les propriétés et les relations. C'est *parce que* nous tenons pour vraies des propositions et donc aussi, corrélativement, posons comme existant des états de choses, que nous devons encore assumer l'existence de parties fondatrices d'états de choses comme des substrats, des propriétés ou des relations. Cette façon de voir présuppose naturellement que les états de choses ne sont pas, comme le pensaient les atomistes logiques et encore Armstrong, les constituants ultimes du monde. Les états de choses sont au contraire des *objectivités fondées*, à savoir des objets complexes ontologiquement dépendants de parties simples. Cette dernière thèse sera étayée par la suite.

La corrélation de l'être et de la vérité trouvait déjà une expression claire dans l'antique définition aristotélicienne de la vérité, d'après laquelle « c'est en raison de l'être de la chose que l'énoncé est dit être vrai ou faux » (*Categ.* V, 4 b 8-9). La théorie moderne de la « vérité-correspondance » est seulement une variante de cette caractérisation de l'être et de la vérité, qui est l'un des fondements de la métaphysique en général. On pourrait par exemple citer la célèbre proposition 4.25 du *Tractatus logico-philosophicus* : « Si la proposition élémentaire est vraie, alors l'état de choses existe ; si la proposition élémentaire est fautive, alors l'état de choses n'existe pas. » Ou encore la fameuse définition de la vérité de Tarski :

<la neige est blanche> est vrai si et seulement si la neige est blanche

Cette dernière formulation fait apparaître clairement une corrélation de l'être et de la vérité qui est aussi une relation d'équivalence. On a d'un côté une *proposition* <la neige est blanche> à laquelle on attribue une propriété, une « valeur ». De l'autre, on a un *fait* : la neige

est blanche. La théorie sémantique de la vérité est une variante de la théorie de la vérité-correspondance, pour autant que la définition tarskienne de la vérité met en équation une proposition avec un fait. Ce qui est à gauche de l'expression « si et seulement si » appartient à la sphère logique des significations (ou des expressions), et ce qui est à droite appartient au monde. C'est-à-dire que la vérité d'une proposition se définit par sa corrélation avec l'être. Nous approuvons d'ailleurs pleinement cette caractérisation, quand nous disons que juger, c'est conjointement tenir pour vraie une proposition et poser comme existant un état de choses. Précisément, tenir pour vraie une proposition et poser qu'il existe quelque chose qui vérifie cette proposition, c'est en un certain sens *une seule et même chose*. Dire que la proposition <cette fleur est rouge> est vraie, cela revient à dire (en un sens qui devra être déterminé dans la suite) qu'*il en est réellement ainsi* que cette fleur est rouge, ou qu'il existe effectivement un état de choses : *l'être-rouge de cette fleur*.

Ce dernier point est capital, parce qu'il permet d'articuler ensemble les deux sphères de la logique et de l'ontologie. Mais il est encore insuffisant. Nous pouvons maintenant compléter ces quelques remarques en disant que l'être et la vérité n'ont pas seulement à être étudiés du point de vue ontique, comme dans la logique et la métaphysique naïves, mais également du point de vue phénoménologico-constitutif. La corrélation de l'être et de la vérité absolument parlant – qu'on peut appeler très généralement la *corrélation logico-ontologique* – acquiert une signification phénoménologique, dès le moment où l'être et la vérité deviennent des caractères thétiques. Ainsi l'idée d'une telle corrélation ne permet pas seulement d'articuler l'une à l'autre les deux sphères de la logique et de l'ontologie, mais aussi de les relier à la sphère des actes psychiques, qui est, rappelons-le, notre unique domaine thématique. D'une part un jugement <la proposition *p* est vraie>, qui est un jugement *logique* sur une signification propositionnelle, est toujours strictement équivalent au jugement <il existe un état de choses /*p*/>, qui est un jugement *ontologique* sur le contenu intentionnel d'un jugement. D'autre part, l'analyse phénoménologique des actes de jugement doit nous faire accéder à l'être et à la vérité *au sens constitutif*, ou « impropre »,

justement pour autant que, du point de vue purement phénoménologique, l'être et la vérité sont primairement des indices qualitatifs avec lesquels quelque chose est visé dans des actes de jugement.

Cette idée d'une corrélation logico-ontologique est facilement compréhensible et elle ne semble réclamer aucune explication supplémentaire. Quand nous disons à quelqu'un que ce qu'il dit est vrai, cela revient apparemment à dire qu'il en est réellement ainsi, ou que tel fait existe réellement. Mais cette façon de voir est-elle toujours valable ? Elle semble évidente pour les propositions atomiques de la forme $\langle a \text{ est } F \rangle$. Par exemple $\langle \text{Jean est assis} \rangle$ est vrai, si et seulement s'il en est réellement ainsi que Jean est assis. La vérité de la proposition atomique $\langle a \text{ est } F \rangle$ est alors corrélatrice à l'existence d'un fait atomique : *l'être-F de a*. C'est là un premier pas en apparence fiable, car la possibilité que des faits atomiques de la forme $\langle a \text{ est } F \rangle$ existent ne paraît poser aucun problème particulier. Nous n'éprouvons aucune difficulté à croire qu'il existe dans le monde des faits atomiques comme */Jean est assis/*. Toutefois, la véritable question est maintenant de savoir si cette caractérisation est également valable pour *toutes* les vérités et, si oui, à quelles conditions. C'est ce point qui soulève les plus importantes difficultés, et qui a conduit les philosophes à proposer des définitions concurrentes de la vérité. Ainsi la corrélation logico-ontologique est-elle encore présente dans les jugements négatifs ? Faut-il supposer l'existence d'états de choses négatifs, de la même manière qu'on associe chaque proposition atomique à un fait atomique ? Et qu'en est-il des jugements généraux de la forme $\langle \text{tout } A \text{ est } B \rangle$, $\langle \text{un } A \text{ est toujours } B \rangle$, etc. ? Doit-on envisager ici aussi l'existence d'états de choses d'un type nouveau ? Outre qu'elle est contre-intuitive, la mise en avant d'états de choses négatifs et d'états de choses généraux soulève de considérables difficultés.

J'en viens à la théorie des vérifacteurs d'Armstrong, qui représente assurément l'une des versions récentes les plus riches et fécondes de la théorie de la vérité-correspondance. L'idée de départ d'Armstrong n'est guère différente de l'idée classique de corrélation logico-ontologique, telle que je l'ai résumée plus haut : être vrai, c'est nécessairement être vrai *de quelque chose*. Quand une proposition est

vraie, elle l'est en vertu de quelque chose dans le monde. À la proposition, c'est-à-dire à ce qui supporte la vérité (*truthbearer*), il est alors possible d'associer quelque chose qui *rend vraie* la proposition, et qu'Armstrong appelle un vérificateur (*truthmaker*).

De nouveau, de telles caractérisations ne semblent poser aucun problème particulier s'agissant des propositions atomiques. On conçoit aisément que, s'il est vrai que Jean est assis, alors il en est effectivement ainsi que Jean est assis, ou le fait que Jean est assis est bien réel, il existe effectivement, etc. Mais les difficultés commencent avec la seconde thèse à la base de la théorie des vérificateurs d'Armstrong. Sur ce point, Armstrong qualifie sa propre position de « maximaliste ». Être maximaliste au sujet des vérificateurs, cela veut dire ne pas se borner à parler de vérificateurs pour les propositions atomiques, mais exiger qu'à toute vérité, quelle qu'elle soit, il soit possible de faire correspondre un vérificateur. Cette extension de la notion de vérification à toute proposition vraie n'est pas nouvelle : on pense notamment aux théories extensionalistes dans le sillage de Russell. Mais elle permet par ailleurs à Armstrong de redéfinir la vérité avec une rigueur nouvelle : « p (une proposition) est vrai si et seulement s'il existe un τ (quelque entité dans le monde) telle que τ rend nécessaire que p et que p est vrai en vertu de τ . » (D. Armstrong [2004a] : p. 17.)

Cette dernière proposition – qu'Armstrong ne considère pas comme une définition au sens strict, mais peu importe ici – révèle par ailleurs un autre aspect central de la conception armstrongienne de la vérité. D'après celle-ci, le vérificateur rend vraie la proposition au sens où il rend nécessaire (*necessitates*) la vérité de la proposition. (Armstrong n'est pas tout à fait clair sur la question de savoir si le vérificateur rend nécessaire la vérité de la proposition ou la proposition vraie elle-même.) La vérification d'une proposition vraie par son vérificateur est aussi de l'ordre de la *nécessitation*. On verra néanmoins que cette relation de nécessitation ne doit pas être confondue avec une relation d'inférence. La première unit une proposition à son vérificateur, tandis que la seconde unit une proposition à une autre proposition. La confusion entre nécessitation et inférence est à

rapprocher de la confusion empiriste entre causalité et inférence qui a été dénoncée par Davidson. J'y reviendrai dans la suite.

Les difficultés de cette conception viennent principalement, je l'ai dit, du maximalisme d'Armstrong, c'est-à-dire de la thèse suivant laquelle *toute* proposition vraie peut se voir associer un vérifacteur. À l'opposé de la thèse maximaliste, on trouve le principe de Bigelow selon lequel *la vérité survient sur l'être* (J. Bigelow [1988]). Ce principe a suscité d'abondantes controverses et il est par ailleurs fortement critiqué par Armstrong (voir D. Armstrong [2004a] : p. 7-8). Expliqué sous forme conditionnelle (voir *infra*, § 8), le principe de Bigelow signifie ceci :

il existe un vérifacteur pour $p \Rightarrow p$ est vrai

En d'autres termes, c'est l'existence de l'état de choses qui entraîne la vérité de la proposition, et donc à tout état de choses existant il doit être possible de faire correspondre une proposition vraie.

Mais le maximaliste ne partage pas cette façon de voir. Pour lui, il n'est pas seulement possible de trouver une proposition vraie pour tout état de choses, mais il doit également être possible, inversement, de trouver un vérifacteur pour toute proposition vraie. Ainsi le maximaliste ne croit pas seulement que la vérité survient sur l'être, mais il affirme aussi que l'être survient sur la vérité. C'est-à-dire qu'il substitue au conditionnel simple de Bigelow un biconditionnel :

il existe un vérifacteur pour $p \Leftrightarrow p$ est vrai

Les difficultés du maximalisme sont encore accrues du fait qu'Armstrong avoue ne pas posséder d'argument décisif en sa faveur. Pour de multiples raisons, je pense pourtant que le maximalisme doit être conservé, et que les difficultés de la position maximaliste peuvent et doivent être surmontées. Selon moi, c'est justement par son maximalisme qu'Armstrong a pu imposer à la métaphysique des changements d'une si extraordinaire fécondité. Le maximalisme vérifactionnel modifie fondamentalement notre manière de faire de la

métaphysique, ou en tout cas il clarifie considérablement la méthode de la métaphysique. Pour le dire sommairement, nous savons désormais que l'interrogation métaphysique est étroitement solidaire d'une interrogation sur les propositions. L'interrogation métaphysique consiste à poser, au sujet de chaque proposition quelle que soit sa forme, la question : *quel est le vérifacteur ?* Le problème est alors de savoir quel type formel de vérifacteur correspond à quel type formel de véripporteur. Ce point est fondamental pour la catégorisation formalisante en général. Les catégories logiques par lesquelles nous élucidons formellement les propositions et leur parties pourront de cette manière être rapportées à des catégories formelles de l'objectivité en général. Ce qui permet aussi d'étudier les rapports de constitution parallèlement du côté logique et du côté ontologique, et ainsi de trouver dans la formalisation logique des propositions un fil conducteur pour la formalisation métaphysique. En particulier, si toute proposition vraie est une modification de la forme propositionnelle primitive $\langle a \text{ est } F \rangle$, et si par ailleurs toute proposition vraie peut être rapportée à un état de choses de la forme correspondante, alors on peut penser que toutes les formes complexes d'états de choses peuvent également être obtenues au moyen de modifications affectant la forme primitive d'état de choses : *l'être-F de a*. De cette manière, les différents niveaux de constitution des objets ne devraient pas différer sensiblement des niveaux de complexité dans le domaine de la syntaxe logique.

On peut pour l'instant laisser en suspens la question de savoir si ce parallélisme logico-ontologique doit faire l'objet de restrictions. Mais on peut d'ores et déjà réitérer la remarque faite plus haut au sujet de la théorie de la vérité-correspondance. Ici encore, le parallélisme peut être envisagé du point de vue phénoménologico-constitutif. Il deviendrait alors possible de faire correspondre les structures logiques et ontologiques à des structures phénoménologiques, les formes de propositions et d'états de choses à des formes d'actes propositionnels.

Revenons à la théorie des vérifacteurs d'Armstrong. Par son maximalisme, Armstrong se heurte inévitablement à des cas singulièrement aporétiques comme les propositions négatives ou générales. Armstrong entend surmonter un bon nombre de difficultés de ce genre

par sa théorie de la nécessitation. On a vu que la relation de nécessitation entre une proposition et un vérificateur n'est pas une relation d'inférence. La nécessitation d'une proposition vraie par un fait n'est pas de même nature que l'*entailment* d'une proposition vraie par une autre proposition vraie. Seulement, la solution d'Armstrong consiste justement à énoncer un principe très général qui règle les rapports entre la nécessitation et l'inférence. C'est ce principe qui fournit la clef pour le traitement des propositions négatives, générales, etc., en termes de vérificateurs. Ce principe – le « principe d'implication » (*entailment principle*) – affirme simplement que s'il existe un rapport d'implication entre deux propositions, alors ces deux propositions possèdent un même vérificateur (D. Armstrong [2004a] : p. 10). Ce qui donne :

$$\tau \text{ necessitates } p$$

$$p \text{ entails } q$$

$$\tau \text{ necessitates } q$$

Par exemple on peut faire correspondre à la proposition <cette fleur est rouge> un état de choses déterminé : *l'être-rouge de cette fleur*. Mais <cette fleur est rouge> entraîne <cette fleur est colorée>. En conséquence, le fait que cette fleur soit rouge est aussi le vérificateur de <cette fleur est colorée>. Cette méthode fonctionne-t-elle aussi pour les propositions négatives ? On peut assurément dire que, si <cette fleur est rouge> implique <cette fleur n'est pas bleue>, alors les deux propositions auront le même vérificateur. Cette solution est séduisante parce qu'elle rend inutile le recours à des états de choses négatifs. C'est *le même* état de choses *positif* /cette fleur est rouge/ qui rend vraies la proposition positive <cette fleur est rouge> et la proposition négative <cette fleur n'est pas bleue>. On verra dans la suite que la conception armstrongienne des vérités négatives est en réalité plus complexe. En un certain sens, Armstrong conserve l'idée (russellienne) qu'il existe des états de choses négatifs. Ce qui a

notamment eu pour effet que la question des états de choses négatifs est devenue la question centrale dans les controverses autour du maximalisme d'Armstrong.

Ce rapide aperçu est évidemment très loin d'épuiser les questions suscitées par la conception armstrongienne de la vérité. La notion de nécessitation vérifactorielle reste par exemple assez énigmatique. Il n'est pas toujours facile de discerner sa pertinence et ses avantages par comparaison avec la théorie classique de la vérité-correspondance (voir S. Mumford [2005] : p. 264-265). On peut se demander si cette notion est suffisamment riche et même si elle est de nature à *expliquer* quelque chose. Certains, comme récemment Paul Horwich, l'ont jugée trop large et insuffisamment contraignante¹. De même, la théorie de la nécessitation induit un certain nombre d'aberrations qui ne semblent avoir reçu jusqu'ici que des solutions partielles. En particulier elle implique qu'une vérité nécessaire comme $\langle 2 + 3 = 5 \rangle$ aura pour vérifacteur n'importe quel état de choses. Car si p est une vérité nécessaire, alors la prémisse $\varphi \Rightarrow p$ dans le principe d'implication est nécessairement vraie, c'est-à-dire vraie quelle que soit la proposition φ . Si nous nous tournons maintenant vers le vérifacteur qui rend nécessaire la vérité p , nous constatons qu'il est absolument n'importe quel état de choses, puisqu'en vertu du principe d'implication, $\langle \tau$ rend nécessaire $p \rangle$ est vrai pour n'importe quel vérifacteur τ qui rend vraie une quelconque proposition φ .

Un autre point fondamental concerne la véritable portée de la théorie des vérifacteurs. Nous pouvons appeler *vérifacteur* d'une proposition l'état de choses (le fait) qui rend vraie cette proposition. Seulement, cette désignation ne doit-elle pas s'étendre aussi à des objets qui ne sont pas des états de choses, mais des parties indépendantes d'états de choses (correspondant, dans la proposition, à des parties de proposition comme des noms, etc.) ? Par exemple, on peut penser que l'existence d'un état de choses comme *l'être-assis de Jean* est dépendante de l'existence d'un substrat *Jean*. On dit alors que l'état de choses total est une objectivité qui est *fondée* dans une

¹ Voir P. Horwich [2004] et la réponse d'Armstrong publiée dans le même volume. Horwich substitue à la nécessitation d'Armstrong une relation de « déduction explicative ».

autre objectivité de niveau inférieur, ici le substrat *Jean*. Pour être assis, il faut bien exister. Si Jean n'existe pas, alors, à plus forte raison, il n'existe pas de Jean assis ni de fait que Jean soit assis. Mais si l'existence de l'état de choses total est dépendante de celle de sa partie *Jean*, alors il doit en être de même de la vérité de la proposition. Ce n'est plus seulement l'état de choses total qui joue alors le rôle de vérificateur, mais aussi nécessairement ses parties fondatrices comme le substrat *Jean*. Le raisonnement est le suivant. D'abord si la proposition $\langle a \text{ est } F \rangle$ est vraie, alors il existe un état de choses $/a \text{ est } F/$. Mais si le fait $/a \text{ est } F/$ existe, alors sa partie a doit exister aussi, car l'état de choses est une objectivité fondée dans des parties indépendantes. Donc si $\langle a \text{ est } F \rangle$ est vrai, alors a existe.

Il semble ainsi possible d'inclure dans la classe des vérificateurs un grand nombre d'objectivités qui ne sont pas des états de choses, mais qui doivent être au moins – simplement pour autant que la vérité est une propriété de propositions – des parties d'états de choses ou des tous formés d'états de choses. Cette dernière constatation est capitale pour comprendre ce qu'est la métaphysique et quelle est sa tâche propre dans l'édifice des sciences. Si la théorie des vérificateurs a provoqué un renouveau des recherches dans le domaine de la métaphysique, cela tient justement au fait que les vérificateurs peuvent être de natures très différentes et que la *catégorisation des vérificateurs* réclame un important travail qui est en partie autonome par rapport à la logique.

Tous ces éléments nous font apparaître la métaphysique d'aujourd'hui comme étroitement solidaire de la théorie des vérificateurs. Ce lien étroit appelle toutefois quelques restrictions. L'importance fondamentale de la théorie des vérificateurs pour la recherche métaphysique apparaît dès le moment où on perçoit la nécessité, en métaphysique, de partir des propositions ou des actes de jugement. C'est là une exigence très générale déjà formulée par Kant et qu'on pourrait appeler, en un sens très large, l'exigence *critique* en métaphysique. Néanmoins, la théorie des vérificateurs ne révèle qu'un aspect du problème, et pour cette raison elle n'est qu'un moyen parmi d'autres à la disposition du métaphysicien. Une autre voie d'accès tout à fait essentielle est la *dénotation* de la proposition. Il est très

important de ne pas confondre vérification et dénotation. Le *denotatum* d'une proposition vraie est toujours aussi un vérificateur de cette proposition. Mais inversement tout vérificateur d'une proposition vraie n'est pas pour autant son *denotatum*. Par exemple le fait que le tableau est propre est un vérificateur de la proposition <le tableau n'est pas sale>. Mais le *denotatum* est ici l'état de choses /le tableau n'est pas sale/, et non l'état de choses /le tableau est propre/. De même, la règle de généralisation existentielle nous apprend qu'un état de choses de la forme / a est F / peut toujours servir de vérificateur pour une nouvelle proposition de la forme <il existe au moins un x qui est F >. Toutefois, / a est F / n'est pas du tout l'état de choses dénoté par la proposition <il existe au moins un x qui est F >. Comme le faisait remarquer autrefois Frege, le fait de penser *tout homme, au moins un homme*, etc., ne réclame en aucune manière qu'on pense tel ou tel individu déterminé, par exemple tel chef tribal au fond de la forêt africaine.

Cette distinction entre dénotation et vérification est évidente à partir du principe d'implication d'Armstrong. Supposons en effet que ce principe est correct et que le vérificateur et la dénotation d'une proposition sont toujours identiques. Alors, toute implication $p \Rightarrow q$ n'indiquerait pas seulement que les propositions p et q ont un vérificateur commun, mais aussi qu'elles ont la même dénotation, ce qui est visiblement absurde.

Le débat sur les états de choses est souvent faussé par la confusion entre vérification et dénotation. Par exemple il y a un sens à admettre, comme Russell, des états de choses existentiels, même si les états de choses singuliers sont manifestement des vérificateurs amplement suffisants pour toute proposition de la forme <il existe au moins un x qui est F >. L'argument d'Armstrong contre Russell sur cette question – / Fa / est un vérificateur satisfaisant de $\langle \exists x (Fx) \rangle$, donc il est inutile de supposer l'existence d'états de choses existentiels – n'est donc pas un argument concluant (voir Armstrong [2004a] : p. 54-55).

7. Domaines thématiques

Nous n'avons pas besoin d'une autre définition de la philosophie que la suivante : la philosophie doit être la science universelle, la théorie de l'objet en général, la théorie dont le domaine thématique est le monde en totalité. Cette définition ne réclame aucune justification particulière, et pour l'instant il est inutile de la développer plus en détail. Mais on peut déjà en tirer une première conséquence. En qualité de science universelle, la philosophie n'est en aucun cas réductible à une « phénoménologie », si ce dernier terme désigne la « science de la conscience ». Une telle phénoménologie est seulement, en réalité, une science particulière, qui se porte vers une région particulière de l'étant, celle du psychique en général. En toute rigueur, elle n'est pas encore la philosophie, mais seulement une psychologie. Prise simplement comme une science de la conscience pure, c'est-à-dire comme une *psychologie phénoménologique*, la phénoménologie n'est rien de plus qu'une préparation à la philosophie. Mais ce rôle est naturellement aussi un rôle *fondamental*. Nous pouvons pour le moment supposer, sans approfondir davantage ce point, que la phénoménologie, pour autant qu'elle doit jouer le rôle d'une critique de la connaissance, est bien la science fondamentale, la *Vorwissenschaft* critique dont la tâche est la fondation apriorique de toutes les sciences jusqu'à la philosophie elle-même. Mais alors on se heurte nécessairement à la question de savoir *s'il peut y avoir d'autres sciences fondamentales*.

Il est important de ne pas perdre de vue la distinction entre la philosophie prise comme une fin et les moyens mis en œuvre pour réaliser cette fin. Ainsi rien n'exclut que plusieurs voies mènent à un but identique. Le chemin de la philosophie n'est pas exclusivement celui du cogito phénoménologico-transcendantal, mais le philosophe doit suivre un grand nombre de voies différentes qui peuvent également être tenues pour « philosophiques ». Les sciences empiriques doivent aussi contribuer positivement au progrès de la philosophie. Seulement, ces différentes approches présentent aussi différents degrés d'évidence et de certitude. Il n'est pas nécessaire que le domaine de tous les objets auxquels une science S se rapporte

thétiquement soit entièrement réductible au domaine fondamental ouvert par l'époché phénoménologico-transcendantale. Néanmoins, nous pouvons énoncer pour la rationalité du jugement en général la règle suivante : les vérités sur les objets fondamentaux doivent accompagner explicitement la science S et servir à l'évaluation critique ultime des jugements sur les objets de S . On peut construire à partir d'un domaine objectif D_n un autre domaine D_{n+1} , de telle manière que toutes les thèses d'être portant sur D_n accompagnent nécessairement la science qui a D_{n+1} pour horizon thématique. Mais à l'inverse, il doit aussi être possible d'obtenir D_n *par réduction* à partir de D_{n+1} . La possibilité d'obtenir, par réduction à partir d'un domaine déterminé, un domaine fondamental établi absolument qui puisse servir de fondement pour l'évaluation critique, cette possibilité serait ainsi une condition essentielle pour la rationalité et la scientificité du jugement en général. L'expression « domaine fondamental » doit être comprise ici aussi bien au sens d'un domaine en soi inconditionné qu'au sens formel le plus large. Un domaine peut assurément faire fonction de domaine fondamental pour un autre domaine, sans être pour autant un domaine fondamental au sens absolu, c'est-à-dire de telle manière qu'il repose à son tour sur un troisième domaine, etc. D'un autre côté, nous devons aussi nous demander quel domaine peut faire fonction de domaine fondamental pour tous les autres domaines, c'est-à-dire de domaine fondamental *au sens absolu*.

Il est pourtant évident qu'un domaine fondamental ne peut pas toujours, à proprement parler, être obtenu par réduction à partir d'un domaine plus vaste auquel il appartient en qualité de domaine partiel. Dans la plupart des cas, nous avons plutôt affaire à des sciences dont les domaines n'ont aucun objet en commun avec le domaine fondamental phénoménologique. La réduction a alors le sens d'une *différenciation* entre le domaine fondamental et le domaine de la science qui doit être fondée. Mais il reste que du point de vue de la science fondamentale – et certes seulement de ce point de vue – tous les objets du domaine D_n doivent aussi être *fondés* dans des objets d'un domaine D_{n-1} . Ce qui veut dire que toutes les thèses d'être de la science concernée sont mises en suspens, mais aussi, par la même occasion, modifiées de telle sorte que tous les objets du domaine

deviennent en quelque sorte des objets fondamentaux, qu'ils appartiennent sur le mode de la « quasi-appartenance » au domaine fondamental. Tous les énoncés sur des objets du domaine ainsi « réduit » doivent maintenant être compris au sens impropre, à savoir comme des énoncés qui expriment des vérités proprement ou « en soi » *problématiques*, ce dernier terme voulant dire ici : la vérité de la proposition est conditionnée par celle d'une autre vérité, ou encore *l'objet est un objet fondé*.

Cette situation est particulièrement celle de la phénoménologie transcendantale. Cette dernière, d'une part, a exclusivement pour domaine thématique la classe de tous mes vécus, de toutes mes données idiopsychiques. Mais d'autre part, le principe même de la phénoménologie transcendantale est que mon donné idiopsychique (phénoménal) ne se compose pas seulement de contenus réels comme des sensations, des sentiments, des actes et des intentions, etc., mais aussi de « contenus intentionnels ». Le monde objectif en qualité de pur phénomène, simplement tel qu'il m'apparaît, fait également partie du champ d'investigation de la phénoménologie. Ou plus précisément, le monde objectif ne fait pas partie comme tel du domaine thématique de la phénoménologie (car la réduction met hors circuit toute thématization transcendante), mais il y appartient seulement en tant que phénomène, « intentionnellement ». Le phénomène d'un domaine D, par exemple du monde objectif en totalité, tel qu'il est inclus intentionnellement dans le domaine fondamental phénoménologique peut ainsi être appelé *image* du domaine D. La tâche du phénoménologue transcendantal est d'étudier l'image du monde « dans » le vécu. Le phénoménologue a donc bien pour le monde objectif un regard théorisant, il est bien un *spectateur* du monde et c'est pourquoi il peut contribuer à la philosophie. Mais il est aussi un spectateur *désintéressé*.

Du point de vue phénoménologique, on doit encore remarquer ceci : le domaine thématique le plus élevé de tous, celui à partir duquel on peut obtenir tous les autres par réduction mais qui de son côté n'est délimité par aucune mise hors circuit de positionnalités non valides, ne peut de nouveau être qualifié de « monde » qu'en un sens impropre. Ce « monde » absolument non critique, primitif, est en

réalité seulement l'horizon noématique que formeraient toutes les thèses d'être possibles, c'est-à-dire l'ensemble de tous les noèmes qui peuvent être visés avec l'indice de l'être. Mais n'avons-nous pas déjà affaire, alors même, à une première mise hors circuit, à savoir pour autant que tous les contresens en seraient du même coup exclus ? À l'évidence de l'impossibilité de poser comme étant le cercle carré devrait correspondre une première différenciation, qui pourtant ne naîtrait pas de la réduction d'un domaine encore plus élevé. Ou bien devrions-nous inclure tous les contresens dans la sphère de positionnalité primitive ? Assurément non. La différence du sens « cohérent » et du contresens n'est pas une différence *thématique*, c'est-à-dire une différence entre des objets ou entre des types d'objets, mais bien une différence qui sépare le thématique du non-thématique, les objets des non-objets. Ou plutôt, par opposition par exemple à la différence du réel et du fictif, cette différence passe entre ce qui peut être thématique et ce dont la thématique est impossible *a priori*.

Lorsque nous considérons des suites de réductions, comme telles constitutives de domaines thématiques, il devient nécessaire de supposer une sphère contenant tous les *possibilia* auxquels on peut faire correspondre des thèses *a priori* possibles, c'est-à-dire une sphère thématique qui précède toute activité de réduction. Par exemple un domaine D_n est constitué par exclusion de certains objets qu'on peut rassembler dans un autre domaine E_n . Ces deux domaines forment maintenant un domaine antérieur D_{n-1} , qui à son tour résulte de l'exclusion de thèmes possibles appartenant à un domaine E_{n-1} , de telle manière que D_{n-1} et E_{n-1} forment un domaine D_{n-2} , etc. La sphère thématique ultime vers laquelle tendent les réductions successives est donc celle que forment tous les thèmes possibles, par opposition à tout ce dont l'existence est impossible *a priori*, c'est-à-dire aux contresens formels et matériels. Pour éviter toute confusion, j'appelle cette sphère le *terrain* de l'activité doxique.

Ce terrain ne doit pas être confondu avec le « monde de la vie » constitué dans la proto-doxa, qui lui est postérieur. Tout rapport « naïf » au monde s'accompagne inséparablement d'une orientation proto-doxique déterminée, par laquelle une première sphère de l'étant (c'est-à-dire de ce qui « peut » être posé comme existant

effectivement) est déjà délimitée par opposition à la sphère des fictions et des contresens. Cette sphère thématique proto-doxique précède certes toute restriction critique *sensu stricto*, au sens où elle forme justement le matériau ultime de toute évaluation critique, de toute prise de position « au second degré » sur le juger naïf, mais elle se distingue du terrain du simple fait qu'elle exclut un nombre infini de *possibilia* qui, sans être des contresens, sont néanmoins dépourvus de toute effectivité. Dans la vie proto-doxique, nous excluons d'emblée certains *possibilia*, qu'on peut appeler au sens large des *fictions*, et nous les opposons à l'effectif, à l'existant, à ce qui est « véritablement ». Mais le terrain de l'activité doxique ne présente rien de tel. Tel qu'il a été défini, il contient nécessairement aussi toutes les fictions, c'est-à-dire tous les possibles qui n'existent pas ou qui ne sont pas posés comme existant véritablement. En d'autres termes, la proto-doxa – la naïveté ultime, absolument non critique – s'accompagne déjà d'un *krinein*, d'une première sélection par laquelle certains *possibilia* sont posés comme existants et d'autres comme inexistantes.

Il est important de remarquer que, si les lois de la logique, de la mathématique et des sciences eidétiques synthétiques sont vraies, alors elles délimitent le terrain de manière définitive et absolue. C'est là une autre différence entre le terrain et le « monde de la vie » proto-doxique. Si le monde de la vie est soumis au devenir, à des variations qui tiennent aussi bien à notre mobilité dans l'espace qu'à des changements « objectifs », en revanche le terrain de l'activité théique peut être délimité une fois pour toutes au moyen de *lois idéales*. Le cercle carré, la surface incolore, l'état de choses « cet homme n'est pas un homme », etc., ne sont pas simplement des impossibilités factuelles, comme quand on dit : il m'est impossible d'arriver à l'heure à mon rendez-vous, de voir la face cachée de la Lune, etc. Leur impossibilité signifie bien plutôt : le cercle ne pourra *jamais* être carré, une surface a *toujours* une couleur, il n'existera *jamais* d'objet qui soit homme et non-homme, etc. L'impossibilité du contresens est une impossibilité *a priori*, c'est-à-dire une impossibilité qui peut être exprimée au moyen d'une loi valable une fois pour toutes, idéale. Or, il doit en être de même des *possibilia* du terrain, si ceux-ci ne sont

précisément rien d'autre que ce qui ne présente aucun contresens. Une loi comme « toute surface est colorée » (qu'on suppose vraie) rend impossible *a priori* la surface incolore, mais elle énonce aussi une possibilité *a priori* : il est *a priori* possible que quelque surface colorée existe.

Il est à peine besoin de dire que les *possibilia* idéaux du terrain, précisément dans la mesure où ils sont de simples possibilités, ne sont pas des objets effectifs (existants) au sens où le sont les objets de l'attitude naïve. En assertant la loi « toute surface est colorée », on ne pose encore l'existence d'aucune surface colorée, mais on en énonce seulement la possibilité. Le terrain n'est pas un domaine thématique proprement dit – ce qui semble déjà disqualifier définitivement tout réalisme modal¹.

Un système de possibilités n'est pas du tout un « monde », mais justement il pourrait être un monde. Il y a ainsi une différence essentielle entre d'une part ce qui existe et donc *peut* (légitimement) être posé comme existant et, d'autre part, ce qui peut seulement exister et donc *pourrait* être posé comme existant, à savoir s'il existait. *Pouvoir* a des deux côtés une signification différente. En un autre sens, néanmoins, il est également nécessaire de supposer que ces *possibilia* peuvent devenir des *objets* pour l'attitude idéalisante ou nomologique. La *vérité* (effective) d'une loi signifie que l'état de choses ou les états de choses corrélatifs *existent* véritablement. L'assertion d'une loi – son tenir-pour-vrai – signifie que l'état de choses ou les états de choses corrélatifs sont *posés comme existant* véritablement. Tout le problème vient alors du fait que, bien que les sciences idéales n'engagent absolument aucune existence individuelle, mais seulement la possibilité d'instantiations de lois, elles s'accompagnent néanmoins de thèses d'existence uniques en leur genre, par lesquelles l'ego pose des objets généraux (des *species*).

Cette situation illustre exemplairement la différence fondamentale entre l'*explication* (*Erklärung*) de la genèse et la *clarification* (*Aufklärung*) de l'essence, entre d'une part les *sciences descriptives*, qui sont tournées thématiquement vers des existences, c'est-à-dire vers des actualisations de possibilités dans des genèses effectives, et

¹ Cf. les arguments de Kripke contre Lewis dans la préface de S. Kripke (1980).

d'autre part les *sciences aprioriques*, qui déterminent des possibilités idéales au moyen de lois d'essence. Cette différence est fondamentale non seulement pour établir des distinctions gnoséologiques entre des types de connaissance, mais aussi pour clarifier l'essence de la théorie de la connaissance elle-même et sa place dans l'édifice des sciences, par comparaison à d'autres sciences comme la physique ou la psychologie descriptive (voir D. Seron [2001], §§ 3-5, 7, 9 et 23).

Dans notre nouvelle terminologie, nous dirons que certaines théories sont tournées thématiquement vers des objets effectifs du monde de la vie, mais que d'autres sont tournées vers de pures possibilités idéales qui appartiennent, comme telles, au terrain de l'activité théétique. Quand nous parlons du domaine d'une science, nous avons donc en vue soit un domaine d'existences effectives, soit un domaine de possibilités idéales. Toutes les théories qui procèdent par idéation ou par construction à partir d'objets généraux – c'est-à-dire toutes les sciences *idéales* ou *aprioriques* – doivent être rangées sous cette seconde rubrique.

Naturellement, le terrain se divise lui-même en genres matériels et finalement en « régions d'être ». Il suffit pour cela que les genres soient des genres non factuels, idéaux. Que les différences entre genres soient des différences d'essence, déterminables au moyen de lois aprioriques, cela signifie justement qu'elles ne sont pas d'abord des différences entre des individualités effectives, mais bien des différences entre des *possibilia* idéaux. On peut ainsi faire correspondre à ces genres plusieurs sciences idéales ou groupes de sciences idéales, qui se différencient *thématiquement* pour autant qu'elles se rapportent à des parties différentes du terrain. D'abord on distingue toute une série de sciences comme la géométrie euclidienne, l'ontologie eidétique de la nature, la théorie des couleurs, etc., qu'on regroupe sous l'intitulé général de *théorie des essences transcendantes*. Ces sciences servent à déterminer nomologiquement des possibilités idéales transcendantes, par opposition aux contresens transcendants comme le carré rond, la surface incolore, etc. Ensuite, nous avons toutes ces disciplines qui appartiennent à la *phénoménologie pure*, celle-ci se définissant comme une théorie des possibilités idéales immanentes, ou plus brièvement comme une *théorie des*

essences immanentes. La classe des possibilités idéales peut à son tour être opposée à une classe de contresens, celle des contresens immanents comme le vécu sans qualité, la perception sensible externe sans esquisses, etc.

Ces quelques éléments explicatifs nous confrontent déjà à toute une série de problèmes entièrement nouveaux et particulièrement difficiles, qui touchent principalement à la constitution du terrain de l'activité thétique dans la conscience généralisante. Ces problèmes ne se réduisent pas au « problème de l'abstraction », mais ils portent sur la constitution des idéalités au sens le plus large. Par exemple, il doit être possible de faire correspondre, à toute évidence d'une loi idéale, une évidence de contresens. Comment une signification quelconque peut-elle apparaître comme absurde, avec une évidence égale à celle de la possibilité opposée ? Cette question en soulève beaucoup d'autres, qui concernent tout spécialement les *rappports d'incompatibilité* se constituant dans des synthèses de conflit. De même, c'est encore le rapport très particulier unissant les évidences de contresens et les évidences de l'être-possible qui doit être clarifié. La méthode de variation nous « fait voir » des possibilités, mais elle est aussi intrinsèquement dépendante d'évidences par lesquelles des sens objectifs apparaissent comme absurdes. Je « sais » que les trois angles du triangle sur le plan euclidien peuvent être égaux, mais je « sais » aussi, de manière analogue, que leur somme ne peut être ni inférieure ni supérieure à deux droits, donc qu'un triangle dont la somme des angles est inférieure ou supérieure à deux droits est quelque chose d'absurde, etc. Mais l'évidence de la loi « la somme des angles de tout triangle est égale à deux droits » s'enracine-t-elle d'abord dans l'évidence du triangle « en général », ou dans l'évidence d'un horizon de possibilités, ou dans l'évidence de l'absurdité d'un triangle dont la somme des angles serait inférieure ou supérieure à deux droits¹ ?

¹ Comme l'explique Aristote, l'induction – dans notre terminologie, l'*idéation* – consiste à montrer « que tous les cas particuliers sont ainsi parce qu'aucun n'est autrement » (*Anal. post.*, II, 7, 92 a 37-38). L'induction ainsi comprise reposerait en entier sur l'équivalence entre « aucun A n'est non-B » et « tout A est B ». J'affirme que tout A est B *parce que* je ne vois aucun A individuel qui serait non-B.

8. Les relations de dépendance ontologique

Il est à peine besoin de rappeler qu'au moins depuis le *Sophiste* de Platon, la question de la dépendance ontologique joue un rôle fondamental en métaphysique. C'est vrai tout spécialement si la métaphysique doit se réaliser sous la forme d'une théorie de la constitution, car les rapports de constitution sont précisément des rapports de dépendance. Quand nous disons qu'une objectivité de niveau supérieur *repose*, ou qu'elle est *fondée* sur une objectivité inférieure, nous voulons dire qu'elle cesse d'exister si son fondement cesse d'exister¹.

Bien que la problématique de la dépendance soit surtout étudiée, aujourd'hui, du point de vue méréologique, l'interprétation méréologique de la dépendance n'est qu'une application particulière d'une problématique qui est en réalité de nature ontologique. Cette idée a été défendue emblématiquement par Husserl. Sans doute, dans la troisième *Recherche logique*, la problématique de la dépendance intervient d'abord dans un contexte méréologique. Husserl commence par concevoir la dépendance comme une certaine relation méréologique unissant un tout à ses parties. C'est pourquoi il assimile expressément la dépendance à une *Ergänzungsbedürftigkeit*, à un besoin de s'associer à autre chose en vue de former une totalité close sur elle-même. C'est probablement déjà en ce sens qu'on doit comprendre la définition de la dépendance – ou, comme dit aussi Husserl, de l'être-fondé d'un objet – au § 14 de la troisième *Recherche* : « Si, d'après une loi d'essence, un α comme tel ne peut exister que dans une unité englobante qui l'associe à un μ , alors nous disons qu'un α comme tel a besoin d'être fondé par un μ , ou encore qu'un α comme

¹ J'adopte ici la terminologie husserlienne. Husserl tient pour synonymes les expressions « avoir besoin d'être complété » (*ergänzungsbedürftig sein*) (cf. *infra*), « être fondé » (*fundiert sein*) et « être dépendant » (*unselbständig sein*) (*Logische Untersuchungen* III, p. 261). De même Peter Simons, après Husserl, utilise sans distinction les expressions *a is founded on b*, *b founds a*, *b is the fundament of a*, *a is a moment of b* (P. Simons [1987] : p. 304).

tel a besoin d'être complété (*ergänzungsbedürftig sei*) par un μ . » (*Logische Untersuchungen* III, p. 261.) Seulement, cette interprétation méréologique est loin d'épuiser la problématique de la dépendance même strictement dans le cadre de la troisième *Recherche*. Au § 21, Husserl insiste expressément sur le fait que la dépendance n'est pas principalement une notion méréologique. En réalité, remarque-t-il, on peut partout se passer du concept de tout (et donc aussi, évidemment, du concept de partie) et lui substituer le concept (ontologique) de « co-consistance » (*Zusammenbestehen*). Un certain nombre de définitions méréologiques peuvent ainsi être remplacées par des définitions ontologiques *plus générales*. Par exemple : un objet *a* est fondé dans un objet *b* si, par essence, *a* ne peut exister sans que *b* n'existe. Ce qui veut dire que l'inexistence de *b* entraîne l'inexistence de *a* (qui est donc *impossible* relativement à *a*), que l'existence de *a* entraîne l'existence de *b* (qui est *nécessaire* relativement à *a*), etc.

Il est plausible que la plupart des débats philosophiques sur la question de la dépendance – sur la dépendance logique d'une signification syncatégorématique, sur la dépendance psychologique d'un contenu psychique, etc. – peuvent être considérés comme des cas particuliers de discussions sur la dépendance ontologique comprise en ce sens très large. Il faut d'ailleurs se rappeler que, dans l'esprit de Husserl, le concept ontologique de dépendance utilisé dans la troisième *Recherche logique* avait le sens d'une généralisation d'un concept psychologique de dépendance hérité de Stumpf : « La distinction entre les contenus "abstrait" et "concret", observait-il, (...) se révèle identique à la distinction stumpfienne entre les contenus dépendants et indépendants (...). Cette distinction, qui est apparue d'abord dans le domaine de la psychologie descriptive des données sensorielles, doit être conçue comme un cas particulier d'une différence générale. Elle s'étend alors au-delà de la sphère des contenus de conscience et devient une différence théoriquement très significative dans le domaine des *objets en général*. Les discussions sur ce problème auraient donc leur place systématique dans la *théorie pure (apriorique) des objets comme tels (...)*. » (*Logische Untersuchungen* III, p. 225.) On pourrait étendre ce constat à la quatrième *Recherche*, et voir dans la dépendance logique, inversement, une application

particulière du concept de dépendance ontologique développé dans la *Recherche précédente*¹.

À l'heure actuelle, la référence incontournable sur la question de la dépendance ontologique est l'analyse très poussée menée par Peter Simons dans P. Simons (1987) : p. 294 ss. En introduisant de nombreuses distinctions qui étaient jusque-là restées inaperçues et en affinant ainsi considérablement le concept métaphysique de dépendance, cet auteur a pourvu la recherche métaphysique d'outils conceptuels d'une valeur inestimable. Ces distinctions marquent un progrès d'autant plus significatif qu'elles sont applicables en métaphysique au niveau le plus fondamental. Elles permettent par exemple de définir plus rigoureusement des positions métaphysiques comme l'idéalisme ou le réalisme aristotélicien (voir P. Simons [1987] : p. 296). Je récapitule ici très sommairement, et sans les discuter, quelques innovations de Simons qui me paraissent particulièrement importantes.

Une première distinction jouant un rôle important dans les analyses de Simons est celle entre dépendance rigide et dépendance générique. On pourrait résumer cette distinction en disant que la dépendance rigide est une relation entre individus déterminés, mais que la dépendance générique est une relation entre types, ou entre individus d'un type déterminé. Ainsi (l'exemple est de Simons), quand on dit qu'un homme ne peut exister sans atomes de carbone, donc qu'il est ontologiquement dépendant d'atomes de carbone, on ne veut pas dire pour autant qu'il est dépendant de *tel ou tel* atome de carbone en particulier. Cette distinction est précieuse en métaphysique. Elle permet de distinguer entre « avoir besoin de l'objet *b* pour exister » et « avoir besoin de n'importe quel objet du type T pour exister ». On peut par ailleurs compliquer ces formulations en distinguant entre les cas où on a en vue la dépendance d'un objet proprement déterminé et ceux où on a en vue la dépendance d'un

¹ Dans les *Recherches logiques* de Husserl, le lien entre la dépendance psychologique d'un contenu et la dépendance logique d'une signification est assuré par le fait que l'opposition dépendant-indépendant concerne très largement toute intention signitive, même non remplie (voir *Logische Untersuchungen* IV, § 9).

objet quelconque d'un type déterminé (un objet quelconque de type T est dépendant d'un objet quelconque de type U).

Le point de départ de Simons est ce qu'il appelle la *fondation faible*. Qu'un objet a soit dépendant d'un objet b au sens de la fondation faible, cela signifie l'impossibilité que a existe si b n'existe pas. L'objet a ne pouvant ainsi exister sans b , il est donc nécessaire que, si a existe, b existe. C'est la définition retenue par Simons : a est dépendant de b au sens de la fondation faible, si et seulement si l'existence de a implique l'existence de b .

Seulement, Simons est amené à émettre deux réserves au sujet de cette fondation faible. D'abord, si on se contente de définir la dépendance ontologique dans ces termes, alors tout objet est dépendant de lui-même, car $(E!x \Rightarrow E!x)$ est nécessairement vrai pour toutes les valeurs de x . Ensuite, la même conception a aussi pour conséquence gênante que, si un quelconque objet existe nécessairement, alors tous les objets sont dépendants de lui. En effet, si un objet a existe nécessairement, c'est-à-dire si la proposition $E!a$ est toujours vraie, alors la proposition $(E!x \Rightarrow \Box E!a)$ est nécessairement vraie pour toutes les valeurs de x . C'est particulièrement gênant si on admet par exemple que les nombres possèdent une existence nécessaire. Il faudrait que ma propre existence soit dépendante de celle du nombre 34, etc. Le concept de fondation faible, conclut Simons, est manifestement trop large pour définir la dépendance ontologique de manière vraiment pertinente.

Simons s'efforce alors d'exclure par avance les cas litigieux en énonçant deux conditions supplémentaires. D'une part on stipule que l'objet dépendant ne peut pas être identique à l'objet dont il est dépendant, d'autre part on exclut les objets existant nécessairement. On obtient alors la définition de la *dépendance rigide faible* ($\not\Rightarrow$) :

$$(\Box) (x \not\Rightarrow y \equiv x \neq y \wedge \neg \Box E!y \wedge \Box (E!x \Rightarrow E!y))$$

qui signifie : nécessairement, x est dépendant de y si et seulement si, sachant que y n'est pas identique à x et qu'il n'existe pas nécessairement, il est nécessaire que, si x existe, alors y existe¹.

Il est possible d'introduire une restriction supplémentaire, si on souhaite exclure les cas où l'objet est dépendant d'une de ses parties essentielles. On parvient par ce biais à un concept plus fort de dépendance, que Simons intitule la *dépendance rigide forte* (∇). Les restrictions précédentes restant valables, on obtient ainsi la définition suivante :

$$(\square) (x \nabla y \equiv \neg \square E!y \wedge \square (E!x \Rightarrow E!y \wedge \neg y \leq x))$$

On peut dégager un concept analogue de dépendance générique forte qui, d'après Simons, se révèle très proche de la *Fundierung* au sens des *Recherches logiques* de Husserl.

Une variante très intéressante du concept de dépendance ontologique est celle, largement discutée aujourd'hui surtout en philosophie de l'esprit, de la *survenance* (*supervenience*). Ce concept a fait l'objet d'approches variées. Dans son ouvrage *Un monde d'états de choses*, Armstrong en proposait la définition suivante : « Nous dirons que l'entité Q survient sur (*supervenies upon*) une entité P si et seulement s'il est impossible que P existe et que Q n'existe pas, où P est possible. » (D. Armstrong [1997] : p. 11 ss.) Formulée autrement, cette définition signifie que l'existence de P entraîne (*entails*) ou rend nécessaire (*necessitates*) l'existence de Q . Le passage de la première à la seconde définition ne soulève aucune difficulté. La définition en termes de nécessitation est obtenue immédiatement à partir de la première définition par le raisonnement suivant : la proposition <il est impossible que P et non- Q > est équivalente à la proposition <il est nécessaire que ce ne soit pas le cas que P et non- Q >, qui est elle-même équivalente à la proposition <il est nécessaire que si P , alors Q >.

¹ Les restrictions imposées à la dépendance rigide faible sont évidemment aussi transposable à la dépendance générique : un objet a est dépendant ontologiquement d'objets de l'espèce T , si et seulement si $\square (E!a \Rightarrow \exists x (Tx \wedge x \neq a)) \wedge \neg \square \exists x Tx$ (voir P. Simons [1987] : p. 297).

On peut se demander dans quelle mesure ces caractérisations rendent possible une reformulation plus rigoureuse de la notion de dépendance ontologique. Il semble évident que la théorie de la survenance a quelque chose à voir avec les oppositions du séparable et de l'inséparable, de l'absolu et du relatif, du fondateur et du fondé, de la condition et du conditionné, etc. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de faire la différence entre certains objets qui existent pour eux-mêmes et d'autres qui, pour exister, ont besoin d'autre chose. L'apparition d'une relation de nécessitation est particulièrement significative à cet égard. Un objet indépendant, ou « séparable », est un objet qui peut exister « pour soi », qui n'a besoin de rien d'autre pour exister. Un objet dépendant ou « fondé », en revanche, est un objet qui a besoin d'autre chose ou encore, plus précisément, un objet dont l'existence est impossible si tel autre objet n'existe pas ou dont l'existence *rend nécessaire* l'existence d'un autre objet. C'est d'abord sur cette base que se sont posés, dans l'histoire de la métaphysique, tous les problèmes fondamentaux relatifs aux objectivités abstraites et notamment aux universaux et aux nombres, car la distinction entre objets abstraits et objets concrets a été considérée le plus souvent comme un cas particulier de la distinction entre objets dépendants et objets indépendants. Les universaux et les nombres sont-ils des objets dépendants, des *abstracta*, ou au contraire des substantialités séparables ? etc.

Les questions qui sont à la base de la métaphysique d'Armstrong sont assez semblables. Il définit lui-même sa position comme « modérément réaliste » ou comme aristotélicienne (voir D. Armstrong [1997], p. 21-22). Il s'agit d'abord d'affirmer, contre les nominalistes (y compris les théories des tropes), l'existence des universaux (propriétés et relations), et ensuite de soutenir, cette fois contre le « réalisme extrême » platonicien, que les universaux existent seulement dans les particuliers. Le fait que la position très générale adoptée par Armstrong en métaphysique est une certaine thèse sur la dépendance des universaux montre déjà toute l'importance de la problématique de la dépendance et de l'indépendance (ou de la survenance) en métaphysique. Mais je reviendrai sur ce point par la suite.

Le lien entre le vocabulaire de la survenance et celui de la dépendance ou de la relativité ontologique est suggéré assez fortement par Armstrong lui-même, par exemple quand il tient « survenant » (*supervenient*) pour synonyme de « relatif à une base » (D. Armstrong [1997] : p. 46). De même, la plupart des auteurs identifient sans plus la survenance à la dépendance ontologique. C'est par exemple le cas de Searle, quand il définit ainsi la survenance : « Dire qu'un phénomène A est survenant sur (*is supervenient on*) un phénomène B, cela revient à dire que A est totalement dépendant de B de telle manière que tout changement dans la propriété de A doit être corrélée à un changement dans la propriété de B. » (J. Searle [2004] : p. 148.)

Néanmoins, la notion de survenance n'est pas parfaitement claire, et son lien avec l'idée de dépendance ontologique est moins évident qu'il n'y paraît. Ces deux notions de survenance et de dépendance ontologique sont des notions différentes et il est très important de ne pas perdre de vue cette différence.

Avant toutes choses, la relation de dépendance ontologique est l'*inverse* de la relation de survenance. La survenance de Q sur P signifie que P ne peut pas exister sans que Q n'existe – ce qui entraîne que l'existence de P implique l'existence de Q. À l'inverse, la dépendance ontologique de Q relativement à P signifie que Q ne peut pas exister sans que P n'existe – ce qui entraîne que l'existence de Q implique l'existence de P. La survenance de Q sur P n'équivaut donc pas à la dépendance ontologique de Q envers P, mais à celle de P envers Q. De même, la dépendance ontologique de Q envers P n'équivaut pas à la survenance de Q sur P, mais à celle de P sur Q. Ainsi Q est dépendant ontologiquement de P si et seulement si P survient sur Q, et inversement. En résumé, on peut se représenter cette distinction de la manière suivante :

Q est dépendant de P :

Q ne peut pas exister si P n'existe pas : $\neg P \Rightarrow \neg Q$

c'est-à-dire : $Q \Rightarrow P$

Q survient sur P :

P ne peut pas exister si Q n'existe pas : $\neg Q \Rightarrow \neg P$

c'est-à-dire : $P \Rightarrow Q$

Pourtant cette caractérisation n'est-elle pas exactement le contraire de ce qu'on veut exprimer par le terme de survenance ? Quand on affirme que la conscience survient sur le système nerveux, ou que les propriétés biologiques surviennent sur les propriétés chimiques, etc., on veut dire que les premières sont, dans un sens ou dans un autre, dépendantes des seconds ! La thèse de la survenance psychophysique – qui est la thèse d'un rapport de dépendance unissant la conscience au système nerveux – signifie qu'à tout état de choses mental doit correspondre un état de choses physique. Pour ce motif, on peut penser que la définition usuelle de la survenance n'est pas assez fine, ou pas assez restrictive.

9. *Le parallélisme logico-ontologique*

On peut considérer les formes de liaison en tenant compte de leurs contenus, c'est-à-dire en tenant compte des objets (occurrences ou types d'objets) synthétisés d'après ces formes de liaison. Par exemple nous disons que les objets physiques se donnent dans des synthèses spatiales exprimables au moyen de prédicats de relation comme « situé sur le même plan que », « plus proche du point α que », « parallèle à », « distant de 2 mètres de », etc. Le point de vue adopté est alors le point de vue synthétique ou encore *matériel*, c'est-à-dire orienté vers les formes *et* vers leurs matériaux. (Soit dit par parenthèse, il serait meilleur de dire « formel-matériel » par opposition à « purement formel », puisqu'on considère la forme dans son matériau.) Cependant, nous pouvons aussi considérer la liaison de façon *purement formelle*, c'est-à-dire en faisant entièrement abstraction des objets liés. Nous dégageons alors abstractivement une forme de liaison, par exemple la forme apophansis, dont il est inutile de se demander si elle in-forme des objets physiques ou psychiques, ou encore des significations ou des référents de significations. Mais faut-il en conclure que cette forme de l'apophansis est *la même* liaison qui engendre d'un côté une proposition, de l'autre un état de choses ? La

différence entre la proposition et l'état de choses, entre la liaison sujet-prédicat dans la proposition et la liaison substrat-propriété dans l'état de choses, réside-t-elle exclusivement dans le matériau lié et non dans la forme de liaison ? La proposition et l'état de choses partageraient-ils une même forme apophansis ?

On se heurte ici à la question du rapport entre les formes logiques et les formes ontologiques. Il existe un étrange rapport de correspondance entre certaines formes logiques et certaines formes ontologiques. On peut faire correspondre à un grand nombre de catégories et de lois logico-formelles – qui déterminent la construction de propositions – des catégories et des lois ontologico-formelles, relatives aux états de choses prédicatifs. Ces lois et ces catégories sont-elles, rigoureusement parlant, des lois et des catégories différentes ? La façon dont j'ai présenté jusqu'ici la structure de l'état de choses suggère assez nettement qu'il ne s'agit pas d'une vague ressemblance, mais d'une correspondance essentielle et fondamentale. La question est alors de savoir ce que veut dire ici correspondance, et en particulier s'il faut en conclure à l'identité ou à la réductibilité de la logique formelle à l'ontologie formelle ou de l'ontologie formelle à la logique formelle.

Husserl a défendu la thèse suivant laquelle la logique apophantique formelle est seulement une partie de l'ontologie formelle, tout comme la synthèse apophantique est seulement un cas particulier de la synthèse en général (voir *infra*). La logique apophantique serait donc seulement cette branche de l'ontologie formelle qui s'occupe de la complexité apophantique, à savoir de la forme prédicative *S est p* en général et de ses dérivés. Mais ces formulations sont inhabituelles et elles engendrent de nouvelles questions. Il est surprenant de voir la logique mise sur le même pied que l'ontologie, en particulier si on accepte cette autre conception husserlienne selon laquelle la différence entre ontologie et logique coïncide avec la différence entre objet et signification. D'un côté la différence entre logique et ontologie serait une différence purement formelle, c'est-à-dire une différence entre des types de formes. De l'autre, la différence serait thématique, c'est-à-dire une différence entre des types d'objets liés par des formes logiques ou ontologiques.

Au lieu de dire sans plus que la logique apophantique est cette branche de l'ontologie formelle qui s'occupe plus spécialement de la forme apophantique et de ses dérivés, ne serait-il pas meilleur d'envisager l'existence d'une discipline *ontologico*-formelle qui s'occuperait plus spécialement de la forme d'état de choses prédicatif ? Mais alors c'est le statut de la logique apophantique qui ferait problème. Faut-il dire sans plus que la proposition est un état de choses d'un type particulier ? Ce serait absurde. Par exemple quand je dis « le tableau est rectangulaire », j'ai certes affaire à un assemblage de significations, mais cet assemblage n'est pas du tout un état de choses dans lequel la signification sujet et la signification prédicat deviendraient le substrat et la propriété. Ce n'est pas la signification « le tableau » que je dis rectangulaire, mais c'est l'objet tableau dénoté par la signification. Il est absurde de penser que la forme propositionnelle serait seulement un cas particulier de la forme d'état de choses. Le fait que la logique apophantique s'occupe de synthèses propositionnelles ne doit pas se comprendre au sens où elle serait une particularisation de la théorie générale des états de choses prédicatifs, à savoir une application de cette théorie aux seules significations. La différence entre logique apophantique et ontologie formelle ne doit pas être comprise au sens où les objets logiques, les significations, seraient seulement des objets d'un certain type et où la logique serait donc seulement une partie de la théorie de l'objet en général. Il est évident, en effet, que la logique n'est pas une science des significations dans le même sens où la botanique est la science des végétaux, où la physique est la science des objets naturels, la psychologie la science des objets psychiques, etc. La logique semble bien posséder un caractère d'*universalité* qui interdit de la réduire à une discipline « régionale ». En un certain sens, c'est *tout objet* qui obéit au principe de non-contradiction, etc.

La différence entre la logique apophantique formelle et une théorie ontologico-formelle des états de choses serait-elle elle-même une différence purement formelle ? Il y va, semble-t-il, de deux choses l'une. Ou bien la différence entre la logique formelle et l'ontologie formelle coïncide avec la différence entre signification et objet. Ou bien le point de vue purement formel est complètement

indépendant du contenu des formes logiques et ontologiques – auquel cas la question de savoir si ce contenu est constitué de significations ou d'objets dénotés dans des significations est irrelevante : la forme logique et la forme ontologique sont en réalité une même et unique forme appliquée à des contenus différents. On peut alors très bien envisager des cas d'homomorphisme où la forme est à la fois une forme logique et une forme ontologique. On serait ainsi tenté de voir dans la forme apophantique une forme commune de la proposition et de l'état de choses prédicatif.

Pour aborder correctement ce problème, il faut d'abord distinguer quatre niveaux au moins. À une proposition on peut d'abord faire correspondre une expression propositionnelle, à savoir un énoncé composé d'un nom sujet, d'un nom prédicat et de la copule. Ensuite, la même proposition peut être assertée, simplement pensée, etc., dans des actes psychiques dont on suppose qu'ils ont avec elle, jusqu'à un certain point, certaines structures communes. Enfin, à côté de ces trois sphères de la signification logique, de l'expression linguistique et du vécu psychologique, il faut encore en envisager une quatrième qui est celle, ontologique, des objets dénotés par la proposition. Faut-il supposer des relations de parallélisme entre ces sphères ? Que signifierait ici parallélisme ?

Il est évident que ces quatre niveaux ne sont *in facto* jamais strictement parallèles. Par exemple les phénomènes d'équivoque associent à une expression plusieurs significations. Des équivoques sont d'ailleurs également présentes sur le plan des formes syntaxiques. Les deux expressions différentes « le lion mange la gazelle » et « la gazelle est mangée par le lion » peuvent dans la plupart des cas être tenues, en logique purement formelle, pour syntaxiquement indiscernables. Partant, la parfaite adéquation de la signification et de son expression peut tout au plus être présentée comme une finalité idéale qui ne semble pas pleinement réalisable au moyen de la langue naturelle, mais qui réclame l'élaboration d'une *lingua characteristic*.

Les mêmes constatations valent aussi, semble-t-il, entre la sphère logique des significations et la sphère ontologique des objets dénotés dans les significations. Ici encore, c'est manifestement en vain qu'on chercherait un parallélisme strict. On a souvent mis en avant, par

exemple, l'impossibilité de faire correspondre à tout prédicat une propriété. Évidemment certains prédicats signifiants, c'est-à-dire également certaines parties de propositions en fonction de prédicat, ne dénotent aucune propriété : par exemple le prédicat « phlogistique », cité par Armstrong. Mais plus encore, il semble aussi que certains prédicats signifiants ne puissent *a priori* dénoter aucune propriété¹. Armstrong a très bien montré qu'ici toutes les possibilités sont permises : un prédicat peut dénoter une, aucune ou plusieurs propriétés, une propriété peut être dénotée par une, aucune ou plusieurs prédicats (D. Armstrong [1997] : p. 25-26). Par ailleurs on peut encore se demander s'il y a un sens à attribuer l'existence à des propriétés autres que les « propriétés rares » (*sparse properties*) au sens de Lewis (voir D. Lewis [2001] : p. 59 ss.). Par exemple y a-t-il un sens à affirmer que le prédicat « possède 54 plumes et une aile droite plus longue que l'aile gauche de 1 millimètre et demi » dénote une propriété qui – à supposer qu'il existe un oiseau qui la possède – existe réellement dans le monde ? On peut refuser d'associer aux prédicats de ce genre d'authentiques propriétés, ou bien, comme Armstrong, leur associer des propriétés mais refuser d'élever celles-ci au rang d'authentiques universaux, etc.

L'approche sémantique, qui a longtemps prévalu en ontologie, est aujourd'hui fréquemment dénoncée au nom du réalisme. Ce qu'on juge alors inacceptable, c'est la tendance d'une certaine ontologie à « projeter » des structures logiques dans le réel. Une telle rectification est incontestablement juste et salutaire, si par là on veut dénoncer la croyance très discutable – qui n'est pas seulement, comme on le verra

¹ Voir récemment E. J. Lowe [2002] : p. 364, et E. J. Lowe [2004] : p. 300, qui prenait en exemple le prédicat « n'est pas une instanciation de soi-même » (*does not instantiate itself*). Si ce prédicat (qui a assurément un sens) dénote une propriété réelle, alors on peut demander s'il est ou non une instanciation de lui-même. Mais les deux options possibles engendrent des contradictions : soit la propriété « n'est pas une instanciation de soi-même » est une instanciation d'elle-même, auquel cas elle n'est pas une instanciation d'elle-même, soit elle n'est pas une instanciation d'elle-même, auquel cas elle instancie sa négation et est donc une instanciation d'elle-même. Ce paradoxe assez semblable au paradoxe de Russell est censé montrer que le prédicat « n'est pas une instanciation de soi-même » ne peut dénoter aucune propriété réelle.

un peu plus loin, caractéristique de l'atomisme logique, mais qu'on trouve dans beaucoup d'autres courants même très différents, par exemple dans la philosophie herméneutique – selon laquelle les structures linguistiques ou logiques nous montrent comment le monde lui-même est structuré¹. C'est en ce sens que Frédéric Nef soulignait, en termes très justes, l'impossibilité de dériver la structure des choses de la structure du langage : « Le langage peut certes indiquer des *concreta*, mais il ne donne pas forcément, par sa structure, des indications sur leur nature. Pour le faire, nous utilisons certes la structure du langage naturel dans des considérations philosophiques, ces considérations ne consistent cependant pas à suivre le fil du langage. Plus exactement : de la structure du langage on ne peut rien dériver, quant à la structure des choses. » (F. Nef [2004b] : p. 289-290.) Le parallélisme logico-ontologique est une illusion absurde, si on entend par là la croyance suivant laquelle les formes ontologiques se calqueraient mystérieusement sur les formes logiques. En ce sens, la critique de l'« idéalisme du sens » de Jocelyn Benoist est également tout à fait juste (voir § 4). Si on cherche à clarifier les structures formelles du monde, ce n'est pas – ou en tout cas ce n'est pas seulement ou principalement – vers le langage et vers les significations qu'on doit se tourner, mais vers les choses du monde.

Une autre critique très significative de la thèse de l'homomorphisme logico-ontologique est venue des détracteurs de l'atomisme logique. La question est de savoir, très généralement, si on peut établir une relation de correspondance stricte entre les niveaux de complexité dans la sphère logique et les niveaux de complexité dans la sphère ontologique. Cette question est formulable directement dans les termes de la théorie des vérifacteurs. Il s'agit de savoir si toute proposition vraie simple possède un vérifacteur simple, et toute proposition vraie complexe un vérifacteur complexe. Si la réponse est positive, alors la réalité doit être analysable en éléments absolument simples tout comme les propositions sont analysables en parties absolument simples. De même que toutes les propositions sont des propositions atomiques ou des propositions complexes construites à

¹ Une des premières manifestations de ces réticences réalistes est probablement l'opposition de Russell aux positivistes logiques dans B. Russell (1940), chap. 25.

partir de propositions atomiques, de même tous les faits seraient des faits atomiques ou des faits réductibles à des faits atomiques. Cette structuration logico-atomiste de l'univers implique naturellement un strict homomorphisme logico-ontologique : des objets « basiques » sont structurés au moyen de formes auxquelles correspondent, de manière strictement corrélative, les constantes logiques dans les énoncés.

Toute vérité simple aurait un vérificateur simple, toute vérité complexe un vérificateur complexe. Mais cette thèse est-elle seulement défendable ? Il est facile de trouver des contre-exemples. On trouve sans peine des propositions qui sont manifestement des propositions simples mais dont le vérificateur est manifestement un vérificateur complexe, par exemple une conjonction de plusieurs faits. Ainsi la proposition <l'Union européenne a ratifié le traité de Maastricht>, qui est simple, a visiblement un vérificateur complexe, à savoir l'état de choses /le Parlement du Danemark a ratifié le traité de Maastricht et le Parlement des Pays-Bas a ratifié le traité de Maastricht et.../ ou un état de choses encore plus complexe. Les atomistes logiques ne niaient nullement ce fait. Toute leur stratégie consistait au contraire à maintenir malgré tout le parallélisme logico-ontologique. L'idée était alors la suivante : partout où on croit avoir affaire à une proposition simple dont le vérificateur serait complexe, cette proposition est en réalité réductible, par l'analyse logique, à un complexe de propositions simples. Si le vérificateur d'une proposition est complexe, alors la proposition est complexe. Si elle apparaît simple, alors sa simplicité est seulement une illusion grammaticale, qui doit être éliminée par l'analyse logique.

Cette stratégie analytique et atomiste peut être considérée comme un cas limite, plus contraignant, de l'*entailment principle* d'Armstrong. Considérons ce principe dans le cas où une proposition vraie simple r a un vérificateur complexe $\tau \circ \upsilon$ formé de deux faits atomiques τ et υ . Le principe d'implication dit que, s'il existe une relation d'implication entre deux propositions, alors ces deux propositions ont en commun un ou plusieurs vérificateurs. On peut donc facilement utiliser ce principe pour corrélater le vérificateur complexe $\tau \circ \upsilon$ à une vérité complexe. Il suffit que r soit impliqué par au moins une vérité

complexe. Seulement, l'atomisme logique ajoute ici deux conditions beaucoup plus contraignantes. D'abord, il s'agit de remplacer le conditionnel simple par un biconditionnel (c'est-à-dire par un rapport d'équivalence logique). On obtient alors le schéma :

$$\begin{array}{l} \tau^{\circ} \nu \vdash (p^*q) \\ (p^*q) \equiv r \\ \hline \tau^{\circ} \nu \vdash r \end{array}$$

(où p et q sont mis pour des propositions atomiques et \vdash et $*$ respectivement pour la relation de vérifaction et pour un connecteur quelconque¹). Ensuite, l'atomiste fixe une condition stricte pour l'équivalence : $(p^*q) \equiv r$. Cette équivalence, prescrit-il, ne peut pas être une équivalence quelconque, mais elle doit être une *définition* constitutionnelle reposant sur une loi logique ou éventuellement sur une loi de la nature. Le travail de l'analyse logique (d'une théorie de la constitution au sens de Carnap) est alors de fixer des équivalences pour permettre de *rendre vraies* des vérités scientifiques de niveaux de complexité quelconques au moyen d'une base contenant tous les vérifacteurs atomiques.

Les réticences avec lesquelles on accueille généralement la thèse de l'homomorphisme logico-ontologique s'expliquent largement par les échecs de l'atomisme logique de Russell et de Wittgenstein. C'est dans cette perspective que cette thèse a fait l'objet d'abondantes critiques, qui sont notamment à l'origine de progrès importants dans les domaines de la méréologie et de la théorie des moments. Ainsi Mulligan, Simons et Barry Smith voyaient en elle un dommageable « *dogme de la forme logique* » très caractéristique de la philosophie analytique et tout particulièrement de l'atomisme logique (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984]). Ils défendaient alors l'idée anti-atomiste d'une indépendance mutuelle de la complexité logique

¹ On utilise parfois, pour la relation de vérifaction, le signe \models . Mais ce signe est déjà employé pour la relation de dérivation sémantique entre propositions, et par conséquent la distinction entre vérifaction et inférence (voir *supra*) le rend inutilisable.

et de la complexité ontologique : « L'idée d'un parallélisme parfait de la complexité logique et de la complexité ontologique, déclaraient ces auteurs, a fait le malheur de l'atomisme logique, conduisant Russell à une métaphysique des sense-data et Wittgenstein à des simples supra-expérienciels. Ici, par contre, nous défendons l'indépendance de la complexité ontologique par rapport à la complexité logique : des objets ontologiquement complexes (ceux ayant des parties propres) ne sont pas pour cette raison logiquement complexes, ils ne le sont pas plus qu'il n'y a de raisons de supposer qu'à toute phrase (vraie) logiquement complexe correspondrait une entité ontologiquement complexe qui la rend vraie. » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 298.)

Mulligan, Simons et Smith avançaient l'argument suivant. Supposons que l'hépatite A et l'hépatite B soient les deux seules formes d'hépatite, et qu'un certain Cyrille les ait contractées toutes les deux simultanément. Demandons-nous maintenant quel est le vérificateur de la proposition <Cyrille est atteint d'hépatite>. Cette proposition est rendue vraie aussi bien par le fait que Cyrille a une hépatite A que par le fait qu'il a une hépatite B. Nous avons ici quelque chose de *logiquement simple*, une proposition atomique, à quoi correspond un vérificateur *ontologiquement complexe*, à savoir les deux vérificateurs conjoints que sont l'hépatite A et l'hépatite B de Cyrille. Pour le dire maintenant dans le langage des états de choses (que les auteurs cités n'acceptent pas dans ce cas), on aurait donc une proposition atomique de la forme <a est F> dont le vérificateur serait un état de choses complexe de la forme /a est G et a est H/ (ce qui est ici naturellement quelque chose d'autre et de plus problématique qu'un vérificateur /a est F et a est G/). Ainsi, concluaient les auteurs, « il n'y a en général aucune garantie sur le fait que la simplicité logique de la phrase garantisse l'unicité ou la simplicité ontologique (atomicité) de son (ses) vérificateur(s) actuel(s) ou possible(s) » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 298).

Mais l'argument ne doit pas être surestimé. Il n'atteint en réalité qu'une partie – tout à fait essentielle, il est vrai – de la position atomiste, et on peut justement douter qu'il soit un argument contre l'homomorphisme logico-ontologique en général. Reprenons la

proposition <Cyrille a une hépatite>, toujours en supposant que Cyrille a simultanément l'hépatite A et l'hépatite B. Que veut-on dire, quand on déclare que le vérifacteur de la proposition <Cyrille a l'hépatite> est le fait que Cyrille a les deux hépatites A et B ? Assurément, il aurait suffi que Cyrille ait seulement l'hépatite A, ou seulement l'hépatite B. La vérification de la proposition peut donc être représentée au moyen d'une disjonction : pour être vraie, la proposition <Cyrille a l'hépatite> réclame que Cyrille ait l'hépatite A *ou* l'hépatite B, et il se fait que Cyrille a les deux. C'est seulement la proposition <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> qui peut être tenue, du point de vue de l'atomisme logique, comme équivalente à la proposition de départ <Cyrille a l'hépatite>. On obtient ainsi le schéma suivant :

$$\tau^{\circ} \nu \Gamma(\text{Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B})$$

$$(\text{Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B}) \equiv (\text{Cyrille a une hépatite})$$

$$\tau^{\circ} \nu \Gamma(\text{Cyrille a une hépatite})$$

La question est alors de savoir de quelle nature est l'équivalence entre <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> et <Cyrille a une hépatite>. C'est sur ce point que l'argumentation de Mulligan, Simons et Smith contre l'atomisme logique est vraiment efficiente. Il s'agit de nier que cette équivalence puisse être obtenue *simplement par l'analyse logique* : « Bien que "Cyrille a l'hépatite virale" puisse être logiquement équivalent à (c'est-à-dire avoir les mêmes conditions de vérité que) "Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B", ce n'est pas là quelque chose qui peut être établi par une quelconque analyse lexicale, grammaticale ou logique, mais au mieux par la recherche empirique. » (K. Mulligan, P. Simons et B. Smith [1984] : p. 299.) Ce n'est pas une théorie logique de la constitution, mais c'est la recherche médicale empirique qui nous apprend que les deux pathologies appelées « hépatite A » et « hépatite B » sont deux espèces d'un même genre appelé « hépatite » et donc (à supposer que l'hépatite A et l'hépatite B soient les deux seules formes

d'hépatite) que tout ce qui a une hépatite a soit une hépatite A, soit une hépatite B, soit les deux.

Tel est, en définitive, le véritable sens de l'argument. Que nous dit-il pour le reste ? Admettons maintenant que la recherche médicale nous apprenne que <Cyrille a une hépatite> et <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> sont des propositions logiquement équivalentes. Si les deux propositions sont équivalentes, alors elles ont le même vérificateur (ou les mêmes vérificateurs). Que peut-on dire alors du vérificateur de la proposition <Cyrille a une hépatite> ? En réalité, on n'a pas besoin de supposer ici l'existence d'un vérificateur complexe, si on accepte par ailleurs, comme Mulligan, Smith et Simons, de ramener la vérification d'une proposition vraie disjonctive à une disjonction de vérificateurs de chaque proposition disjoints¹. Au lieu de dire que la proposition simple <Cyrille a une hépatite> a un vérificateur complexe, il faut dire qu'elle a le vérificateur simple /Cyrille a une hépatite A/ ou le vérificateur simple /Cyrille a une hépatite B/.

On comprend mieux maintenant la véritable signification du remplacement de la conjonction par une disjonction. La disjonction signifie que, si on sait que la proposition <Cyrille a une hépatite> est vraie, alors on peut en déduire que Cyrille a soit l'hépatite A, soit l'hépatite B, soit les deux. Dans ce dernier cas, on est en présence d'une conjonction. Mais si le vérificateur de la proposition <Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B> n'est pas un fait disjonctif /Cyrille a une hépatite A ou Cyrille a une hépatite B/, mais une disjonction de faits /Cyrille a une hépatite A/ ou /Cyrille a une hépatite B/, il doit alors en être de même de la proposition conjonctive <Cyrille a une hépatite A et Cyrille a une hépatite B> ! Le vérificateur conjonctif est alors, plus fondamentalement, une conjonction de vérificateurs. Le cas où Cyrille a simultanément les deux hépatites A et B n'est pas celui où le vérificateur de <Cyrille a une hépatite> est le fait /Cyrille a une hépatite A et Cyrille a une hépatite B/, mais le cas où la proposition a deux vérificateurs simples /Cyrille a une hépatite A/ et /Cyrille a une hépatite B/. La corrélation entre la complexité du

¹ Voir K. Mulligan, P. Simons et B. Smith (1984) : p. 316, propositions (16) et (17) : $\tau \vdash (p \vee q) \Leftrightarrow (\tau \vdash p) \vee (\tau \vdash q)$.

vérifacteur et la complexité de la proposition vraie ne semble donc pas rompue.

10. (suite) Autres remarques sur le parallélisme logico-ontologique

La question du rapport entre le logique et l'ontologique ne se pose que parce que nous constatons un rapport de correspondance entre l'être des objets et la vérité des propositions, et conséquemment entre certaines formes logiques et certaines formes ontologiques. Ce fait doit nous servir de point de départ. Par exemple nous constatons que le jugement « cette fleur est rouge et elle n'est pas rouge » est toujours incorrect, et corrélativement qu'il n'existe aucune fleur qui soit simultanément rouge et non-rouge. D'où on conclut, par généralisation, à une relation de correspondance entre la catégorie *proposition*, qui indique une forme logique, et la catégorie *état de choses*, qui indique une forme ontologique.

Husserl a souvent fait remarquer que la plupart des lois logiques peuvent être reformulées de manière à obtenir des lois ontologiques « équivalentes », mais il n'était pas clair sur la nature de ce rapport d'équivalence. On peut simplement remarquer que des principes logiques comme : *toute proposition de la forme <p et non-p> est fausse, si une proposition p est vraie alors la proposition non-p est fausse, si une proposition p est fausse alors la proposition non-p est vraie, etc.*, sont équivalents à des principes ontologiques : *il n'existe aucun état de choses de la forme /p et non-p/, s'il en est ainsi que p alors il n'en est pas ainsi que non-p, s'il n'en est pas ainsi que p alors il en est ainsi que non-p, etc.* Nous assumons ainsi, comme un fait, qu'il existe un certain *parallélisme* logico-ontologique, sans encore nous prononcer sur sa signification exacte. Soit dit par parenthèse, il n'y a aucune raison de penser que ce parallélisme serait strictement sémantique. La question du parallélisme doit manifestement aussi être posée sur le plan des formes syntaxiques (cf. F. Nef [2004b] : p. 289).

Par ailleurs la même question nous confronte, on l'a vu, à une apparente antinomie. Soit les formes de la logique formelle déterminent des significations comme les formes de l'ontologie

formelle déterminent des objets dénotés dans des significations, auquel cas la différence du logique et de l'ontologique est en quelque sorte une différence thématique. Soit les formes dont il est question en logique et en ontologie formelle sont des formes *pures* au sens où on les étudie indépendamment de leurs contenus et où il est donc irrelevant de demander si une forme donnée s'applique à des significations ou à des *denotata* de significations. La distinction entre les formes logiques et les formes ontologiques serait donc secondaire, une *même et unique* forme pouvant être logique ou ontologique selon qu'on lui associe telle ou telle « interprétation », etc. Maintenant, tout le problème est que ces deux options présente des inconvénients majeurs. Si nous choisissons la première option, alors nous prêtons le flanc à l'objection suivant laquelle nos formes ne sont pas suffisamment pures. Mais si nous choisissons la seconde, le partisan de la première option nous objectera que la thèse de l'homomorphisme résulte nécessairement d'une confusion entre le monde et la théorie sur le monde, entre l'être et la vérité. Pourtant n'est-il pas possible de défendre l'idée d'un parallélisme logico-ontologique qui ne signifierait pas simplement une confusion de l'ontologique et du logique, du monde et de la théorie du monde ?

La question du rapport entre formes logiques et formes ontologiques est une des questions métaphysiques sur lesquelles le phénoménologue a beaucoup à dire. Le point de vue phénoménologico-constitutif nous fait considérer le problème sous un angle très différent, celui des actes psychiques de la signification. Nous ne nous interrogeons plus sur les formes ontologiques (au sens propre) qui structurent en soi le monde, mais nous nous intéressons exclusivement aux formes du monde « noématique », du monde tel qu'il apparaît et qu'il est contenu intentionnellement dans le vécu. Mais ce point de départ phénoménologique ne présuppose-t-il pas justement certaines prises de position sur le parallélisme logico-ontologique ? C'est une question qu'on peut se poser. En particulier, nous assignons comme tâche à la phénoménologie transcendantale l'étude des « sens » noématiques. Mais si la phénoménologie transcendantale doit être une telle sémantique, alors la métaphysique phénoménologico-constitutive en notre sens suppose indissociablement que le meilleur accès aux

questions ontologiques est l'approche sémantique. Ce point de vue n'est peut-être pas nécessairement « logicien », car les sens noématiques de la phénoménologie transcendantale ne sont pas forcément – contrairement à ce qu'on a soutenu au sein de la *West Coast Interpretation* – assimilables aux significations de la logique. Mais il est en tout cas résolument non réaliste. Toutefois un tel point de vue est-il pour autant anti-réaliste ? Assurément non. La théorie husserlienne de la réduction nous apprend au contraire que le point de vue phénoménologico-sémantique ne requiert aucune prise de position métaphysique se situant sur le même plan que les positions « réaliste », « nominaliste », etc., de la métaphysique non phénoménologique, et que celles-ci sont généralement compatibles avec l'idéalisme sémantique si caractéristique de la phénoménologie¹.

La position de Husserl sur ce problème était double. D'une part, il tendait souvent à assimiler simplement l'une à l'autre la logique formelle et l'ontologie formelle. Il comprenait alors le terme de logique en un sens plus large, comprenant à la fois la logique *sensu stricto* et l'ontologie formelle (voir en particulier *Ideen I*, p. 22, et *Hua XXIV*, p. 157). Seulement, ce concept large de la logique coexistait alors avec un concept étroit de la logique prise comme une théorie des significations. La logique serait un tout formé de la théorie formelle de l'objet (c'est-à-dire de l'ontologie formelle) et de la théorie formelle de la signification. Ainsi, au § 10 des *Idées I*, Husserl considérait la classe des catégories de la signification comme une sous-classe de celle des catégories logiques : « Des concepts comme ceux de propriété, de nature relative, d'état de choses, de relation, d'identité, d'égalité, d'ensemble (collection), de quantité, de tout et de partie, de genre et d'espèce, etc., sont donc des exemples de catégories logiques. Mais il faut aussi inclure là-dedans les “catégo-

¹ Cette mise hors circuit sémantique (non réaliste sans être anti-réaliste) de toutes les thèses d'existence transcendantales n'est qu'un aspect de la méthodologie phénoménologique. L'autre aspect est formé par des thèses d'existence purement immanentes. Pour autant qu'il prétend à la connaissance, le phénoménologue pose d'une part l'existence d'individualités immanentes, « réelles », et d'autre part l'existence d'essences immanentes. Il est donc « réaliste » au double sens d'un « réellisme » (voir D. Seron [2003b], § 19) et d'un réalisme aristotélicien (voir *supra* § 4).

ries de signification”, les concepts fondamentaux de différentes espèces de propositions, de membres de propositions et de formes de propositions, qui se rapportent à l’essence de la proposition (*apophansis*). » (*Ideen I*, p. 22-23.)

Mais d’autre part, on l’a vu, Husserl comprenait aussi cette assimilation au sens où les lois logiques de la signification se laissent « tourner » (*umwenden*) en lois ontologiques « équivalentes ». Le même passage des *Idées I* que je viens de citer est univoque sur ce point. Si l’ontologie formelle mérite aussi le titre de logique, c’est bien en raison d’une relation d’équivalence très générale entre les catégories ontologico-formelles et les catégories logico-formelles de la signification : « Mais il faut aussi inclure là-dedans les “*catégories de signification*”, les concepts fondamentaux de différentes espèces de propositions, de membres de propositions et de formes de propositions, qui se rapportent à l’essence de la proposition (*apophansis*) – et cela (conformément à notre définition) en référence aux vérités d’essence qui lient l’un à l’autre “*objet-en-général*” et “*signification-en-général*”, et les lient de telle sorte que de pures vérités sur les significations se laissent convertir (*umwenden*) en pures vérités sur les objets. C’est justement pour cela que la “*logique apophantique*”, quand même ses énoncés portent exclusivement sur des significations, appartient pourtant elle aussi à l’ontologie formelle au sens large. Toutefois, il faut mettre à part les catégories de signification comme formant un groupe en soi, et leur opposer les autres catégories au titre de *catégories objectives formelles* au sens *prégnant*. » (*Ideen I*, p. 23.)

Les lois de la signification, affirme Husserl, sont directement convertibles en lois de l’objectivité en général¹. Cette deuxième thèse est particulièrement révélatrice de l’attitude générale de Husserl face à ce genre de problèmes. L’essentiel, ici, n’est pas qu’il existe une relation de convertibilité entre des lois logiques et des lois ontologiques, mais que cette convertibilité soit *immédiate*. C’est là un effet de la critique husserlienne du kantisme et plus généralement du psychologisme.

¹ Voir D. Seron (2003b) : p. 13. Husserl a développé cette idée d’une corrélation entre logique formelle et ontologie formelle spécialement dans *Hua XXIV*, p. 51 ss.

Une thèse majeure de la *Critique de la raison pure* de Kant était que l'application des lois logiques aux objets nécessitait une « déduction des catégories » prenant la forme d'un syllogisme, c'est-à-dire d'une inférence médiate. L'idée était que les lois logiques s'appliquent immédiatement aux représentations, et seulement médiatement – par l'intermédiaire des représentations – aux objets représentés. Le rapport de convertibilité entre logique et ontologie était donc toujours, chez Kant, un rapport indirect. Pour Husserl au contraire, la validité objective des lois logiques ne réclame aucune « déduction ». Cela parce que ces lois ne déterminent absolument pas, même médiatement, des objets individuels, mais qu'elles déterminent directement des objets généraux, à savoir des significations idéales.

C'est en ce sens qu'au § 65 de la sixième *Recherche logique*, Husserl rejetait comme absurde le problème, classique depuis Kant, de la « signification réelle du logique ». Ce problème est absurde au sens où en réalité l'application des lois logiques n'est pas du tout un « problème ». Elle n'est un problème que si on confond le fait et l'essence, si on exige indûment que des lois idéales gouvernent le monde des factualités individuelles. La question n'est pas de savoir ce qui justifie – ce qui prouve au sens où la déduction kantienne des catégories est une preuve – l'« application » de lois logiques aux particuliers, mais ces problèmes nécessitent seulement une clarification phénoménologique des actes psychiques concernés : « Des lois qui ne visent aucun fait ne peuvent être confirmées ou réfutées par aucun fait. Le problème de la “signification réelle ou formelle du logique”, qui fut traité avec tant de sérieux et de profondeur par de grands philosophes, est donc un problème absurde. On n'a pas besoin de théories métaphysiques ou autres pour expliquer l'accord du cours de la nature et de la légalité “innée” de l'“entendement” ; au lieu d'une explication (*Erklärung*), on a besoin de la simple clarification (*Aufklärung*) phénoménologique du signifier, du penser, du connaître ainsi que des idées et des lois qui y prennent naissance. » (*Logische Untersuchungen* VI, p. 199-200.)

Il existe un rapport de corrélation et de convertibilité entre les catégories de la signification et les catégories de l'objet, entre l'« attitude apophantique » et l'« attitude ontologique », entre la

logique formelle et l'ontologie formelle, au double sens où un grand nombre de lois logiques peuvent être traduites directement dans le langage ontologique, et où des catégories logiques comme « proposition », « nom », « prédicat dyadique », etc., peuvent être converties directement en catégories ontologiques « état de choses prédicatif », « essence nominale », « relation dyadique », etc. On pourrait qualifier de logiciste cette idée d'une convertibilité directe de lois logiques en lois ontologiques – y compris au sens où elle induit une « unité de la logique et de la mathématique » (*Hua XXIV*, p. 57). Et manifestement cette idée est aussi un cas particulier du « dogme de la forme logique » dénoncé par Simons, Smith et Mulligan. On suppose ici l'existence d'une corrélation entre la structure grammaticale et la structure ontologico-formelle. C'est-à-dire qu'on considère qu'il est en général possible de faire correspondre des catégories formelles de l'objet aux catégories formelles de la signification.

Plus généralement, la tendance constante de Husserl à « ontologiser » le logique – l'idée que la logique thématiserait des objets d'un domaine déterminé, à savoir les significations (les propositions ainsi que les complexes de propositions et les parties de propositions) par opposition aux nombres, aux végétaux, aux sociétés, etc. – a aussi suscité de nombreuses critiques. C'est spécialement un point de divergence central avec les néokantiens. Mais on peut aussi citer l'objection de Sigwart reprise ultérieurement par Schlick, selon laquelle le point de vue de Husserl résulterait finalement d'une confusion entre la vérité et l'effectivité (*Wirklichkeit*)¹. Toutes ces

¹ Cette objection est solidaire de la critique (néokantienne, nominaliste ou autre) du « mythe de la signification », dont une origine possible est d'ailleurs la réponse de Sigwart aux attaques de Husserl dans sa *Logik*, vol. I, § 4 : « Hypostasier des "propositions" en essentialités autonomes, c'est là de la mythologie. » (P. 23.) On oublie souvent que le débat sur la question de l'autonomie des significations logiques n'a pas commencé avec les *Prolégomènes* de Husserl ou la critique russellienne de Meinong, mais antérieurement dans un contexte néokantien, avec les objections de Sigwart et d'Erdmann contre l'idée bolzanienne et lotzienne d'une validité « en soi ». Sigwart défendait l'idée d'une inséparabilité inconditionnelle des contenus logiques : il n'y a aucun sens à parler de propositions indépendantes des actes psychiques dans lesquels elles sont pensées, jugées, etc. Pour ce motif, la conception husserlienne de la logique lui paraissait

critiques ont un noyau commun. Il s'agit de montrer qu'en *ontologisant* les formes logiques, Husserl aurait manqué la différence fondamentale entre la sphère de l'être et la sphère de la validité, entre les vérités sur l'étant et les vérités de logique. C'est précisément ce dernier point qui me semble poser problème dans de telles objections. Ces tentatives visant à désontologiser la logique présentent invariablement le même inconvénient, qui est de faire de la vérité un mot ambigu. Elles impliquent que les propositions sur le monde et les lois logiques seraient « vraies » en deux sens essentiellement différents. Il y va, en définitive, de deux usages différents du rasoir d'Occam. D'un côté, il s'agit de ne pas multiplier inutilement les objectivités, ce qui conduit à multiplier les significations des mots « vérité », « science », etc. De l'autre, il s'agit de ne pas multiplier inutilement les significations des mots « vérité », « science », etc.

La différence entre la logique et l'ontologie serait-elle simplement une différence thématique ? Nous avons affaire ici à trois domaines d'objets différents au moins : les significations, les actes psychiques, les objets en général. À première vue, il semble possible de leur faire correspondre trois sciences distinctes, respectivement la logique, la psychologie phénoménologique et l'ontologie formelle. La différence entre ces disciplines serait alors simplement une différence thématique, les domaines thématiques de la logique et de la phénoménologie étant des parties de celui d'une ontologie générale. Mais c'est manifestement insuffisant. Le métaphysicien affirme l'existence ou l'inexistence de vécus, ou d'un monde de significations idéales. De même le phénoménologue décrit les propriétés de la proposition en tant que noème d'un acte propositionnel. Et le logicien porte lui aussi, en toute légitimité, des jugements sur des actes psychiques. Il énonce

reposer sur une confusion de la réalité et de la vérité. Husserl attribuerait aux vérités l'être en soi, absolument indépendant des choses réelles. La même critique a été reformulée et précisée en 1910 par le jeune Moritz Schlick (M. Schlick [1986] : surtout p. 42-64), qui s'inscrit d'ailleurs ouvertement dans le sillage de Sigwart (p. 45). La position (en gros nominaliste) de Schlick est diamétralement opposée à celle de Husserl, qu'il appelle « théorie de l'indépendance ». Pour lui comme pour Sigwart, l'erreur de Husserl vient d'une analogie trompeuse entre la vérité et l'être réel, ou entre la pensée logique et la perception sensible (p. 45, 51, 101-102).

des normes et des prescriptions normatives sur des actes, par exemple : l’assertion d’une proposition de la forme $\langle p \text{ et non-}p \rangle$ n’est jamais correcte, toute affirmation d’une proposition de la forme $\langle p \text{ et non-}p \rangle$ est irrationnelle, pour juger correctement il faut éviter d’affirmer des propositions de la forme $\langle p \text{ et non-}p \rangle$, etc. Toutes ces règles ont bien un caractère de « nécessité logique ».

Il existe une différence essentielle entre une connaissance logique et une connaissance ontologique, c’est qu’elles assument des existences de types différents, ou qu’on quantifie d’un côté et de l’autre sur des objets différents, à savoir d’un côté sur des significations, de l’autre sur des objets en général. Ce fait est peut-être notre seul point de départ vraiment sûr pour clarifier le rapport entre la logique formelle et l’ontologie formelle. Pour le reste, nous n’avons guère plus que des questions sans réponse et des hypothèses plus ou moins convaincantes. L’applicabilité et la normativité universelles de la logique – le fait que les lois logiques sont utilisées légitimement dans toutes les sciences, y compris en mathématique – restent dans une large mesure à expliquer.

On suppose que le logicien thématise des significations, mais dans quelle mesure le logicien peut-il aussi se tourner vers les *objets* des significations ? On ne peut répondre à cette question, semble-t-il, que si on a préalablement expliqué quel type de relation unit la logique formelle à l’ontologie formelle, c’est-à-dire aussi l’état de choses à la proposition. Ce problème est celui, kantien, de l’application des lois logiques. Elle est de savoir s’il existe une relation de « validité pour » entre notre monde et le monde logique des significations, ou s’ils sont au contraire indépendants l’un de l’autre. On sait que cette question de la signification réelle de la logique a profondément divisé les logiciens du XIX^e siècle. L’opposition passe principalement entre la thèse de la validité *en soi* des propositions, défendue par Lotze et Bolzano, et celle de leur validité *pour la réalité*, caractéristique des positions de Kant, de Sigwart, d’Erdmann et de Lask. Il est facile de voir que ce problème se rattache directement à celui du psychologisme logique, car celui-ci n’est lui-même qu’une variété de réalisme ou d’empirisme logique.

Si l'hypothèse d'un parallélisme logico-ontologique paraît tenir la route, c'est parce qu'elle s'appuie sur des faits relativement sûrs, à savoir principalement, on l'a vu, sur le fait que certaines lois logiques sont directement convertibles en lois ontologiques. Mais il ne saurait être question de trancher cet important problème pour le moment. On peut tout au plus concéder certains points à l'un ou à l'autre camp, en résistant à la séduction des positions extrêmes. La théorie des vérifacteurs est probablement un excellent outil pour résoudre ce genre de questions, mais on peut douter qu'elle représente la seule voie possible.

11. Critique de la théorie des états de choses d'Armstrong

Armstrong défend une conception assez originale de l'état de choses en général, qui évidemment n'est pas la seule possible. Je voudrais maintenant lui opposer une autre conception, très différente, qui a été défendue par les Brentaniens et en particulier par Husserl. Le but est de décider quelle conception est la plus fidèle descriptivement.

Armstrong se représente la structure de l'état de choses de la manière suivante. L'existence d'un état de choses, commence-t-il par poser, signifie qu'un particulier a une certaine propriété, ou qu'il existe une certaine relation entre deux particuliers ou plus. Pour obtenir un état de choses, il est donc nécessaire d'avoir certains « constituants », auxquels on peut manifestement faire correspondre des parties de la proposition. Ces constituants de l'état de choses sont les particuliers, les propriétés et les relations. Mais ce n'est pas tout, car un état de choses n'est pas la simple somme – ou le simple « tout méréologique », comme dit Armstrong – d'un particulier et d'une propriété. Pour avoir un état de choses /*a* est *F*/, il ne suffit pas d'avoir le particulier *a* et sa propriété *F*, mais il faut encore avoir cette relation très particulière entre *a* et *F* qui constitue l'état de choses proprement dit et qui est exprimée dans l'énoncé par la copule. De quelle nature est cette relation ? On peut se limiter ici aux cas les moins problématiques, où la propriété ou la relation est universelle. Dans tous ces cas,

la relation entre le particulier et l'universel dans l'état de choses prédicatif se définit comme étant une *instanciation* (voir D. Armstrong [1997], p. 114-115). La structure d'état de choses est fondamentalement une structure d'instanciation, par laquelle un universel (un « type d'état de choses » correspondant à une fonction propositionnelle) s'instancie dans un particulier (dans un « *token* d'état de choses »).

Armstrong défend par ailleurs une forme affaiblie d'atomisme logique. Les composantes ultimes de la réalité sont des états de choses, des « faits » au sens de Russell et de Wittgenstein. Ou plus précisément, tous les objets indépendants auxquels aboutit ultimement l'analyse logique sont des états de choses. Ce qui veut dire que les substrats particuliers et les universaux ne sont pas isolables en tant que « purs » substrats particuliers ou universaux, mais qu'on ne peut y accéder que par des actes d'*abstraction*. Le substrat particulier et les universaux qu'il instancie sont en ce sens absolument inséparables *in concreto*. D'abord il ne peut y avoir d'universaux ininstanciés. Les universaux existent certes, mais toujours seulement à l'intérieur d'états de choses dans lesquels ils déterminent des particuliers. En d'autres termes, les universaux ne sont pas des constituants *indépendants*. Ce sont des objets dépendants des états de choses auxquels ils appartiennent, et c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent être – comme le pensent les partisans de la conception suivant laquelle les particuliers se réduiraient à des faisceaux de propriétés – des constituants ultimes de la réalité (voir D. Armstrong [1997], p. 29 et 99). Ce qui est un argument en faveur d'un atomisme logique *faible*, car il semble maintenant que les seuls objets absolument indépendants, donc les seuls objets pouvant faire fonction de constituants ultimes de la réalité, soient les états de choses atomiques. Il serait en effet absurde d'admettre des objets dépendants comme constituants ultimes de la réalité.

Armstrong qualifie cette position de réalisme aristotélicien, mais il la rattache aussi au concept d'insaturation de Frege. Cependant ce n'est là qu'une moitié de l'argumentation d'Armstrong. Celui-ci insiste également sur le fait qu'il ne peut pas non plus exister de substrat particulier « totalement mis à nu » (*totally bare*), c'est-à-dire

totallement privé de propriétés et de relations. Il insiste fréquemment sur le fait que les objets ultimes du monde ne sont pas des substances par soi dépourvues de propriétés, mais que le particulier sans ses propriétés est toujours le résultat d'une *abstraction* (D. Armstrong [1997] : p. 123). Cette idée d'une dépendance ontologique des propriétés *et des particuliers* est un aspect essentiel et particulièrement original de la métaphysique d'Armstrong. Ni les particuliers ni les universaux ne sont isolables *in concreto*. Il ne peut exister en soi de particuliers « totalement mis à nu », c'est-à-dire sans propriétés ni relations, ni de propriétés et de relations ininstanciées (cf. D. Armstrong [1997] : p. 154).

On comprend mieux maintenant contre quoi Armstrong a élaboré sa théorie des états de choses. Cette théorie est un avatar d'une critique du substantialisme finalement apparentée à celle de Whitehead. De nombreuses critiques ont été émises dans le même sens contre la croyance selon laquelle le monde se composerait de substances concrètes – c'est-à-dire d'objets existant par eux-mêmes *in concreto* – faisant fonction de substrats ultimes. L'idée est que le substantialisme est une impasse parce qu'il implique une doctrine des « particuliers nus » (*bare particulars*) elle-même intenable. Ce qui doit nous faire opter pour le factualisme contre les « chosistes », ce sont les absurdités inhérentes à la doctrine des particuliers nus. Pour ce motif, les « particuliers maigres » (*thin particulars*) d'Armstrong ne sont pas des particuliers nus (*bare particulars*) au sens usuel. Sans doute, ce qu'Armstrong appelle un particulier maigre, ou aussi la « particularité du particulier », n'est rien d'autre que le particulier abstraction faite de toutes ses propriétés non relationnelles, par opposition au « particulier gras » (*thick particular*) qu'est le particulier avec toutes ses propriétés non relationnelles (voir D. Armstrong [1997] : p. 109 et 123-126). Mais l'enjeu est alors de faire en sorte que le particulier maigre ne devienne pas pour autant un substrat chosique, mais qu'il s'intègre adéquatement dans une ontologie factualiste. Cette distinction engendre cependant d'importants problèmes (voir B. Aune [1984] : p. 166).

La théorie des états de choses gagne en intelligibilité quand on la reformule de cette manière en termes de dépendance ontologique. La

tâche est alors de mettre au jour les relations de dépendance entre constituants, ou entre l'état de choses et ses constituants, qui structurent en général l'état de choses. D'après Armstrong, les substrats particuliers et leurs propriétés et relations ne peuvent exister indépendamment. Ils sont des objets dépendants des états de choses dont ils sont les constituants. Les constituants des états de choses sont donc, en ce sens, des parties abstraites ou des *moments*. Ce qui plaide, on l'a vu, en faveur du réalisme aristotélicien et de l'atomisme logique : ni les universaux ni les particuliers ne sont indépendants, et ils ne peuvent donc pas être les constituants ultimes de la réalité, mais en revanche les états de choses peuvent être indépendants et ils peuvent donc être des constituants ultimes de la réalité. La question de savoir si les universaux sont des objets dépendants ou indépendants est assurément l'une des questions métaphysiques les plus fondamentales et les plus controversées. Je la développerai plus loin. Pour l'instant, l'essentiel est de retenir que l'état de choses, d'après Armstrong, est un tout *fondateur* pour ses constituants que sont le sujet et ses propriétés ou relations. C'est là une différence essentielle d'avec la conception de Husserl, pour qui l'état de choses est au contraire une objectivité *fondée*. Sur ce point Husserl est aux antipodes de l'atomisme logique, mais j'y reviendrai plus en détail dans la suite.

Il faut encore mentionner un autre aspect très important de la métaphysique des états de choses d'Armstrong. Comme je m'efforcerai de le montrer par la suite, cet aspect marque une autre divergence fondamentale avec Husserl. Pour Armstrong, je l'ai dit, le concept d'état de choses vient de la théorie des vérifacteurs. Il est intimement lié, comme tel, au concept de proposition, dont il est en quelque sorte le corrélat du point de vue ontologique ou métaphysique. Ce concept sert à répondre à la question : qu'est-ce qui rend vraie la proposition ? Mais il serait néanmoins erroné de croire qu'Armstrong limite sa théorie des états de choses à la sphère propositionnelle. D'après Armstrong, les états de choses structurent le monde non seulement dans la sphère de la pensée propositionnelle, mais déjà aussi dans celle de la *perception*. On perçoit toujours des faits et non des propriétés, des relations ou des substrats isolés. Ou encore, percevoir, c'est toujours percevoir *que*, et fondamentalement les perceptions sont

structurées comme les propositions (voir surtout D. Armstrong [1997], p. 95-96 et 110, et « In Defence of the Cognitivist Theory of Perception », dans D. Armstrong [2004c], 12 mai 2004). « La perception, déclare Armstrong, est adaptée à la forme du monde. Le monde est un monde d'états de choses ; la perception est un événement mental ayant un caractère d'intentionnalité, et l'objet intentionnel de cet événement mental est lui-même un état de choses. L'objet est intentionnel, c'est-à-dire que l'état de choses n'a pas besoin d'exister actuellement. Quand il n'existe pas, nous avons une perception non véridique. » (D. Armstrong [1997] : p. 110.)

Outre Armstrong, qui l'a développée pour la première fois dans D. Armstrong (1968), cette dernière manière de voir, il faut le rappeler, est aussi représentée emblématiquement par les théories de la perception de George Pitcher (G. Pitcher [1970]) et de John Searle (J. Searle [1983], chapitre II). Searle reconnaît certes l'existence d'actes intentionnels dont le contenu représentatif n'est pas un contenu propositionnel complet. Par exemple, admirer Gandhi n'est pas un acte ayant pour contenu une proposition complète, mais son contenu est un objet simple. Ainsi Searle distingue entre d'une part les attitudes propositionnelles comme « croit que », qui ont pour contenus représentatifs des propositions, et d'autre part les états intentionnels non propositionnels comme « aime ». Mais il range sans hésiter la perception sous la première rubrique : toute perception (c'est-à-dire toute perception au sens strict, toute perception avec un ou plusieurs des cinq sens) est une perception *que*. Cette conception intentionnaliste ou plus justement factualiste de la perception a été défendue par de nombreux auteurs (encore récemment A. Byrne [2001]), mais elle a également suscité de nombreuses critiques (voir par exemple Frank Jackson [1977]). La perception appartient-elle effectivement à la classe des attitudes propositionnelles ? Est-elle essentiellement une perception de *choses*, ou bien une perception de *faits* ? Cette question joue un grand rôle dans l'explication de la structure des états de choses en général.

La question est de savoir si la perception sensible est la perception d'un fait, un *voir que*, ou la perception d'une chose, c'est-à-dire d'un quelque-chose dont la structure n'est pas prédicative. L'enjeu est

important. Ce problème nous renvoie directement à la question de l'*empirisme* au sens large. C'est ici, semble-t-il, que se décide la validité ou la non-validité du principe des principes, dont j'ai dit précédemment qu'il nous servirait de principale règle méthodique. Du moins la question est posée très fréquemment dans ce sens, c'est-à-dire dans un contexte gnoséologique, mais de telle manière que ses conséquences en métaphysique soient aussi très significatives.

Une référence capitale ici est l'objection de Davidson contre l'empirisme traditionnel. Commençons par définir (de manière vague mais suffisante ici) l'empirisme comme une attitude suivant laquelle les sensations sont les seules évidences ultimes et suffisantes pour fonder la connaissance en général. Nous pouvons élargir ce concept et admettre un empirisme au sens large, dans lequel on admettrait d'autres formes d'expérience que l'expérience sensible. Quoi qu'il en soit, le problème se situe alors dans la relation unissant le jugement cognitif à ses sources expérientielles. L'empirisme consiste à poser l'existence d'un certain type de relation, mettons d'une relation de *justification*, entre une croyance et un donné expérientiel. C'est sur ce point que Davidson s'en prenait à l'empirisme traditionnel. Le « mythe du donné » véhiculé par l'empirisme traditionnel, affirmait-il, est une conception intenable de la relation entre croyance et sensation. Le motif en est simple, c'est que cette relation ne peut en aucun cas être une relation de justification. Une relation de justification est une relation de nature *logique*. Il y a une *raison* pour asserter telle proposition, au sens où celle-ci peut être inférée d'une autre proposition plus certaine. Or, poursuivait Davidson, la relation entre la sensation et la croyance ne peut en aucun cas être une relation logique : c'est une relation *causale*. L'erreur des empiristes (naturellement au sens le plus large) serait ainsi de confondre une relation causale avec une relation logique, à savoir les stimulations sensorielles causant une croyance avec la justification d'une croyance par d'autres croyances.

Il y a quelque chose de profondément exact dans ce diagnostic de Davidson. En particulier, il montre clairement l'impossibilité de rabattre la motivation sur la causalité naturelle. Ce sont là deux choses très différentes, même si elles peuvent évidemment aussi être considérées comme deux espèces de la causalité prise en un sens plus large.

La question est néanmoins de savoir dans quelle mesure cette objection porte vraiment atteinte à l'empirisme en général, et si oui, comment on peut y faire face. Le reclassement des perceptions sous la rubrique des attitudes propositionnelles – la conception d'après laquelle toute perception est une perception *que* – est une solution quelquefois proposée pour résoudre cette aporie de l'empirisme. L'idée est que, si les expériences perceptives sont dotées d'un contenu propositionnel tout comme les croyances, alors il peut de nouveau exister une relation logique, une relation de justification, entre une croyance donnée et sa source expérientielle.

Je n'approfondirai pas ce problème, qui nous éloigne de notre sujet. Sur l'objection de Davidson, il suffira de mentionner la réponse particulièrement féconde et intéressante de John McDowell dans J. McDowell (1994). Cet auteur reconnaissait pleinement la pertinence de l'objection de Davidson. Mais il constatait aussi que Davidson, en ramenant la connaissance à une pluralité d'interprétations sans fondements expérientiels, défendait finalement un cohérentisme tout aussi problématique que l'empirisme traditionnel et son « mythe du donné ». Sa solution consiste à redéfinir la relation unissant la connaissance à l'expérience, en particulier par l'introduction du concept d'*habilitation (entitlement)*. McDowell commence par rejeter la conception davidsonienne de l'expérience comme étant de l'ordre de la croyance. L'expérience n'est pas la croyance, mais elle est ce qui *habilite* quelqu'un à avoir telle ou telle croyance. Or, l'expérience ne peut habiliter à la croyance que dans la mesure où elle partage avec elle un contenu identique. Ce qui entraîne, d'après McDowell, que *la perception doit déjà être propositionnelle*. Néanmoins il serait incorrect de dire que McDowell rejoint ici Davidson en introduisant une relation logique d'inférence là où les empiristes naïfs voient une relation causale. La théorie de l'*entitlement* repose justement sur l'idée que la relation entre croyance et expérience ne peut être une relation d'inférence.

Cette distinction entre inférence et habilitation est assez proche de la distinction armstrongienne entre la nécessité (d'une proposition par son vérifacteur) et l'*entailment* (d'une proposition par une autre proposition). Néanmoins il est important d'ajouter que la rela-

tion de nécessitation vérifactorielle au sens d'Armstrong n'est pas une relation causale. La nécessité vérifactorielle n'est pas plus assimilable à une nécessité inférentielle qu'à une nécessité causale. Ces relations de nécessitation unissant des propositions abstraites aux faits concrets qui les rendent vraies sont en quelque sorte à mi-chemin entre les relations causales, dont les termes sont toujours des *concreta*, et les relations logiques, dont les termes sont toujours des *abstracta* (cf. S. Mumford [2005] : p. 264).

La question de savoir si la perception est toujours une perception que..., si elle appartient donc très généralement au genre des attitudes propositionnelles, doit être comprise en relation étroite avec la question de savoir si les états de choses sont des objectivités individuelles ou générales. Sans doute, les deux questions ne coïncident pas. La première est une question psychologique ou gnoséologique, la seconde une question ontologique. Néanmoins ces questions sont pour nous inextricablement liées, ne serait-ce que parce que toutes les questions ontologiques sont comprises ici au sens de la théorie phénoménologique de la constitution, c'est-à-dire du point de vue du contenu intentionnel des actes psychiques. La question de savoir si la perception sensible a un contenu intentionnel articulé syntaxiquement, qui est une question psychologique ou gnoséologique, est parallèle à la question de savoir si les états de choses sont des objectivités individuelles ou générales, qui est une question ontologique au sens « impropre » de la théorie de la constitution. Si la perception sensible (en tant qu'acte complet *in concreto*) est une perception que..., ou corrélativement si les états de choses peuvent être donnés dans la perception sensible, alors les états de choses doivent être des entités individuelles. À cette double question, nous proposerons dans la suite une réponse principiellement opposée à celles d'Armstrong, de Searle et de McDowell. Nous serons ainsi amenés à soutenir les deux thèses suivantes : α) les états de choses sont des objectivités générales et non individuelles, β) la perception sensible nous donne actuellement des objets encore non articulés syntaxiquement, des « substrats » dans lesquels les parties structurant l'état de choses sont contenues seulement potentiellement, et non pas déjà des états de choses proprement dits.

La principale difficulté de la conception d'Armstrong peut être résumée, me semble-t-il, de la manière suivante. Prenons un état de choses atomique de la forme */s est p/*. Armstrong estime que cet état de choses est un particulier (voir § 14), en d'autres termes un *concretum*, et qu'il se donne dans des perceptions. Est-ce bien le cas ? Certains constituants sont nécessaires pour avoir un tel état de choses, à savoir un substrat *s*, une propriété *p* et une relation d'état de choses ϵ qui lie *s* à *p*. Or il semble qu'on ne trouve rien de tout cela dans la simple perception. Mon opinion sur ce point est celle de Husserl. Elle est que la perception sensible est un acte absolument simple qui nous donne des *concreta* absolument simples. La perception est « inarticulée », ou plutôt elle n'est articulée qu'*après coup* au moyen d'actes qui n'appartiennent plus à la perception proprement dite, à savoir par des actes catégoriaux d'idéation et de synthèse. Armstrong a donc tout à fait raison quand il remarque que le substrat, sa propriété et la relation d'état de choses qui les unit sont des *abstracta* – des objets qui apparaissent non pas directement dans des perceptions, mais seulement dans des actes d'abstraction. Mais il eût fallu en conclure, selon moi, que l'état de choses résultant de la synthèse après coup de ces *abstracta* est lui-même un *abstractum*, un objet général se constituant dans des actes catégoriaux. L'état de choses se distinguerait ainsi du *concretum* donné dans la perception sensible. Il ne serait que le résultat d'une synthèse après coup d'éléments eux-mêmes constitués par idéation à même un *concretum* sensible, donc une objectivité constituée à partir d'éléments plus simples, fondée et non fondatrice comme les *concreta* sensibles. Il faudrait donc distinguer d'abord la perception sensible de la « chose même » concrète, ensuite la dissociation de moments idéaux à même le *concretum*, enfin leur synthèse dans une objectivité complexe (c'est-à-dire fondée ou abstraite) de niveau supérieur : l'état de choses. La relation entre le *concretum* total inarticulé et l'état de choses peut alors être caractérisée comme une relation d'identification unissant deux objectivités sémantiquement différentes mais ontologiquement identiques (cf. § 3).

Si maintenant nous supposons d'une part que la différence entre les objets concrets et les objets abstraits (ou idéaux) coïncide avec la

différence entre perception sensible et intuition catégoriale, et d'autre part, dans la ligne de notre réalisme aristotélicien (cf. § 4), que tout objet abstrait est aussi un objet *fondé* (c'est-à-dire ontologiquement dépendant au sens détaillé au § 8), alors la difficulté qu'on vient de mentionner apparaît directement liée à la manière dont Armstrong conçoit les relations unissant les constituants de l'état de choses. La question est de savoir si l'état de choses est un objet perceptible sensiblement, c'est-à-dire individuel (c'est-à-dire concret, ou particulier au sens d'Armstrong) et donc absolument *fondateur*, ou s'il est au contraire une objectivité intuitionnable catégorialement, idéale, c'est-à-dire *fondée*. Ainsi il s'agit de voir si l'état de choses */s est p/* est un *concretum* dont *s*, *p* et ε sont des moments dépendants, comme le pense Armstrong, ou s'il est contraire, comme le pense Husserl, un tout dépendant de ses parties *s*, *p* et ε .

Les arguments qu'on peut opposer à Armstrong sur ce point ne sont peut-être pas décisifs, mais ils me paraissent suffisamment convaincants. Tout le problème réside dans la singulière ambiguïté de la position défendue par Armstrong. Celui-ci commence en effet par déclarer que l'état de choses est – en un sens, il est vrai, non « méréologique » – un objet *composé*. Si nous la comprenons au sens qui est usuel en philosophie depuis les Grecs, alors cette caractérisation signifie simplement que l'état de choses est un tout fondé dans ses constituants. Par définition, un composé est quelque chose qui cesse d'exister si je fais disparaître une de ses composantes. Mais justement Armstrong ne comprend pas cette première caractérisation en ce sens. Pour lui, le caractère non « méréologique » de la constitution de l'état de choses signifie au contraire que celui-ci n'est pas un tout fondé dans ses constituants. Le substrat *s* et la propriété *p* seraient au contraire des moments ontologiquement dépendants de l'état de choses */s est p/*. C'est là, selon Armstrong, une conséquence directe de la thèse réaliste aristotélicienne d'après laquelle un universel ne peut exister qu'instancié dans un particulier. Cette thèse signifie par exemple qu'une propriété *p* ne peut exister qu'instanciée dans un état de choses (donc particulier) comme */s est p/*. Seulement, on se heurte ici à toute une série d'ambiguïtés liées au fait que l'état de choses est censé être simultanément composé et simple, fondé et fondateur.

Il est en réalité préférable de dissocier ces deux aspects, et de faire la différence entre d'une part le *concretum* simple (encore inarticulé) donné dans l'expérience sensible et, d'autre part, l'état de choses comme tel, qui est en réalité une objectivité complexe se donnant dans des actes fondés, catégoriaux. Cette différence, cependant, ne devient vraiment perceptible que si on passe par l'analyse phénoménologique des actes dans lesquels se constituent les états de choses. Du point de vue ontologique, il est inutile et même incorrect d'introduire une différence entre le *concretum* et l'état de choses édifié sur ce *concretum*. Je vois simplement l'arbre en fleur au fond du jardin, je juge que l'arbre au fond du jardin est en fleur : ces deux actes se rapportent bien *au même objet*. Néanmoins, il subsiste des différences de nature sémantique, c'est-à-dire des différences qui tiennent au sens intentionnel, à la manière dont l'arbre en fleur au fond du jardin se donne à moi dans les deux actes. Ainsi un *concretum* unique (ontologiquement identique) peut supporter des saisies catégoriales (sémantiquement) différentes : c'est *le même* arbre en fleur que je saisis comme étant en fleur, comme odorant, comme haut de dix mètres, etc. Ce qui signifie que je peux construire, sur le fond d'un même et unique *concretum* sensible, une pluralité d'états de choses *différents* /l'arbre est en fleur/, /l'arbre est odorant/, /l'arbre est haut de dix mètres/, etc., qui peuvent être unifiés par des synthèses d'identification, c'est-à-dire saisis comme des aspects différents d'une « chose même » identique.

Il est facile de montrer qu'un nombre infini d'états de choses différents peuvent être saisis à partir d'un unique *concretum* sensible. Un *concretum* sensible, en effet, supporte toujours potentiellement une infinité de propriétés. Par exemple on peut obtenir un nombre infini de propriétés d'un même *concretum* sensible C en faisant varier à l'infini la valeur de z dans la formule de prédicat « ... se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de z ». C'est-à-dire qu'on peut aussi produire un nombre infini d'états de choses comme /C se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de n /, /C se compose d'atomes dont le nombre total est un diviseur de $2n$ /, etc., à partir d'un unique *concretum* sensible. Cela signifie aussi la possibilité d'énoncer sur un même *concretum* sensible donné un

nombre infini de propositions vraies. Cette idée d'une pluralité potentiellement infinie d'états de choses reposant sur un unique *concretum* sensible est selon moi un argument fort en faveur de la conception husserlienne. Une telle infinité est, pour ainsi dire, l'empreinte de l'idéal dans la factualité individuelle. Ce qui m'est donné dans la perception sensible, la pure factualité individuelle, est simplement un matériau fini sur lequel je peux constituer *librement* – au moyen de genèses *actives*, par opposition à la réceptivité de la simple perception sensible – un nombre infini d'objectivités de niveau supérieur.

Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir ces constatations, qui relèvent de la psychologie phénoménologique et de la théorie de la connaissance. De notre point de vue, on peut seulement remarquer qu'elles conduisent à dissocier partiellement les deux perspectives sémantique et ontologique. Si elle veut échapper au paradoxe de l'analyse, la théorie de la constitution, on l'a vu, doit impérativement faire coexister des identités ontologiques avec des différences sémantiques (voir § 3). Seulement, ces différences sémantiques doivent aussi, sous certaines conditions, être interprétées comme des différences ontologiques. Ainsi la différence entre deux propositions fausses est une différence purement sémantique, mais qu'en est-il si les deux propositions sont vraies ? Il faut supposer ici que des sens intentionnels différents correspondent à des états de choses différents, c'est-à-dire à des *objets* idéaux différents qui peuvent néanmoins reposer sur un *concretum* identique.

Considérons par exemple le lapin-canard de Jastrow. La différence entre /ceci est la représentation d'un lapin/ et /ceci est la représentation d'un canard/ est certes d'abord une différence sémantique : j'unifie des données perceptives dans des sens intentionnels différents. Je pourrais aussi constater que de tels sens intentionnels ne correspondent à aucun objet, c'est-à-dire constater que je *me trompe*. Mais ce qu'il y a de si particulier dans l'exemple du lapin-canard, c'est que deux sens intentionnels apparemment incompatibles peuvent être tenus simultanément pour « corrects ». Le dessin représente effectivement un lapin, et il représente effectivement un canard. En d'autres termes, l'état de choses /ceci est la représentation d'un lapin/ coexiste avec l'état de choses /ceci est la représentation d'un canard/.

Ce qui signifie que deux objectivités (ontologiquement) différentes se constituent sur le fond d'un objet ultime (ontologiquement) identique.



La différence sémantique devient ici une différence ontologique. Que s'est-il passé ? Des visées signitives sont maintenant considérées comme « remplies ». Autrement dit, le corrélat d'une visée signitive est *identifié* au corrélat d'une visée remplissante, dont je suppose qu'elle me donne l'objet lui-même. Seulement, cette identification signifie que des thèses d'existence affectent également les deux états de choses /ceci est la représentation d'un lapin/ et /ceci est la représentation d'un canard/. Pour moi qui regarde le lapin-canard, *il en est réellement ainsi* que ceci est la représentation d'un lapin et *il en est réellement ainsi* que ceci est la représentation d'un canard. Les deux états de choses ne sont pas de simples significations flottant dans les airs. Ils sont *la même* objectivité que je perçois aussi sensiblement. Je *vois* que c'est la représentation d'un lapin, et que c'est la représentation d'un canard. Les deux états de choses sont des moments (c'est-à-dire des moments qui sont des combinaisons après coup de moments) saisis à même un *concretum* sensible identique. Mais ce voir a le sens d'un voir indirect, second. Il s'accompagne de constructions et il appartient donc en général, par opposition à la pure réceptivité de la simple perception, à la sphère des genèses *actives*. Nous opposons ainsi les données primitives de la sensation, qui sont purement passives, à leur in-formation catégoriale dans des actes producteurs *fondés* dans des données sensorielles.

Armstrong a parfaitement raison de dire qu'un état de choses n'est jamais simplement la somme ou la conjonction de ses consti-

tuants, un « tout méréologique » au sens où il entend ce terme. Les constituants de l'état de choses que sont par exemple un substrat et sa propriété doivent encore être liés ensemble au moyen d'une relation d'état de choses. Toutefois, le fait que la composition des états de choses n'est pas simplement « méréologique », sommative, n'implique pas du tout que les états de choses seraient absolument fondateurs. Notre question initiale demeure intacte : les états de choses sont-ils des objets fondés, ou bien des objets fondateurs ? Le substrat et sa propriété sont-ils, comme le pense Armstrong, des *moments* dépendants d'un état de choses total, ou bien celui-ci est-il, comme le pensaient par exemple Meinong et Husserl, dépendant de ses constituants ?

La logique des relations la plus usuelle suggère que le tout formé au moyen d'une relation d'état de choses ε est un tout fondé. Un tout relationnel ne peut exister sans les termes de la relation, qui jouent ainsi le rôle de parties fondatrices. En est-il de même dans le cas des états de choses ? La relation constitutive de l'état de choses obéit-elle au même principe suivant lequel le tout relationnel est fondé sur les objets de la relation ? Armstrong répond négativement à cette question. Selon lui, le particulier s et sa propriété p ne peuvent exister en dehors de la relation ε qui les unit au sein d'un état de choses total $/s$ est $p/$. C'est là, on l'a vu, le fondement de son factualisme et de son « réalisme modéré ». Tout universel est instancié, c'est-à-dire que tout universel est la propriété d'un particulier dans un état de choses.

Efforçons-nous de reformuler cette question plus clairement. Nous pouvons opposer ici deux structures différentes. D'un côté, nous avons affaire à des tous qui sont fondés dans leurs parties, lesquelles sont dès lors des objets indépendants au moins au sens relatif. Après Husserl, nous appelons ces tous des *synthèses articulées*. De l'autre côté, nous sommes en présence de parties qui sont dépendantes du tout dont elles sont les parties, et qui sont, en ce sens, des parties abstraites ou des *moments* du tout. C'est ce que nous appelons, par opposition aux synthèses articulées, des *synthèses continues*. Il semble que cette opposition de l'articulé et du continu coïncide au moins partiellement avec celle du simple et du complexe. Un objet complexe, par définition, c'est d'abord un objet qui se compose de

plusieurs parties qui peuvent exister indépendamment de lui. Par exemple, une molécule d'eau est un complexe au sens où les atomes qui la composent peuvent exister séparément. Mais un objet est encore complexe au sens où il disparaît si on fait disparaître une ou plusieurs de ses parties, où il est donc un tout fondé dans ses parties. Par exemple le nombre 3 disparaît si je lui soustrais une unité, etc.

Ces rapports de tout à partie soulèvent de considérables problèmes qui relèvent de la méréologie. On peut par exemple se demander si un feuillage est un complexe : on peut ôter plusieurs feuilles sans pour autant faire disparaître le feuillage, mais pas toutes ! Et si j'ôte une feuille, s'agit-il encore du *même* feuillage ? etc. Ces questions n'ont pas à être posées ici. Occupons-nous seulement des états de choses et demandons-nous à nouveau si un état de choses est fondé ou fondateur. Nous pouvons maintenant reformuler la même question de la manière suivante : l'état de choses atomique *sep* est-il un complexe fondé dans *s* et *p*, ou au contraire un objet simple dont *s* et *p* seraient seulement des moments ? Se constitue-t-il par une synthèse articulée, ou par une synthèse continue ? Évidemment l'état de choses de relation figure seulement ici un cas particulier, qui réclame aussi une relation d'état de choses. Dans un état de choses de la forme *aRb*, la relation *R* doit être distinguée de la relation d'état de choses unissant les substrats *a* et *b* au caractère relationnel *R*.

C'est la relation d'état de choses ε qui nous intéresse ici. Possède-t-on un quelconque moyen de trancher la question ? Il y a probablement plusieurs stratégies possibles. L'une d'elles est de mettre en parallèle la structure de l'état de choses avec celle de la proposition. Ce parallèle est sans danger et il doit être particulièrement éclairant, si notre thèse du parallélisme logico-ontologique est correcte. Que pouvons-nous dire à ce stade ? La question est maintenant déplacée. Nous voulons d'abord savoir si la proposition est un tout articulé ou un tout continu.

Il est important de souligner que cette nouvelle question est différente de la première. C'est là une différence qui a été omise par Russell commentant Frege, et encore par Armstrong. Correctement comprise, la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles – l'idée que l'objet s'oppose à la fonction comme le saturé à l'insaturé – ne

porte pas, selon moi, sur les universaux, c'est-à-dire sur des objectivités idéales qui seraient toujours dans les choses concrètes ou qui en seraient séparables, etc. Elle porte au contraire sur les « pensées », sur les « concepts » ou plutôt, dans notre terminologie, sur les *significations*. La question de l'insaturation est une question logique ou plus spécialement *sémantique*, et non (du moins directement) une question *ontologique* comme le pensait Russell. C'est une distinction très importante. Par exemple, le fait qu'un concept ne signifie rien s'il n'est pas instancié, qu'il soit en ce sens toujours syncatégorématique, n'implique pas du tout que les universaux – les caractères idéaux qui existent dans la chose – seraient toujours des objets dépendants, et il n'est donc pas non plus un argument en faveur de l'« aristotélisme ».

Cette dernière question sera développée dans la suite. Ce qui nous conduira à prendre position contre Armstrong sur certains points absolument fondamentaux. Nous défendrons alors l'idée que la proposition est un tout *articulé*, et que c'est là un argument en faveur de la conception suivant laquelle l'état de choses, contrairement à ce que pense Armstrong, est également un tout articulé. Nous pourrions ainsi évaluer à nouveaux frais l'antagonisme du « platonisme » et de l'« aristotélisme », auquel la même problématique nous renvoie directement. Car demander si l'état de choses est fondateur ou fondé, cela revient à demander si ses constituants peuvent exister indépendamment, ou plus spécialement si un universel peut exister sans être instancié dans un particulier. Si on fait d'un état de choses de la forme */s est p/* un tout fondé dans ses parties, alors *p* est une partie fondatrice. Ce qui nous conduit à la thèse platoniste de la possibilité d'universaux ininstanciés. Si au contraire on fait de l'état de choses un tout fondateur pour ses parties, alors *p* est une partie abstraite. Ce qui nous mène à la thèse aristotélicienne de la nécessaire instanciation des universaux.

On verra dans la suite que cette manière de voir n'est correcte que jusqu'à un certain point, et qu'il existe en réalité un tiers terme entre le platonisme et l'aristotélisme ainsi définis. Ce point doit être compris à la lumière de la distinction, ébauchée plus haut, entre le *concretum* perceptif et l'état de choses. Il faut être réaliste aristotélicien au sens où la propriété *p* existe seulement dans un *concretum*

sensible, où elle est toujours un moment dépendant d'un tout concret, mais il faut en même temps être platoniste, au sens où la propriété p fait fonction de partie (relativement) fondatrice pour l'état de choses $/s$ est $p/$, et où celui-ci est donc dépendant de p , non l'inverse.

La conception que se fait Armstrong des états de choses soulève encore d'autres difficultés significatives. C'est le cas en particulier de la définition de la relation d'état de choses en termes d'instanciation. Armstrong postule l'existence (à mon avis à tort, mais c'est une autre question) de propriétés non universelles. Par exemple, « avoir une certaine longueur » serait une propriété non universelle, par opposition à « être long de un mètre » (voir D. Armstrong [1997], p. 50 et 57). L'argument d'Armstrong est alors que, si deux choses sont dites avoir une certaine longueur, ces deux choses ne semblent pas pour autant avoir quelque chose en *commun* qu'elles instancieraient. Mais si on accepte l'idée qu'il peut exister des propriétés non universelles, alors on doit constater que la définition armstrongienne de la relation d'état de choses en termes d'instanciation n'est plus suffisante. Car elle ne vaudrait manifestement pas pour les cas où la propriété n'est pas universelle. Quel sens y aurait-il alors à parler d'instanciation ? Mais s'il existe des états de choses où le particulier n'instancie pas sa propriété, alors la relation d'instanciation n'est pas suffisamment générale. Elle ne permet pas d'expliquer, en général, ce qu'est la relation constitutive de l'état de choses.

12. Les états de choses négatifs et le problème du maximalisme

On a déjà rencontré le problème des états de choses négatifs à propos de la théorie des vérifacteurs. Ce problème a suscité tout récemment d'importants débats, dont on va maintenant examiner certains aspects relevant plus spécialement de la métaphysique.

Telle qu'on l'a abordée plus haut, la question des états de choses négatifs est étroitement reliée à la question du maximalisme. Par le problème des états de choses négatifs, nous sommes directement confrontés à la question de savoir si la théorie des vérifacteurs doit être *généralisée* à toute forme de proposition, ou si elle est au

contraire seulement une théorie partielle. Il s'agit de savoir si *toute* vérité peut être rapportée à un vérificateur, ou encore si la théorie des vérificateurs est suffisamment riche pour servir de base à une théorie *générale* de la vérité.

Armstrong adopte, dans sa théorie des vérificateurs, une position « maximaliste » d'après laquelle ce n'est pas seulement les vérités atomiques, ni seulement les vérités singulières ou positives, qui possèdent un vérificateur, mais toutes les vérités quelle que soit leur forme logique. Cette prise de position rend possible, on l'a vu, un parallélisme logico-ontologique particulièrement fécond en métaphysique. Car par ce moyen les questions métaphysiques peuvent aisément être converties en questions logiques ou phénoménologiques moins problématiques : l'existant devient le vérificateur de la proposition, ou le thème d'un acte de jugement. L'existence est alors comprise en un sens impropre ou critique, qui réclame de nouveaux moyens méthodiques. C'est dans cette perspective que, pour Armstrong, l'interrogation du métaphysicien doit finalement porter sur des propositions. La question directrice de la métaphysique devient la question : *quel est le vérificateur ?* Par exemple la vieille question métaphysique du non-être devient la question de savoir quel type de vérificateur associer aux jugements d'inexistence vrais (D. Armstrong [2004a] : p. 53), etc.

La question à poser ici est dès lors la suivante : *les propositions négatives ont-elles des vérificateurs, et si oui, lesquels ?* Le maximaliste répond positivement à cette question. C'est déjà un choix important. On verra plus loin que l'opposition au maximalisme d'Armstrong va souvent de pair avec la thèse selon laquelle il n'est pas nécessaire que les vérités négatives possèdent un vérificateur. Mais Armstrong va plus loin encore, puisqu'il affirme que les vérités négatives ne peuvent pas avoir sans plus les mêmes vérificateurs que les vérités positives. En d'autres termes, il n'est pas possible d'associer à toutes les vérités négatives les vérificateurs de propositions positives correspondantes en les réduisant à des vérités positives. Ce projet était celui des « théories des incompatibilités », qu'Armstrong impute pour l'essentiel à Raphael Demos et qu'il rejette pour la même raison.

L'idée qui est à la base des théories des incompatibilités est que, pour toute proposition non- p , on peut trouver une proposition positive q qui est incompatible avec p , c'est-à-dire qui implique non- p . On peut alors montrer très facilement, à partir du principe d'implication, que la proposition négative non- p possède un vérificateur, à savoir le même vérificateur que la proposition positive q . On verra plus précisément dans la suite ce qu'il faut penser de cette notion d'incompatibilité. L'essentiel est que le rejet des théories des incompatibilités a conduit Armstrong à recourir à des vérificateurs d'un genre particulier, irréductibles à des vérificateurs des propositions atomiques.

Il n'est pas inutile, pour bien comprendre la position d'Armstrong sur les états de choses négatifs, de rappeler une analyse de George Molnar qu'Armstrong a lui-même commentée dans D. Armstrong (2005) : p. 81-82. Molnar résumait toute cette problématique en identifiant quatre thèses difficilement défendables simultanément : 1) le monde est tout ce qui existe ; 2) tout ce qui existe est positif ; 3) certaines affirmations négatives sur le monde sont vraies ; 4) toute affirmation vraie sur le monde est rendue vraie par quelque chose qui existe. Différentes solutions du problème des états de choses négatifs apparaissent alors selon qu'on accepte ou rejette l'une ou l'autre de ces propositions. La position maximaliste d'Armstrong consiste à renoncer à la proposition (2). Ses détracteurs au contraire, le plus souvent par souci d'économie ontologique ou plus simplement par aversion envers les états de choses négatifs, tendent à rejeter la proposition (4) – c'est-à-dire à récuser par principe tout maximalisme – en vue de conserver la proposition (2) (voir par exemple P. Simons [2005] : p. 256, et S. Mumford [2005] : p. 266).

La position maximaliste d'Armstrong est très loin de faire l'unanimité parmi les partisans de la théorie des vérificateurs. Le maximalisme est même devenu, pour ce motif, l'un des points sur lesquels la métaphysique d'Armstrong a suscité le plus de controverses. Ainsi la question des états de choses négatifs est également devenue une sous-question cruciale, dans la mesure où elle peut sembler fournir un contre-exemple de la vérification et donc un argument crucial contre le maximalisme. La position défendue ici est aussi une position maximaliste. En un certain sens elle est même, si on

peut dire, plus maximaliste que celle d'Armstrong. Je pense que le schéma de la vérification peut être généralisé, sous certaines conditions, aux propositions négatives, et qu'il est ainsi possible de trouver, pour toute proposition négative, un vérificateur pleinement approprié. Mais je crois aussi que la théorie des vérificateurs est une fenêtre qui ne nous fait voir qu'une partie de la problématique des états de choses, ou plus spécialement de la problématique des états de choses négatifs. L'interrogation ontologique est incomplète si elle s'arrête à la question : *quel est le vérificateur ?* Pour être complet, il faut encore demander quelle est la *dénotation* de la proposition.

Comme je l'ai déjà fait remarquer précédemment, il est impératif de ne pas perdre de vue la différence entre vérification et dénotation. Par exemple, l'état de choses /cette fleur est rouge/ est un vérificateur de la proposition <il existe au moins un objet qui est rouge>, mais il n'est pas du tout son *denotatum*. Or les états de choses ne sont pas seulement des vérificateurs, des objets qui rendent vraies des propositions, mais aussi des objets *dénotés* dans des propositions. En conséquence, une ontologie des états de choses ne peut pas être tout entière issue de la théorie des vérificateurs, mais celle-ci doit être complétée par une théorie de la dénotation. Dans le cadre plus restreint d'une métaphysique *phénoménologique*, cela signifie que la théorie des thèses d'être, de la doxa, doit être complétée par une théorie de l'intentionnalité, ou encore, pour le dire dans la terminologie de Husserl dans ses *Recherches logiques*, que le point de départ de l'ontologie phénoménologique doit être aussi bien la qualité d'acte que la matière intentionnelle de l'acte psychique. Ainsi nous pouvons certes suivre Armstrong quand il affirme que les états de choses de totalité sont suffisants pour rendre vraies toutes les propositions négatives, et qu'il est donc préférable (en raison du principe d'économie ontologique) de se passer des états de choses négatifs. Mais en montrant l'inutilité du concept d'état de choses négatif dans la théorie des vérificateurs, on ne montre pas pour autant que ce concept est irrelevant s'agissant de la dénotation des propositions.

La solution du problème des états de choses négatifs proposée par Armstrong peut être résumée comme suit (pour la suite, voir principalement D. Armstrong [1997] : p. 134-135, et D. Armstrong

[2004a] : p. 53-67). La clef de l'analyse est ici la relation de parenté entre les vérités négatives et les vérités générales. Tout se passe comme si ces deux types de vérités présentaient certains traits structurels communs, qui peuvent être également qualifiés de négatifs en un sens plus large. Armstrong met en évidence cette parenté en distinguant entre l'*absence* et la *limite*. Par exemple une proposition négative <le tableau n'est pas propre> indique l'absence de la propriété *propre* dans le tableau, ou bien l'absence dans le monde d'un état de choses déterminé <le tableau est propre>. De même une proposition existentielle négative <il n'existe pas de licornes> indique l'absence de licornes dans le monde. Mais les propositions générales présentent un trait comparable. La proposition <toutes les chaises dans la salle de cours sont en bois> signifie que, si j'examine toutes les chaises dans la salle de cours, je n'en trouverai *aucune* qui ne sera pas en bois. L'expression « toutes les chaises dans la salle de cours » impose ainsi une *limite* aux chaises dans la salle de cours. En l'employant, je veux dire : *il n'y en a pas d'autres* – et par là je *délimite* une classe. C'est au fond déjà le sens de l'équivalence : $\forall x Fx \equiv \neg \exists x \neg Fx$.

La distinction très générale entre absence et limite est absolument fondamentale. C'est elle qui permet à Armstrong de rendre compte des propositions négatives. Considérons une vérité quelconque de la forme <*a* n'est pas F>. En énonçant une telle proposition, on veut dire que le substrat *a* est privé de la propriété F, ou que celle-ci est absente du substrat *a*. Mais il semble possible de formuler cela encore autrement. Quand je dis que *a* n'est pas F, je veux dire que, si je passe en revue toutes les propriétés de *a* (qui peuvent être en nombre infini), je ne trouverai jamais parmi elles la propriété F. Tout se passe, explique Armstrong, comme si je faisais la liste de toutes les propriétés de *a* (en y ajoutant une clause de totalité selon laquelle ce sont bien *toutes* les propriétés de *a*) puis affirmais que F n'y figure pas, et donc que *toutes les propriétés de a sont différentes de F*. Par là, je n'attribue aucune propriété déterminée à *a*. Je ne dis pas si *a* est G ou H, mais je me borne à *délimiter* les propriétés de *a*. De cette manière, Armstrong se donne les moyens de rabattre le problème des vérités négatives sur celui des vérités générales. Il s'agit d'évacuer le pro-

blème des états de choses négatifs en ramenant ceux-ci à des états de choses de totalité.

Il ne faut pas surestimer la portée de la théorie de la négation d'Armstrong. Celle-ci n'a pas pour résultat l'élimination pure et simple des propositions ou des états de choses négatifs. Comme Armstrong l'admet lui-même, la négation n'est pas éliminée du simple fait d'être reconduite à la généralité, car les vérités générales sont elles-mêmes des vérités négatives d'un certain type (D. Armstrong, [2004a] : p. 67). En d'autres termes, l'explication des vérités négatives en termes de vérités générales ne permet pas d'éliminer la négation, et elle se révèle donc insuffisante pour définir rigoureusement la négation. C'est autre chose qu'Armstrong a en vue. Il entend avant toutes choses proposer une solution ontologiquement plus économique du problème des états de choses négatifs, mais la méthode qu'il choisit n'est pas d'éliminer purement et simplement les états de choses négatifs par réduction à un autre type d'état de choses. Il vise plutôt à montrer ceci : d'une part les états de choses généraux sont des états de choses négatifs d'un certain type, d'autre part nous n'avons pas besoin d'autres états de choses pour rendre compte des états de choses négatifs en général à l'intérieur d'une théorie *maximaliste* des vérificateurs. Armstrong ne nie donc pas l'existence d'états de choses négatifs de la forme */a n'est pas F/*, ni même la nécessité de recourir en général, dans la théorie des vérificateurs, à des états de choses négatifs. Mais il déclare que nous avons besoin seulement d'*un certain type* d'états de choses négatifs, à savoir d'états de choses généraux par lesquels on délimite des totalités. Son reproche à Russell est donc d'avoir admis deux types d'états de choses négatifs là où un seul était suffisant. J'expliquerai un peu plus loin dans quelle mesure et jusqu'à quel point cette solution me semble devoir être suivie non plus seulement à l'intérieur de la théorie des vérificateurs, mais dans le cadre plus large d'une métaphysique constitutive.

La solution d'Armstrong a causé de nombreuses critiques et controverses. Dans un article récent, Peter Simons par exemple considère que l'argument de l'économie ontologique, qui est également invoqué par Armstrong, doit nous conduire à renoncer au

maximalisme dans la théorie des vérificateurs (P. Simons [2005]). À l'idée que les vérités négatives réclament des vérificateurs généraux, il propose de substituer la notion de « vérité par défaut ». Il explique ainsi la vérité d'une proposition de la forme $\langle a \text{ n'est pas } F \rangle$ non pas en lui associant un vérificateur d'un type particulier, par exemple /toute propriété de a est différente de F /, mais au contraire en refusant tout vérificateur à sa contradictoire $\langle a \text{ est } F \rangle$. La proposition négative n'est pas vraie en vertu d'un vérificateur d'un type particulier, mais elle est vraie « par défaut », c'est-à-dire vraie parce que la proposition positive correspondante ne possède pas de vérificateur. Or cette dernière affirmation contredit directement le maximalisme.

Bien entendu, la thèse de Simons suivant laquelle le manque de vérificateur pour p implique la vérité de non- p est pourtant une thèse qui s'impose aussi dans le maximalisme d'Armstrong. Elle est dérivable directement à partir du principe même qui est à la base du maximalisme, à savoir :

(1) p est vrai \Rightarrow il existe un vérificateur de p

Autrement dit, il n'y a pas de vérités sans vérificateur, ou encore l'être survient sur la vérité (cf. *supra*). Cette première proposition est équivalente à cette autre proposition :

(2) il n'existe pas de vérificateur de $p \Rightarrow p$ est faux

Mais si, comme on devrait l'admettre sans peine, la fausseté d'une proposition implique la vérité de sa négation, alors la proposition (2) signifie tout aussi bien que l'inexistence d'un vérificateur pour p implique la vérité de non- p . C'est ici qu'intervient la notion de « vérité par défaut » :

(3) il n'existe pas de vérificateur de $p \Rightarrow$ non- p est vrai

L'absence de vérificateur pour p implique que non- p est vrai. Comment interpréter ce résultat ? Il est important de remarquer que la proposition (3) ne contredit pas la thèse d'Armstrong suivant laquelle

toute vérité négative possède un vérificateur. Cette proposition ne dit pas que non- p ne possède aucun vérificateur, mais seulement que p ne possède aucun vérificateur si non- p est vrai. Ce qui sépare ici Simons d'Armstrong, c'est bien plutôt la volonté du premier de s'en tenir strictement à la proposition (3) : la vérité de non- p s'explique déjà de manière pleinement satisfaisante par le manque de vérificateur pour p , et il est donc inutile (c'est-à-dire ontologiquement non économique) de postuler des vérificateurs spéciaux pour les vérités négatives. La proposition négative n'a pas de vérificateur, mais c'est justement l'absence de vérificateur qui fait qu'elle est vraie.

Seulement, ce qui est remarquable ici, c'est que ce premier résultat doit nécessairement conduire Simons à revoir son concept de vérité, et en particulier à ajouter à la proposition (1) une clause restrictive spécifiant que p doit être une proposition positive. La théorie de la vérité par défaut n'est pas maximaliste simplement parce qu'elle admet le principe « l'être survient sur la vérité » seulement pour les vérités positives.

La réponse d'Armstrong est particulièrement intéressante, en particulier parce qu'elle énonce un principe méthodologique qui doit restreindre considérablement l'usage du rasoir d'Occam et qui me paraît profondément juste et pertinent pour la réflexion métaphysique (voir D. Armstrong [2005]). On peut certes dire, comme par observer Armstrong, que la solution proposée par Simons est ontologiquement plus économique. Mais alors toute la question est de savoir si l'économie ontologique doit être privilégiée coûte que coûte, même si c'est au détriment de l'économie « *théorique* ». La solution d'Armstrong est en effet moins économique ontologiquement : elle réclame des états de choses généraux qui deviennent inutiles chez Simons. Mais pour autant elle présente aussi une importante économie théorique, dans la mesure où elle permet une théorie unifiée de la vérité là où Simons a besoin de deux concepts distincts de la vérité. J'ai déjà évoqué ce problème méthodologique précédemment, à propos du rasoir d'Occam. Il joue un rôle central dans les polémiques autour des états de choses négatifs.

Il y a certainement, à la base de la conception de la négation d'Armstrong, une intuition profonde et admirablement juste. Cette

intuition – qui d’ailleurs n’est pas tout à fait nouvelle, puisqu’on la retrouve, *mutatis mutandis*, chez des auteurs comme Wilhelm Wundt et Johannes von Kries – est que les négations doivent être expliquées en termes de *classes de propriétés*. Considérons la proposition $\langle a \text{ n’est pas rouge} \rangle$. Que veut-on dire exactement quand on dit d’un objet a qu’il n’est pas rouge ? On lui refuse par là une propriété déterminée, qui « manque » à l’objet a . Ce qui revient à dire que la propriété *rouge* n’est pas une propriété de l’objet a , ou aussi que la propriété *rouge* n’appartient pas à la classe de toutes les propriétés de a . En ce sens, dire que a n’est pas rouge, c’est exclure *rouge* de la classe des propriétés de a .

C’est là un point qu’Armstrong a très bien aperçu. Pour vérifier $\langle a \text{ n’est pas rouge} \rangle$, il faut d’abord énumérer toutes les propriétés de a , ensuite constater que la propriété *rouge* ne figure pas dans la liste, enfin ajouter une clause d’après laquelle les propriétés énumérées sont *toutes* les propriétés de a . Sans doute, cette caractérisation ne fait pas disparaître la négation et elle ne permet donc pas, à proprement parler, de définir la négation. Constater que telle propriété *ne* figure *pas* dans la liste de toutes les propriétés de a et ainsi, comme dit aussi Armstrong, fixer une *limite* à la classe de toutes les propriétés de a , c’est encore faire usage de la négation. Pourtant, nous avons par ce biais franchi un pas décisif. Il semble désormais que le problème de la négation présente d’importantes affinités avec celui de la généralité. Ainsi la proposition négative $\langle a \text{ n’est pas rouge} \rangle$ serait assimilable à une proposition $\langle \text{toutes les propriétés de } a \text{ sont différentes de la propriété } \textit{rouge} \rangle$, où on quantifie sur des propriétés. Elle nous renseignerait d’abord, en ce sens, sur des classes de propriétés.

Mais est-ce tout ? Il faut encore tirer au clair cette notion de limitation qui se voit désormais intimement associée à la notion de négation. La phrase « toutes les propriétés de a sont différentes de *rouge* » possède aussi, pour ainsi dire, une signification positive. La proposition $\langle a \text{ n’est pas rouge} \rangle$ ne donne pas seulement une indication sur la propriété *rouge*. Elle ne nous indique pas seulement que *rouge* n’appartient pas à la classe des propriétés de a , mais aussi que, si nous cherchons à déterminer les propriétés de a , nous pouvons d’emblée éliminer la propriété *rouge*. La proposition $\langle a \text{ n’est pas}$

rouge>, en d'autres termes, nous renseigne aussi sur la possibilité de vérités positives. Elle *délimite* un horizon de propositions vraies possibles, que j'appellerai ici des *options*. Par exemple, <*a* est vert>, <*a* est bleu>, etc., qui sont des propositions positives entièrement déterminées, sont des options projetées par la proposition négative <*a* n'est pas rouge>. Ce qui veut dire que l'état de choses /*a* n'est pas rouge/ peut être considéré comme une objectivité fondée dans les possibilités optionnelles /*a* est vert/, /*a* est bleu/, etc., de la même manière que l'état de choses général /tout coquelicot est rouge/ peut être considéré comme un objet fondé dans les possibilités /*a* est un coquelicot et *a* est rouge/, /*b* est un coquelicot et *b* est rouge/, etc.

Ce fait est fondamental pour comprendre la signification phénoménologique de la négation. Il montre qu'affirmer une proposition négative de la forme <*a* n'est pas F>, ce n'est pas seulement biffer la propriété F, l'exclure hors de la classe des propriétés de *a*, mais c'est aussi *délimiter* et donc en un certain sens *déterminer* des propriétés possibles de *a* (à savoir non pas dans le sens où un nom propre détermine entièrement un objet, mais dans le même sens *impropre* où par exemple chaque fleur singulière possible est déterminée par le concept « fleur » ou par l'expression « toute fleur »). Quand je dis que *a* n'est pas rouge, cela suppose d'une certaine manière : je ne parle pas de l'état de choses /*a* est rouge/, mais d'un *autre* état de choses. Ou encore : *rouge* n'est pas la couleur de *a*, mais *a* est d'une autre couleur. Néanmoins je suis incapable de déterminer proprement de quelle couleur est *a*, mais je peux seulement la déterminer improprement en disant qu'elle n'est pas *rouge*, c'est-à-dire en disant que toute couleur (ou toute propriété) de *a* est différente de *rouge*.

En somme, on pourrait dire que la forme négative « ne... pas... » nous met sinon toujours, du moins le plus souvent en présence d'une forme implicite « ne... pas..., mais... ». En disant que *a* n'est pas F, je détermine aussi improprement une propriété Φ de *a* au moyen de l'équivalence suivante : $\neg Fa \equiv \forall \Phi (\Phi a \Rightarrow \Phi \neq F)$, où Φ est une variable apparente et F une constante propre. La proposition <*a* n'est pas F> n'est donc pas proprement déterminée, car elle ne dit pas *ce qu'est a*. Par exemple <*a* n'est pas rouge> ne dit pas *de quelle couleur*

est a . C'est pourquoi la proposition est *indéterminée* au sens de la détermination *propre*. Pourtant, elle doit aussi être déterminée « *improprement* », c'est-à-dire au sens où l'est une proposition générale. Cela signifie alors qu'elle délimite un horizon de vérités possibles $\langle a$ est G et G est différent de $F \rangle$, $\langle a$ est H et H est différent de $F \rangle$, etc. Tout se passe en réalité comme si la négation introduisait une variable apparente, ici la variable de prédicat Φ . C'est dans cette introduction de variables apparentes, c'est-à-dire de déterminations impropres, que semble résider l'affinité entre les propositions universelles et les propositions négatives. De même qu'un énoncé de la forme « tout x est F » indique la possibilité de propositions vraies $\langle a$ est $F \rangle$, $\langle b$ est $F \rangle$, etc., de même un énoncé de la forme « a n'est pas F » indique la possibilité de propositions vraies $\langle a$ est $G \rangle$, $\langle a$ est $H \rangle$, etc., où les prédicats sont différents de F .

Ce fait a d'importantes conséquences. D'abord il implique que l'assertion d'une proposition négative de la forme $\langle a$ n'est pas $F \rangle$ n'engage généralement l'existence d'aucune propriété de a . Ensuite, on doit remarquer que l'équivalence $\neg Fa \equiv \forall \Phi (\Phi a \Rightarrow \Phi \neq F)$ n'élimine pas la négation, qui réapparaît à droite dans le signe d'inégalité. Mais peut-être l'essentiel n'est pas là. Ce que ces éléments tendent à montrer de vraiment significatif, c'est qu'en dépit des apparences, les énoncés de la forme « a est F » et ceux de la forme « a n'est pas F » expriment des propositions *appartenant à des genres logico-formels fondamentalement différents*. On a d'un côté des propositions proprement déterminées, « fixes », de l'autre des propositions improprement déterminées. On peut supposer que cela reste vrai du point de vue phénoménologique, et que les intentions correspondantes doivent aussi être tenues pour des intentions de types fondamentalement différents à l'intérieur du genre « acte propositionnel ».

Évidemment ces premières constatations doivent encore être complétées et précisées. Une exception doit pour le moment être mentionnée, c'est le cas des jugements négatifs proprement déterminés que j'appellerai ici les jugements *pseudo-négatifs*. Par exemple la proposition $\langle a$ n'est pas rien \rangle est apparemment une proposition négative. Pourtant, elle détermine *proprement* une propriété de a , à

savoir la propriété « est quelque chose », ou bien un état de choses où *a* est en position de substrat, à savoir l'état de choses /*a* est quelque chose/. De même la proposition <*a* n'est pas différent de *b*> détermine proprement une propriété de *a*, à savoir son identité à *b*, ou bien un état de choses /*a* est identique à *b*/.

Le cas des propositions pseudo-négatives doit attirer notre attention sur une caractéristique structurelle extrêmement intéressante des propositions négatives en général. Le fait que les propositions négatives *délimitent* des classes de propriétés indique également que l'« indétermination » des propositions négatives *admet différents degrés*. La proposition négative détermine improprement une propriété au sens où elle ne peut pas être, comme le remarquait autrefois Wundt, « pleinement indéterminée », mais où par ailleurs elle peut aussi être plus ou moins déterminée¹. On pourra ainsi estimer le degré d'indétermination de la proposition négative en évaluant le nombre d'options qu'elle laisse ouvertes, la majorité des propositions négatives occupant un échelon entre la parfaite indétermination (un nombre infini d'options) et la parfaite détermination (une seule option). Le cas des propositions pseudo-négatives figure alors un cas limite, où la proposition est parfaitement déterminée. Par exemple, <*a* n'est pas rien> admet seulement une option, à savoir <*a* est quelque chose>, tandis que <*a* n'est pas rouge> a autant d'options qu'il y a de couleurs, moins le nombre des couleurs assimilables au rouge (rouge, vermeille, écarlate, etc.).

Lorsque je parle d'options, ce terme a pour moi une signification strictement phénoménologique. Il s'agit de décrire le fait que les propositions négatives nous imposent ce qu'on pourrait appeler un réajustement intentionnel. C'est là un point essentiel : la négation n'est pas seulement la disqualification d'une certaine intention, mais elle est elle-même pleinement intentionnelle au sens où elle réoriente le regard vers un objet différent du *negatum*. Ce qu'il y a de remarquable quand une proposition négative est assertée, simplement pensée, etc., ce n'est pas seulement qu'une certaine intention proprement déterminée est « biffée », mais c'est aussi le fait que la

¹ À ma connaissance, les premiers à avoir décrit ce fait sont W. Wundt (1919) : p. 205, et J. von Kries (1916) : p. 275 ss.

négarion nous réorienter vers autre chose, qu'elle génère une *autre* intention, cette fois indéterminée ou plutôt déterminée seulement improprement. Généralement, quand j'affirme que cette fleur n'est pas rouge, je ne veux pas seulement dire que la couleur *rouge* est absente de cette fleur, mais je veux dire aussi que la fleur est *d'une autre couleur*. J'ai en vue un état de choses qui ne peut pas être /cette fleur est rouge/, mais qui peut être /cette fleur est bleue/, /cette fleur est jaune/, etc. Ces derniers états de choses sont alors visés sur un mode intentionnel unique en son genre, qui n'est pas la détermination propre et qui est très proche de ce qu'on observe dans le cas des propositions générales. Tel est, en définitive, le sens phénoménologique du concept d'option. L'intention négative a pour propriété de se rapporter à son corrélat seulement sur le mode de la visée impropre, c'est-à-dire en projetant des possibilités. C'est selon moi dans ces termes que les importantes observations d'Armstrong sur l'affinité entre proposition négative et proposition universelle doivent être interprétées sur le plan phénoménologique.

Nous nous faisons sur cette base une idée plus restrictive des options laissées ouvertes par la négation. La négation « ne pas » doit généralement être comprise, on l'a dit, au sens d'un « ne pas..., mais... ». Par exemple l'assertion que cette fleur n'est pas rouge m'orienter vers des états de choses indéterminés différents de /cette fleur est rouge/, ou vers des propriétés indéterminées différentes de *rouge*. Le « mais » indique, pour ainsi dire, un complément de la négation, qui est souvent implicite mais qui n'en supporte pas moins une réelle intention. En niant que cette fleur soit rouge, je projette intentionnellement des propriétés ou des états de choses simplement possibles. Ce sont ces compléments que j'appelle des options. Par ailleurs ces options ne sont pas n'importe quelles propriétés ou n'importe quels états de choses, mais elles sont soumises à certaines restrictions. Par exemple <cette fleur n'est pas rouge> m'interdit de choisir *rouge*, *écarlate*, etc. Or sur ce point on doit remarquer ceci : dans la grande majorité des cas, la restriction imposée par la négation, par exemple « différent de *rouge* », n'est pas la seule restriction à laquelle sont soumises les options. D'autres restrictions viennent s'ajouter à elle qui déterminent encore un peu plus la classe délimitée

par la proposition négative. Ainsi la proposition <cette fleur n'est pas rouge> ne m'invite pas à choisir une propriété différente de *rouge* parmi toutes les propriétés imaginables. À quelqu'un qui affirmerait que cette fleur n'est pas rouge, il ne viendrait à l'idée de personne de répondre : « En effet cette fleur n'est pas rouge, mais sphérique ! » Mais on répondra par exemple : « Cette fleur n'est pas rouge, mais jaune. »

Cette dernière caractéristique a été très bien aperçue en son temps par Wundt. Celui-ci remarquait très justement que, si la proposition <cette fleur n'est pas rouge> m'invite effectivement à choisir une propriété différente de *rouge*, elle ne m'oriente pas pour autant vers toute propriété indistinctement à l'exception de *rouge*. En réalité, je suis appelé à choisir une nouvelle propriété *seulement parmi les couleurs*. Quand j'affirme que cette fleur n'est pas rouge, je veux dire que la *couleur* de cette fleur est différente de *rouge*, ou que cette fleur possède une propriété qui est certes différente de *rouge*, mais qui *appartient au même genre* que la propriété *rouge*, en l'occurrence au genre des couleurs. C'est pourquoi aussi l'assertion « cette fleur n'est pas rouge » peut être considérée comme plus restrictive que l'assertion « toute propriété de cette fleur est différente de *rouge* », au sens où le champ optionnel ouvert par elle est moins vaste. En revanche, ce champ optionnel est identique à celui de l'assertion « toute couleur de ceci est différente de *rouge* »¹.

On peut ainsi se représenter la structure de l'état de choses négatif en distinguant plusieurs classes de propriétés effectives ou simplement possibles. Considérons de nouveau une proposition négative de la forme <*a* n'est pas rouge>. Une telle proposition semble faire intervenir trois classes de propriétés au moins : la classe de toutes les propriétés possibles, celle des propriétés de *a* et celle des options laissées ouvertes par la négation. La classe de toutes les

¹ Évidemment l'objet dont on dit qu'il n'est pas rouge peut aussi être incolore. Ainsi on dit : « Le nombre 2 n'est pas rouge, mais il n'a tout simplement aucune couleur ! » Cette caractéristique est une autre similitude entre les propositions négatives et universelles. De même que <tout *x* est F> n'engage l'existence d'aucun objet qui est F, de même <*a* n'est pas F> n'engage l'existence d'aucune propriété différente de F.

propriétés possibles a alors pour sous-classes la classe des propriétés de *a* et celle des options. La proposition me réoriente ici vers une sous-classe déterminée de la classe de toutes les propriétés, à savoir la classe des couleurs, mais elle indique aussi que la propriété *rouge* n'appartient pas à la classe des propriétés de *a*. La classe des options projetées par la proposition <*a* n'est pas rouge> est donc la classe de toutes les couleurs sauf les couleurs assimilables au rouge. L'intersection de cette classe et de la classe des propriétés de *a* est alors la classe des couleurs effectivement possédées par *a*, par exemple : jaune, blond, jaune paille, jaune clair, etc. Dès lors, la proposition signifie que telle propriété déterminée *rouge*, le *negatum*, est un élément de la classe des couleurs sans être un élément de la classe des propriétés de *a*. Ce qu'indique la proposition <*a* n'est pas rouge>, c'est donc que *rouge* n'est pas un élément commun à la classe des propriétés de *a* et à celle des couleurs. Mais évidemment ces deux classes peuvent avoir un ou plusieurs éléments communs différents de *rouge*, ou encore n'avoir aucun élément en commun. Par exemple si *a* ne peut avoir qu'une couleur à la fois, le nombre d'éléments communs est nécessairement un ou zéro. Pourtant ce n'est pas tout. On doit remarquer ici que la négation exclut la propriété *rouge* non seulement hors de la classe des propriétés de *a*, mais aussi hors de la classe des options.

Revenons maintenant à notre problème initial, celui du maximalisme. Ces éléments permettent-ils de trancher ce problème dans un sens ou dans l'autre ? Les analyses précédentes suggèrent que le problème du maximalisme se ramène à une double alternative. Nous devons d'abord choisir entre le maximalisme et la théorie de la « vérité par défaut », et ensuite, si nous avons opté pour le maximalisme, entre les « théories des incompatibilités » et la mise en avant d'états de choses négatifs. Les théories des incompatibilités peuvent en effet être considérées comme maximalistes, au moins au sens où elles sont compatibles avec la thèse suivant laquelle toute vérité possède un vérificateur. Pour ma part, je suis plutôt enclin à penser que les éléments rassemblés jusqu'ici plaident en faveur d'une théorie des incompatibilités, quoique aussi pour une théorie des incompatibilités différente de celles rejetées par Armstrong. La problématique consti-

tutive me semble introduire sur ce point de nouvelles exigences, qui repoussent au second plan l'antagonisme des théories des incompatibilités et des théories des états de choses négatifs. En réalité il ne me semble pas seulement possible, mais aussi très préférable de maintenir ensemble les incompatibilités et les états de choses négatifs.

L'idée qui est à la base des théories des incompatibilités, je le rappelle, est qu'à toute vérité négative il est possible de faire correspondre un vérificateur positif. On définit alors l'incompatibilité en disant qu'une proposition p est incompatible avec q s'il est impossible que p et q soient vraies ensemble. L'incompatibilité peut ainsi être définie au moyen de l'implication : $\Box(q \Rightarrow \neg p)$ ¹. La thèse des théories des incompatibilités est que toute proposition négative non- p est impliquée par une proposition positive q de telle manière que les deux propositions, en vertu du principe d'implication, partagent un même vérificateur positif :

$$\begin{array}{l} \tau \vdash q \\ q \Rightarrow \neg p \\ \hline \tau \vdash \neg p \end{array}$$

où \vdash désigne la relation de vérification et où la deuxième ligne exprime un rapport d'incompatibilité.

Est-il possible d'associer un vérificateur positif à toute proposition négative sans exceptions ? Ou en d'autres termes : peut-on énoncer pour toute proposition négative non- p une règle stipulant une incompatibilité de p avec une proposition positive ? Si oui, alors les

¹ Le cas des pseudo-négations est un cas limite d'une telle incompatibilité, à savoir le cas où la relation d'implication entre non- p et q est réciproque. Je propose d'appeler *incompatibilités matérielles* (\Box) les incompatibilités qui obéissent à la règle : $F \Box G = \Box(F \rightarrow \neg G)$, et *incompatibilités formelles* (\vdash) celles qui obéissent à la règle : $F \vdash G = \Box(F \leftrightarrow \neg G)$. Cette approche a l'avantage de rassembler sous un même concept la contradiction et la contrariété de la logique traditionnelle. $F \Box G$ signifie que les propositions Fa et Ga ne peuvent être vraies ensemble, $F \vdash G$ signifie qu'elles ne peuvent être ni vraies ensemble ni fausses ensemble.

théories des incompatibilités sont correctes et il est inutile de recourir, comme le font les maximalistes, à des états de choses négatifs.

Mon opinion sur la question du maximalisme est double. Elle est qu'une telle incompatibilité existe nécessairement pour toute vérité négative, mais aussi que ce n'est là qu'un aspect du problème, qui ne disqualifie pas la théorie des états de choses négatifs. Le principal argument en faveur de la première idée est que, s'il existe des états de choses négatifs, alors leur *constitution* doit de toute façon être exprimable au moyen de règles d'incompatibilité.

Rappelons-nous notre tentative précédente visant – pour l'essentiel dans la ligne d'Armstrong – à ramener une proposition négative de la forme $\langle a \text{ n'est pas } F \rangle$ à une proposition équivalente de la forme $\langle \text{toute propriété de } a \text{ est différente de } F \rangle$. Comment les choses se passent-elles du point de vue phénoménologico-constitutif ? Comme les propriétés de a sont – du moins on peut le supposer si on inclut les propriétés « abondantes » au sens de Lewis – en nombre infini, il pourrait bien être impossible de vérifier par l'expérience sensible que toute propriété de a est différente de F . Mais est-ce bien ainsi que les choses se passent réellement ? Assurément non. Je « sais » que toutes les propriétés de cette fleur sont différentes de *rouge*, sans avoir à les passer toutes en revue. Je regarde cette fleur et je *vois* qu'elle n'est pas rouge. Je n'ai pas besoin de passer en revue toutes ses propriétés, mais je vois qu'elle n'est pas rouge et cette évidence est pour moi aussi simple et naturelle que l'évidence que cette fleur est jaune. Pourtant on observe aussi des différences. Quand je vois que cette fleur n'est pas rouge, cela signifie justement que le rouge de la fleur n'est pas donné comme l'est le jaune de la fleur. La négation indique qu'il n'est pas présent charnellement dans ce que je vois. Le voir est ici, tout aussi bien, un ne-pas-voir. Voir le ne-pas-être-rouge de la fleur, c'est tout aussi bien ne pas voir le rouge dans la fleur. Mais ce n'est pas tout. Ce n'est pas seulement que je *ne vois pas que cette fleur est rouge*, mais c'est aussi que *je vois que cette fleur n'est pas rouge* ! Car je vois bien quelque chose, à savoir que cette fleur n'est pas rouge. Ainsi, ce n'est pas dans le même sens du mot « voir » que je vois que cette fleur n'est pas rouge et que je vois qu'elle est jaune (ou que je ne vois pas qu'elle est rouge). Nous thématisons cette

importante différence en qualifiant de *catégoriale* la vision du ne-pas-être-rouge de la fleur, par opposition à la perception sensible de la fleur concrète.

Dès lors qu'est-ce que cela signifie, voir que cette fleur n'est pas rouge ? Supposons que ce voir soit un acte « fondé », un voir par lequel se constitue une objectivité nouvelle : je vois que cette fleur n'est pas rouge au sens où je saisis catégorialement un état de choses négatif, le ne-pas-être-rouge de cette fleur. Cette visée d'un état de choses, on l'a vu, est en un certain sens indéterminée, car la vue du ne-pas-être-rouge de la fleur ne m'indique pas encore de quelle couleur est la fleur. Mais la question est maintenant de savoir sur quelles objectivités déterminées (et au moyen de quelles intentions déterminées) se constitueraient de tels états de choses. La réponse qui vient immédiatement à l'esprit est que le ne-pas-être-rouge de la fleur est pour ainsi dire un effet de son être-jaune. Ce qui rend vraie la proposition <cette fleur n'est pas rouge>, c'est le fait que cette fleur est jaune. Si la fleur n'est pas rouge, c'est simplement parce qu'elle est jaune.

Seulement il faut maintenant remarquer ceci : voir que cette fleur est jaune n'est pas suffisant pour voir que cette fleur n'est pas rouge. La fleur pourrait très bien être simultanément rouge et jaune, par exemple en partie rouge et en partie jaune, ou rouge pour Paul et jaune pour Pierre. Pour passer de l'être-jaune de la fleur à son ne-pas-être-rouge, il est encore besoin d'une règle d'incompatibilité stipulant que la fleur ne peut pas être simultanément jaune et rouge, ou plus précisément que si un objet est (entièrement, etc.) jaune, alors il n'est pas rouge. Par exemple une telle règle fait défaut dans le cas de *rectangulaire* et de *écarlate*, et ainsi la vue d'un objet comme étant rectangulaire ou comme étant écarlate ne me permet pas de dire qu'il n'est pas rouge (il peut être simultanément rouge et rectangulaire, rouge et écarlate). Il en est de même dans les cas où « est rouge » n'est pas synonyme de « est intégralement rouge », car une même fleur peut avoir simultanément une partie rouge et une partie jaune. Inversement, dans les cas où « est rouge » veut dire autant que « est intégralement rouge », il est ici tout à fait suffisant d'exprimer la condition « intégralement » par une règle d'incompatibilité, stipulant

par exemple qu'il est impossible qu'un objet jaune soit en même temps rouge.

De tels faits ne contredisent pas l'existence d'états de choses négatifs, mais ils tendent à montrer la *secondarité constitutive* des états de choses négatifs par rapport aux états de choses positifs, « atomiques », et donc aussi le caractère de *modification* de l'acte de négation. L'idée est que, s'il existe des états de choses négatifs, alors ils se constituent nécessairement sur la base d'états de choses positifs. Autrement dit, il est toujours possible de faire correspondre à la négation un acte intentionnel qui, tout en étant certes unique en son genre, permet aussi de constituer à partir d'états de choses positifs des objectivités fondées comparables à celles constituées dans les jugements universels, à savoir des états de choses d'un genre nouveau qui sont plus complexes que les états de choses positifs de base. La secondarité de la négation a été maintes fois décrites dans le passé. Elle est la clef de voûte de la plupart des théories de la négation chez les logiciens et psychologues allemands du XIX^e siècle, depuis Kant et Lotze jusqu'à Sigwart, Brentano et Husserl. Très généralement, il s'agit de décrire le fait que la négation est toujours la négation *de quelque chose*, qu'elle affecte *secondairement*.

Cette idée n'est pas seulement applicable en métaphysique, mais elle doit aussi nous éclairer, en théorie de la connaissance, sur les mécanismes de vérification et de « remplissement » des actes propositionnels négatifs. La même problématique acquiert pourtant dans ce contexte une signification différente. La secondarité de la négation est ici synonyme de non-intuitivité ou de médiateté. L'expérience sensible seule est insuffisante, on l'a vu, pour vérifier une proposition négative. Par exemple elle ne peut à elle seule me garantir que cette fleur est rouge, car il m'est impossible de passer en revue toutes les propriétés idéationnables à même la fleur concrète perçue. Il faudrait, comme dit Armstrong, une « clause de totalité » m'assurant que la liste est exhaustive. Ce qui se passe généralement, c'est que nous recourons à des règles d'incompatibilité qui, en délimitant des classes de propriétés, permettent d'exclure des *negata*. La perception sensible de la fleur et sa saisie (« catégoriale ») comme étant jaune ne m'autorisent pas à dire que la fleur n'est pas rouge,

mais j'ai encore besoin pour cela d'une règle stipulant que *jaune* est incompatible avec *rouge*. De même, pour voir qu'un mur n'est pas haut de 3 mètres, j'ai d'abord besoin de voir qu'il est haut de 2 mètres tout en sachant qu'un mur ne peut pas être à la fois haut de 2 mètres et haut de 3 mètres.

13. Les universaux sont-ils des objets dépendants ou indépendants ?

J'ai expliqué précédemment en quel sens Armstrong définissait sa propre position métaphysique comme un réalisme aristotélicien ou « modéré », c'est-à-dire comme un réalisme consistant à affirmer l'existence des universaux mais non leur indépendance ontologique. Sur ce point, Armstrong se reconnaît une dette envers la notion d'*insaturation* de Frege. La logique des fonctions propositionnelles plaide, selon lui, en faveur de la dépendance des universaux.

Mais l'argumentation d'Armstrong sur ce point soulève quelques difficultés. La question relative à la dépendance ou à l'indépendance des universaux a souvent été assimilée à la question de savoir si les prédicats étaient des *catégorèmes* ou des *syncatégorèmes*. C'est par exemple en ce sens que Brentano rejetait l'idée d'une existence indépendante des universaux : « En vérité, les *abstracta* ne sont pas des noms, mais ils sont *synsémantiques* (*synsemantisch*), ils ne signifient pas quelque chose pour soi, mais ils contribuent seulement à un tout discursif sensé (*zu einem sinnvollen Redeganzem*). » (F. Brentano [1956] : p. 44.) Je pense qu'il n'en est pas de même de Frege, mais cette question demanderait un examen plus poussé. Au lieu de référer à la logique de Frege, il serait d'après moi plus correct d'évoquer ici son interprétation par Russell, lequel a proposé une interprétation ontologique de l'insaturation qui est en grande partie absente de la logique de Frege. Soit dit en passant, on doit aussi remarquer que la référence à la théorie fregéenne de l'insaturation est une pétition de principe. Contrairement à ce qu'affirme Armstrong (D. Armstrong [1997], p. 29 et 38), cette théorie n'est pas du tout un argument en faveur de la thèse de la dépendance des universaux, mais

elle la présuppose dans la mesure où elle en est un développement particulièrement significatif historiquement.

Cette tentative visant à appliquer la théorie des fonctions propositionnelles de Frege à un problème typiquement ontologique, celui de l'existence des *abstracta*, n'est pas une nouveauté. C'est une tendance générale au moins depuis Russell, mais présente aussi dans des courants très éloignés de Russell et de l'atomisme logique. Par exemple Simons assimile l'une à l'autre la dépendance logique de la fonction propositionnelle et celle des moments idéaux dans les *Recherches logiques* de Husserl, qui est purement ontologique (P. Simons [1987] : p. 304). Pour ma part, je pense que la distinction entre catégorématicité et syncatégorématicité ne peut pas être identique à la distinction entre dépendance et indépendance au sens ontologique. L'assimilation de la question purement *logico-grammaticale* de la syncatégorématicité à la question *ontologique* de la dépendance repose sur un point de vue erroné.

Si Armstrong passe ainsi d'une thèse logique, celle, fregéenne, du caractère dépendant des fonctions propositionnelles, à la thèse ontologique du caractère dépendant des universaux, c'est selon moi d'abord en raison d'une certaine *ambiguïté logico-ontologique* assez caractéristique du discours logique en général. La thèse de la dépendance des fonctions propositionnelles relève de la grammaire pure logique. Elle signifie simplement qu'un prédicat isolé est insuffisant pour obtenir une proposition, c'est-à-dire une signification pourvue d'une valeur de vérité. Aussi longtemps qu'on ne sature pas la fonction prédicat au moyen d'un argument, on a affaire seulement à une proposition incomplète, ou plus justement à une partie de proposition. Bref, les *prédicats* – les termes généraux « dans leur nature prédicative », comme disait Frege – sont des significations dépendantes. Cette thèse de la dépendance des prédicats, on doit le remarquer, n'implique même pas que tous les noms généraux seraient des prédicats. Il n'est pas sûr que Frege lui-même ait exclu l'existence de termes généraux indépendants. Quoi qu'il en soit, on est très loin ici d'une thèse ontologique sur les universaux.

La question logique de l'insaturation et la question ontologique de la dépendance des universaux sont en réalité deux questions

absolument autonomes l'une par rapport à l'autre. Une signification indépendante peut se rapporter à un objet dépendant tout comme une signification dépendante peut se rapporter à un objet indépendant. La dépendance ou l'indépendance de la signification ne peut donc en aucun cas être un argument pour la dépendance ou l'indépendance de l'objet de la signification, et par exemple la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles n'est pas un argument pour le réalisme aristotélicien.

Cette différence capitale entre la dépendance logique de la signification et la dépendance ontologique de l'objet de la signification était soulignée très clairement par Husserl au § 8 de sa quatrième *Recherche logique*. De la proposition suivant laquelle une signification est dépendante, remarquait-il, on ne peut pas inférer immédiatement qu'elle se rapporte à un objet dépendant ; de la proposition selon laquelle une signification est catégorématique, on ne peut inférer immédiatement qu'elle se rapporte à un objet indépendant. Husserl donnait alors l'exemple de l'expression « moment dépendant », qui est une expression catégorématique se rapportant à un objet dépendant. Avec profondeur, il rattachait ce fait à sa théorie de la nominalisation, qui joue un rôle fondamental dans son ontologie formelle (voir D. Seron [2003b], § 22b). Qu'une signification indépendante puisse se rapporter à un objet dépendant, cela veut dire que tout objet dépendant peut être dénoté par un nom et donc intégré, en qualité de signification fondatrice, dans des significations plus complexes. Autrement dit, les *abstracta* comme les propriétés d'objets individuels ou comme les significations peuvent toujours être nominalisés et devenir ainsi des objets *en soi*. Ce qui ne signifie pas sans plus, naturellement, que la dépendance logique devient ontologique, mais seulement que, grâce à la nominalisation, des objets dépendants absolument parlant peuvent être considérés abstraitement comme s'ils étaient des objets indépendants. C'est ce qui se passe en logique si la logique est bien, comme le pensait Husserl après Bolzano et Lotze, une science dont les objets sont les significations considérées *en soi*.

On comprend dès lors comment, dans ses *Recherches logiques*, Husserl a pu défendre simultanément, sur la question de la généralité, un platonisme logique et un aristotélisme ontologique. D'abord, il

professait un platonisme du concept selon lequel les significations universelles (celles exprimées par les prédicats) sont des significations indépendantes, « fondatrices », sur lesquelles reposent les propositions. C'est là la conception inverse de celle de Frege. Alors que Frege voit dans les propositions des significations simples dont les prédicats seraient des moments dépendants, Husserl voit en elles des significations complexes, composées de significations indépendantes qui sont ultimement des noms propres et généraux. Mais ensuite, cette prise de position platoniste en logique n'empêchait pas Husserl d'adhérer, en ontologie, à une forme de réalisme aristotélicien proche de celle défendue par Armstrong. Les noms généraux sont des significations catégorématiques, mais les universaux sont néanmoins, absolument parlant, des moments abstraits de *concreta* individuels.

En réalité, le problème de la dépendance ou de l'indépendance des universaux peut être compris au moins en trois sens différents, selon qu'on s'intéresse à l'expression, à la signification exprimée ou à l'objet. Ce problème renferme ainsi trois questions très différentes :

- 1) Le *prédicat* peut-il exister indépendamment de l'*énoncé* propositionnel ?
- 2) Un prédicat peut-il avoir un sens en-dehors de l'énoncé propositionnel ? C'est-à-dire : la signification du prédicat, le *concept*, peut-elle exister sans la signification de l'énoncé, c'est-à-dire sans la *proposition* ?
- 3) L'objet dénoté par le prédicat – l'« *essence* » – peut-il exister sans l'objet dénoté par l'énoncé, c'est-à-dire sans l'*état de choses* ?

La première question est triviale. Évidemment une expression prédicat, par exemple le mot « rouge » écrit au tableau, peut exister en l'absence de tout énoncé complet dans lequel elle figurerait à titre de partie.

La deuxième question est par contre une question fondamentale de la logique, qui nous transporte sur le terrain de la grammaire pure logique. Il s'agit d'examiner les complexes de signification du point de vue simplement combinatoire, en vue de déterminer quelles

significations sont absolument indépendantes et peuvent servir d'unités ultimes de la signification. Par exemple, on peut se demander si les noms propres signifient déjà quelque chose, ou s'ils n'ont au contraire aucun sens par eux-mêmes. La première option est celle retenue par Husserl. Elle signifie que ce sont les significations nominales propres qui font fonction d'unités ultimes de la signification, d'*atomes logiques*. La seconde option définit l'*atomisme logique* au sens strict, qu'on intitulerait d'ailleurs plus justement un atomisme logique de la proposition. Ici, les noms propres sont en soi dépourvus de sens. Ils n'acquièrent une signification qu'à l'intérieur d'énoncés, c'est-à-dire seulement si on les considère à l'intérieur de propositions. Ce seraient alors les propositions qui feraient fonction d'unités ultimes de la signification.

La troisième question est une question *ontologique*. De nouveau, on a deux options possibles. Soit les atomes sont des corrélats de noms propres, des « choses », soit ce sont des corrélats de propositions, des états de choses. La seconde option définit l'atomisme logique de Wittgenstein dans le *Tractatus* – qui est en réalité plutôt un atomisme logico-ontologique de l'état de choses – et également le factualisme d'Armstrong.

14. Faut-il naturaliser les états de choses ?

Armstrong se prononce en faveur du *naturalisme* en métaphysique. Que désigne ce terme exactement ? L'idée de naturalisme a beaucoup évolué depuis le milieu du XIX^e siècle. Au XIX^e siècle, les conditions requises pour être un objet naturel étaient le plus souvent ramenées à deux principes fondamentaux, le principe de causalité et le principe de conservation de l'énergie. Les philosophes contemporains utilisent une définition moins restrictive de l'objectivité naturelle. Un objet naturel, disent-ils, est un objet localisé spatio-temporellement, existant dans l'espace-temps : ainsi « naturel » en vient à coïncider avec « réal ».

Armstrong comprend le naturalisme en ce sens. Le naturalisme peut être défini, d'après Armstrong, comme la conjonction d'une thèse positive et d'une thèse négative (D. Armstrong [1997] : p. 5). La

thèse positive est celle de l'existence de la nature. Le naturaliste assume l'existence de la nature, c'est-à-dire, pour Armstrong, l'existence de l'espace-temps de la physique. Ce n'est pas là une thèse particulièrement difficile à soutenir. Mais ce n'est pas tout. Le naturaliste défend également une thèse négative. Il affirme l'existence d'un objet naturel au moins, mais il affirme aussi que *tout ce qui existe est naturel*. Autrement dit, il n'existe rien en-dehors de la nature. Il n'y a rien qui transcende l'espace-temps physique. Ce qui entraîne notamment que les universaux, pour exister, doivent être instanciés. Ainsi le « réalisme modéré » d'Armstrong – l'idée d'une nécessaire instantiation ou d'une insaturation (au sens fregeén) des universaux – est une conséquence de son naturalisme, au sens où l'affirmation de l'existence d'universaux ininstanciés contredirait le naturalisme (cf. D. Armstrong [1997] : p. 41). Néanmoins, cette manière de voir suscite une importante objection¹.

Comme je l'ai dit, on comprend facilement en quel sens le naturalisme exclut le « réalisme extrême » (platonicien). Si tout ce qui existe appartient à l'espace-temps, alors il n'existe pas d'universaux transcendant l'espace-temps. Ce qui est moins clair, en revanche, c'est la question de savoir comment on peut, comme Armstrong, accommoder le naturalisme d'abord avec le factualisme, ensuite avec le « réalisme modéré ». La question est maintenant de savoir d'abord ce que doit être une conception naturaliste des états de choses, ensuite comment le naturaliste peut assumer l'existence d'universaux instanciés. Car l'existence d'états de choses et d'universaux, si elle ne le contredit pas, paraît au moins apporter un sérieux bémol au naturalisme.

Considérons d'abord les universaux. Par opposition aux particuliers (et donc aussi aux tropes, qui sont des particuliers), les universaux se définissent par le fait qu'ils sont des entités *répétables*. C'est une caractérisation capitale dans la métaphysique d'Armstrong, qu'il qualifie aussi de « puissant truisme ». Ici le terme « répétable » doit être compris au sens fort, à savoir au sens où la répétition est l'occurrence multiple de quelque chose de strictement identique. La

¹ Je m'inspire ici de R. Grossmann (1992), auquel Armstrong a répondu dans D. Armstrong (1997) : p. 135-138.

thèse est que *les universaux sont strictement identiques dans chacune de leurs instanciations* (D. Armstrong [1997] : p. 27). Mais cette thèse ne conduit-elle pas à rejeter les universaux hors de l'espace-temps des objets physiques ? La répétabilité des universaux ne signifie-t-elle pas que les universaux ne sont situés nulle part dans l'espace-temps, qu'ils sont intemporels et non localisables ? Le rouge se répète dans tous les objets rouges, et peut se répéter dans un nombre infini d'objets rouges, pour autant qu'il n'est instancié dans aucun objet physique *en particulier*. La propriété « rouge » est un universel, une entité répétable, justement au sens où elle n'est pas liée à une instanciation déterminée. La propriété est alors le rouge *en général*, c'est-à-dire le rouge en tant qu'il n'est nulle part en particulier et qu'il n'advient pas à un moment particulier. Cela ne veut pas dire, cependant, que le rouge n'existe pas à un endroit et à un moment déterminés, qu'il ne s'instancie pas dans des objets physiques particuliers. Mais cela signifie que la localisation spatio-temporelle est inessentielle à la propriété « rouge » ou encore, plus clairement, que le rouge en général n'est pas quelque chose qui est présent ici et maintenant, mais quelque chose qui apparaît quand on fait *abstraction* de l'ici et du maintenant, etc., pour voir ce qui est commun à une multiplicité de particuliers.

Naturellement, ces observations sont susceptibles de recevoir plusieurs interprétations différentes. Le défenseur de la théorie des tropes dira par exemple que la propriété « rouge » n'est pas un universel, mais un particulier qui est donc différent d'un objet rouge à l'autre. Le mot « rouge » est alors un vocable ambigu qui désigne en réalité des tropes *différents*, mais reliés entre eux par des relations de ressemblance. Cette solution n'est pas celle retenue par Armstrong, qui opte pour les universaux par opposition aux tropes. Or, si elle est de loin moins aporétique que la théorie des tropes, la théorie des universaux est plus difficilement compatible avec le naturalisme. Car il semble contradictoire d'affirmer simultanément que les universaux sont atemporels et non spatiaux et qu'ils appartiennent à l'espace-temps physique.

Bien qu'Armstrong ne le pense pas, il y a de bonnes raisons de supposer que le même problème se pose de manière plus significative encore au sujet des états de choses. Pour Armstrong, les états de

choses (de premier ordre) sont nécessairement des particuliers. C'est là ce qu'il appelle la « victoire de la particularité » au sens où, dans l'état de choses, la particularité du particulier l'emporte sur l'universalité de la propriété ou de la relation. Pourquoi ? Simplement parce qu'il leur manque le trait distinctif à quoi on reconnaît les universaux, à savoir de nouveau la répétabilité (D. Armstrong [1997] : p. 126). Mais est-ce bien le cas ? Pouvons-nous être tout à fait sûrs que les états de choses ne se répètent pas ? Cette question est peut-être plus complexe qu'elle ne le semble à première vue.

Il y a également un problème de l'idéalité des états de choses chez Armstrong, mais il a une signification toute différente. Suivant Armstrong, il convient de faire une différence entre des états de choses types et des états de choses occurrences, de telle manière que cette différence corresponde, du côté logique, à la distinction fregéenne entre fonction propositionnelle et proposition saturée. Prenons une multiplicité d'états de choses : *a* chante à l'instant t_1 , *b* chante à l'instant t_2 , *c* chante à l'instant t_3 , etc. Nous remarquons que ces états de choses présentent une composante commune, à savoir la propriété « ... chante ». Or je peux faire correspondre à cette dernière un prédicat qui exprime une fonction propositionnelle relativement à une multiplicité de propositions $\langle a \text{ chante à l'instant } t_1 \rangle$, $\langle b \text{ chante à l'instant } t_2 \rangle$, etc. En conséquence, les fonctions propositionnelles doivent correspondre à des types d'états de choses. De même qu'une fonction propositionnelle s'instancie dans une pluralité de propositions déterminées, de même un type d'état de choses s'instancie dans une pluralité d'occurrences d'états de choses. Le type d'état de choses doit donc s'opposer à l'occurrence d'état de choses comme un abstrait au concret dans lequel il s'instancie et se réalise. Le problème de l'idéalité des états de choses signifie simplement, chez Armstrong, qu'on peut dégager abstractivement, à même une pluralité d'états de choses individuels, des types d'états de choses exprimables par des fonctions propositionnelles. Mais évidemment ces derniers ne sont pas plus, à proprement parler, des états de choses que les états de choses en général ne seraient pour autant des universaux.

Partons du concept de *proposition*, qui est défini de manière claire et univoque par Armstrong. Une proposition, dit celui-ci, est

l'objet intentionnel d'une pensée ou d'une croyance (D. Armstrong [1997] : p. 131). On peut faire abstraction ici du fait que, si la pensée ou la croyance est exprimée dans un énoncé, alors la proposition est peut-être aussi la signification de l'énoncé, et nous limiter à dire qu'elle est l'objet intentionnel d'une pensée ou d'une croyance. Ne peut-on pas dire que la proposition ainsi définie est quelque chose qui se répète à l'identique dans plusieurs pensées ou croyances, et que les propositions sont donc des universaux ? Le fait qu'une *même* proposition soit affirmée par deux personnes différentes ou par une même personne dans deux actes de croyance différents, etc., semble montrer que les propositions sont bien des universaux se répétant à l'identique dans des particuliers différents, de manière similaire à celle dont des propriétés sont des universaux se répétant à l'identique dans des particuliers différents qui les instancient. Des deux côtés, on a une multiplicité d'occurrences pour un type identique, etc. Rien n'empêche d'ailleurs d'assimiler la proposition à une propriété du sujet pensant ou croyant. De cette manière, on obtient une propriété universelle « pense que p » ou « croit que p », dont les instanciations sont $\langle a \text{ croit que } p \rangle$, $\langle b \text{ croit que } p \rangle$, etc., si bien que la proposition devient un cas particulier de propriété universelle.

Pourtant, ce n'est pas du tout de cette manière qu'Armstrong entend régler le problème. Sa stratégie est globalement celle de Quine. Au lieu de postuler l'existence de propositions identiques qui seraient des objets identiques pour plusieurs croyances ou pensées, il met l'emphase sur les relations d'équivalence entre croyances ou pensées individuelles. L'identité de la proposition pour plusieurs pensées ou croyances ne s'explique pas par l'existence d'une unique proposition, mais par le fait que des croyances ou des pensées individuelles sont reliées entre elles par des rapports de synonymie. Un ensemble d'énoncés synonymes n'est donc pas une classe dont les membres se rapportent à une même proposition p , ni même une classe dont les membres possèdent une même et unique propriété « exprime la proposition p », mais une classe d'équivalence construite au moyen de la relation « exprime la même proposition que ». « Les occurrences (*tokens*) de croyances et de pensées peuvent, observe Armstrong, être groupées en classes où chaque membre de la classe “exprime la même

proposition”, c’est-à-dire a le même objet intentionnel. Là où cette proposition a un vérificateur, chaque membre de la classe peut être dit “exprimer la même vérité”. » (D. Armstrong [1997] : p. 131.)

Cette argumentation en dit long sur l’usage qui est fait aujourd’hui du rasoir d’Occam sur les questions ontologiques. Elle illustre assez bien son interprétation *réductionniste* actuellement prépondérante. Dans cette interprétation, la règle juste selon laquelle toute introduction d’objets nouveaux doit être justifiée de manière satisfaisante à partir des objets déjà assumés – ou si on préfère l’interdiction d’introduire de nouveaux objets sans les justifier à partir des objets déjà assumés – devient la règle suivant laquelle il est interdit d’introduire des objets entièrement nouveaux, c’est-à-dire des objets non réductibles aux objets déjà assumés. J’ai montré précédemment pourquoi cette interprétation du rasoir d’Occam était trop restrictive en métaphysique et pour la recherche scientifique en général.

Partons de l’idée, constamment défendue par Armstrong, que les états de choses sont les vérificateurs des propositions, en comprenant sous ce dernier terme quelque chose de la forme $F(a)$ – ou réductible à des propositions de la forme $F(a)$ – qui sert de contenu intentionnel d’un acte comme une assertion, un souvenir, une « simple pensée », etc. La proposition est vraie si elle correspond à un état de choses, fausse si elle ne correspond à aucun état de choses. Considérons maintenant deux actes d’assertion dont le contenu intentionnel est une proposition identique. Par exemple Pierre affirme à l’instant t_1 que Paul est assis, après quoi il affirme de nouveau, mettons à l’instant t_2 postérieur à t_1 , que Paul était assis à l’instant t_1 . Les deux assertions sont bien des actes différents. Mais la proposition qui leur sert de contenu intentionnel est une même et unique proposition \langle Paul est assis à l’instant t_1 \rangle . Manifestement, la proposition remplit ici toutes les conditions pour être tenue pour un universel. Elle se répète identiquement dans plusieurs particuliers, de manière analogue à celle dont une propriété se répète à l’identique dans les particuliers qui l’instancient. Cette constatation est un argument fort, on l’a dit, pour voir dans les propositions des objets à part entière, quoique assurément des objets d’un genre très particulier.

Mais qu'en est-il maintenant de l'état de choses ? Le cas de la proposition tenue pour vraie dans l'assertion est-il essentiellement différent de celui de l'état de choses posé comme existant dans l'assertion ? Il existe assurément d'importantes différences. En particulier, une assertion ne se rapporte pas toujours à un état de choses, mais elle se rapporte toujours à une proposition. Si elle est incorrecte, alors une proposition fautive est assertée mais on ne peut pas dire pour autant qu'il existe un état de choses qui serait posé comme existant. L'incorrection de l'assertion signifie justement que l'état de choses qu'on pose comme existant, en réalité, n'existe pas. Seulement, nous pouvons alors formuler notre question de manière à faire disparaître ces différences. Nous pouvons demander : le cas des états de choses est-il essentiellement différent de celui des propositions *vraies* ? Ou bien faut-il maintenir un strict parallélisme entre la vérité de la proposition et l'être de l'état de choses ? L'idéalité de la vérité est-elle un argument pour affirmer l'idéalité des états de choses ? Ou bien la vérité de la proposition et l'être de l'état de choses sont-ils irréductibles l'un à l'autre ?

On peut faire valoir ici, contre la thèse de l'idéalité des états de choses, les mutations de la valeur de vérité des propositions. Certaines propositions vraies, les vérités « contingentes », peuvent apparemment devenir des propositions fautes. Cela signifierait alors que leur vérificateur – l'état de choses qui les rend vraies – cesse d'exister. L'état de choses comme le caractère de vérité des vérités contingentes seraient ainsi particuliers et non universels, ou, comme nous disons plutôt, individuels et non généraux. Mais en est-il vraiment ainsi ? Supposons que Paul soit assis maintenant. La proposition <Paul est assis> est donc vraie. Puis le temps passe, et Paul se lève. Selon toute apparence, ma proposition devient fautive. Mais cette seule constatation ne suffit pas. Il se produit ici quelque chose d'extraordinaire, c'est que, bien que Paul soit maintenant debout, ma proposition <Paul est assis> n'est pas sans plus une proposition fautive. En un certain sens, ma proposition reste vraie. Il suffit que je modifie le temps du verbe : Paul *était* assis hier, il y a une heure, le 17 août 2005 à 10 heures, etc. Ce fait extraordinaire, l'atemporalité de la vérité, est justement ce qu'on doit expliquer. Non seulement les vérités aprio-

riques, mais en réalité *toute* proposition vraie peut être considérée comme vraie « éternellement », pour peu qu'on ait affaire à une proposition complètement déterminée.

C'était déjà la thèse de Frege : il n'y a aucun sens à dire qu'une proposition *devient vraie* ou *devient fausse*, mais l'apparente mutation de la valeur de vérité des propositions est en réalité le reflet d'ambiguïtés dans l'expression énonciative. L'illusion qu'une proposition vraie devient fausse ou devient vraie vient en réalité du fait qu'une même expression exprime deux propositions différentes, dont l'une est vraie et l'autre fausse. Par exemple, nous croyons erronément que la proposition <Paul est assis> devient fausse quand Paul se lève, mais en réalité elle reste vraie si on lui adjoint une constante de temps. La proposition <Paul est assis au moment t_1 > reste vraie au moment t_2 où Paul est debout. C'est la proposition <Paul est assis au moment t_2 > qui est fausse. Ainsi nous estimons erronément que la proposition <Paul est assis au moment t_1 > devient fausse, parce qu'un même énoncé « Paul est assis » exprime en réalité deux propositions différentes dont l'une est vraie et l'autre fausse, à savoir <Paul est assis au moment t_1 > et <Paul est assis au moment t_2 >. En fait, le devenir affecte seulement l'expression et la manifestation psychique des vérités. Même les vérités contingentes sont des propositions « en soi » vraies, des propositions dont la valeur de vérité est indépendante du temps, c'est-à-dire indépendante de leurs expressions individuelles (déterminées temporellement) et des actes individuels dans lesquels elles sont pensées, assertées, etc.

Cette idéalité de la vérité va-t-elle de pair avec une idéalité des états de choses ? On peut le penser. Mon idée est que, si on assume l'idéalité de la vérité, c'est-à-dire si on affirme que les propositions sont vraies idéalement, c'est-à-dire atemporellement mais « *pour* » l'expression ou la manifestation psychique individuelles, qui sont temporelles, alors on doit nécessairement assumer aussi un être idéal des états de choses qui rendent vraies les propositions.

Ce point doit être compris à la lumière de la thèse d'Armstrong suivant laquelle toute proposition vraie possède un vérificateur. Comment une proposition pourrait-elle être vraie s'il n'existe rien qui la vérifie, c'est-à-dire si elle n'est vraie *de rien* ? Si à l'instant t_2 l'état de

choses *l'être-assis de Paul* n'existe plus, si par exemple Paul est maintenant debout, alors la proposition <Paul est assis au moment t_1 > devrait être fausse. Or on suppose ici qu'elle est vraie. Nous avons dit, en effet, que la valeur de vérité des propositions en général était indépendante du temps de leur énonciation ou de leur manifestation psychique. D'où on doit conclure, inversement, que l'état de choses *l'être-assis de Paul à l'instant t_1* doit exister à l'instant t_2 où Paul est pourtant debout. Ce qui ne veut pas dire, assurément, que Paul serait en même temps, c'est-à-dire au même instant t_2 , assis et debout. Cela signifie plutôt ceci : à l'instant t_2 , il en est ainsi que Paul était assis à l'instant t_1 et que Paul est debout à l'instant t_2 .

À cette formulation ontologique, en termes d'états de choses, on peut alors faire correspondre une formulation équivalente du point de vue logique : à l'instant t_2 , les deux propositions <Paul est assis à l'instant t_1 > et <Paul est debout à l'instant t_2 > sont vraies. Or ce résultat doit être généralisé, car ce qui a été dit de t_2 vaut manifestement pour tout temps. Si la proposition <Paul est assis à l'instant t_1 > est vraie omnitemporellement, donc atemporellement ou idéalement, alors l'état de choses /Paul est assis à l'instant t_1 / doit exister omnitemporellement, donc atemporellement ou idéalement. On doit ainsi affirmer *l'idéalité des états de choses*, contre toute tentative visant à les naturaliser.

C'est là un argument décisif contre la thèse suivant laquelle voir, au sens de la perception sensible, ce n'est pas voir une chose, mais déjà voir un état de choses, c'est-à-dire *voir que...* Sans doute, pour autant qu'il est toujours possible de les décrire au moyen de propositions, les tous concrets renferment toujours des états de choses potentiels, c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler, après Husserl, des *situations* (*Sachlagen*). Mais cela ne signifie pas du tout que les tous concrets seraient déjà des états de choses. L'idéalité des états de choses veut dire que les états de choses ne sont pas des tous concrets individuels, mais des *abstracta* qui se constituent à même des tous concrets. La perception sensible de tous concrets doit donc être distinguée du *voir que...* par lequel nous saisissons des états de choses. Nous qualifions ainsi ce *voir que...* de voir *catégorial*, par opposition au voir sensible.

Il ne faudrait pas croire que la thèse de la particularité des états de choses défendue par Armstrong serait une conséquence de son naturalisme. En réalité, le naturalisme tel que le définit Armstrong est tout à fait compatible avec la thèse opposée. Il faut se rappeler que le concept de naturalisme utilisé par Armstrong est relativement large. La thèse qui définit le naturalisme selon Armstrong est simplement qu'il n'existe rien de transcendant à l'espace-temps (à la « nature »). Si les universaux (propriétés et relations) sont nécessairement instanciés, c'est-à-dire existent toujours *dans* des particuliers appartenant eux-mêmes à l'espace-temps, la thèse de leur existence ne contredit pas le naturalisme ainsi défini. Le « réalisme modéré » apparaît ainsi comme un moyen de maintenir ensemble réalisme et naturalisme.

Cependant on peut élargir ce résultat et dire que le naturalisme ne serait pas davantage menacé si on affirmait la généralité des états de choses. La thèse suivant laquelle il faut être naturaliste en métaphysique n'est donc pas un argument pour affirmer que les états de choses sont particuliers. Or, je pense que ce fait a échappé à Armstrong et que c'est là un argument important contre sa thèse de la particularité des états de choses. Car c'est bien par le naturalisme qu'Armstrong entend justifier cette thèse. D'une part il reconnaît l'existence d'universaux, mais d'autre part le naturalisme exige qu'il n'existe pas d'universaux ininstanciés (c'est-à-dire transcendants aux particuliers existant dans l'espace et dans le temps), et donc que tous les universaux soient instanciés. Or Armstrong comprend ici que les universaux doivent être instanciés dans des états de choses. C'est-à-dire qu'il comprend toujours l'instanciation de l'universel dans le particulier sur le modèle fregeen de la saturation d'une fonction propositionnelle. Par exemple l'universel $F(\dots)$ est particularisé dans un fait $F(a)$. Ainsi l'état de choses n'est pas ce qui s'instancie, mais *ce qui instancie* un universel qui est lui-même, en ce sens, un type d'état de choses. Mais si l'état de choses est ce qui instancie et non ce qui s'instancie, alors il est forcément un particulier.

Je cite un passage particulièrement clair d'*Un monde d'états de choses* : « Si nous souhaitons défendre le naturalisme mais acceptons en même temps les universaux, nous devons aussi nier (...) que les

universaux soient transcendants. Une étape importante (...) consiste alors à soutenir que l'hypothèse que le monde est un monde d'états de choses, avec des universaux comme constituants de ces états de choses, est compatible avec l'hypothèse que le monde est exhaustivement le système spatio-temporel. Loin d'être soustrait à l'espace-temps, les universaux, selon cette conception, contribueront à constituer l'espace-temps. Ils le feront en contribuant à constituer les états de choses qui, à leur tour, constituent l'espace-temps. L'espace-temps est une énorme conjonction d'états de choses.» (D. Armstrong [1997] : p. 40.) À mes yeux, au contraire, cette formulation ne devient tout à fait acceptable que comprise au sens où les états de choses contiennent des déterminités propres de temps qui constituent l'espace-temps objectif tout en soustrayant les états de choses eux-mêmes à cet espace-temps.

Nous avons déjà eu l'occasion d'émettre de sérieuses réserves envers l'interprétation ontologique de la théorie fregéenne des fonctions propositionnelles. Mais ce n'est pas la seule objection qu'on puisse adresser à Armstrong. En fait, son argument n'est concluant que si l'instanciation d'un universel $F(\dots)$ signifie toujours l'existence d'un état de choses $F(a)$. Or c'est là une *petitio principii*. En réalité les mêmes constatations peuvent conduire à des conclusions différentes. Rien n'empêche de dire que les universaux s'individuent principalement dans des *concreta* sensibles sur lesquels s'édifient des états de choses.

Ce n'est pas simplement une querelle de mots, car les propriétés et les structures ontologiques des *concreta* sensibles et des états de choses sont très différentes. D'abord les *concreta* sensibles sont des objets absolument simples alors que les états de choses sont des complexes articulés. Il semble par exemple qu'à la différence de celle du *concretum* sensible, l'existence de l'état de choses soit dépendante de celle d'une ou plusieurs parties indépendantes. Ensuite, le *concretum* sensible et l'état de choses ne sont pas « vus » dans le même sens. Ce n'est pas au sens de la vue sensible que je « vois » la fleur en général, le rouge en général et leur combinaison dans un état de choses /la fleur est rouge/. La perception sensible – l'« expérience immédiate » – me donne encore seulement un *concretum* inarticulé en

substance et en propriété, ou bien elle ne me donne un état de choses que pour autant qu'elle est considérée comme étant déjà in-formée catégorialement (ce qu'elle est certes toujours dans les faits). Chez Armstrong, la thèse de la particularité des états de choses est évidemment étroitement reliée à celle suivant laquelle tout voir au sens de la perception sensible est un *voir que*. Son raisonnement est le suivant : tout ce que la perception sensible me donne à voir immédiatement est individuel, or toute perception sensible a la forme d'un *voir que*, c'est-à-dire d'une perception d'un état de choses, donc tout état de choses est individuel. Mais cette argumentation soulève des problèmes considérables.

Sur tous ces points, la position défendue ici est très différente de celle d'Armstrong. Je pense que le « particulier maigre » comme l'état de choses lui-même sont en réalité des universaux au sens très large (adopté par Armstrong lui-même) d'*abstracta* identiques pour plusieurs instanciations. Armstrong reconnaît d'ailleurs lui-même que le particulier maigre est le résultat d'une abstraction (D. Armstrong [1997] : p. 123). Cette mécompréhension est selon moi le reflet d'une conception trop étroite de la généralité. Elle reflète une conception d'après laquelle le général s'opposerait au particulier exclusivement comme la fonction propositionnelle à son instanciation. C'est là un pas supplémentaire par comparaison avec la définition de la généralité retenue par Armstrong. Si on définit l'objet général comme un identique (au sens de l'identité stricte) itérable *ad infinitum* dans des individualités, alors un grand nombre de tels objets généraux semblent difficilement réductibles à des formes fonctionnelles. Ainsi les nombres, qui embarrassent singulièrement Armstrong, ou justement les états de choses entièrement déterminés (les « états de choses occurrences », c'est-à-dire simplement les états de choses proprement dits par opposition aux types d'états de choses).

15. *La structure des états de choses*

Supposons qu'il soit correct d'assumer l'existence d'objets généraux, d'universaux. Cette existence doit-elle être conçue comme une existence dépendante ou comme une existence indépendante ? Les universaux sont-ils des objets existant « par eux-mêmes » dans un monde idéal, ou bien seulement des moments d'objets individuels ?

On a déjà rencontré à plusieurs reprises cette question, qui doit jouer un rôle crucial dans le contexte globalement réaliste de la métaphysique contemporaine. C'est cette question qui détermine le choix entre le réalisme « platonicien » et le réalisme « aristotélicien ». Or, une telle question concerne directement la structure des états de choses. Selon que les universaux dénotés par les prédicats sont considérés comme ontologiquement dépendants ou indépendants, un état de choses de la forme */s est p/* pourra être considéré comme un tout dont *s* et *p* sont des parties ontologiquement dépendantes, ou bien comme un tout ontologiquement dépendant de ses parties *s* et *p*. La première option est celle retenue par Armstrong, la seconde celle de Husserl.

La même question a été reformulée par Armstrong dans le cadre de sa théorie des états de choses. Telle que la comprend Armstrong, elle est de savoir si un état de choses est un « *tout méréologique* ». Cette dernière expression désigne généralement un complexe formé simplement au moyen de la relation « est une partie de » et de l'opération de sommation méréologique (ou de leur dérivés). La réponse d'Armstrong est inconditionnelle : les états de choses ne sont en aucun cas des tous méréologiques. La raison en est relativement simple. L'idée est que les tous méréologiques et leurs parties entretiennent les uns par rapport aux autres des relations de survenance, ce qui n'est pas le cas des états de choses. Un tout méréologique survient sur ses parties et ses parties surviennent sur lui, mais un état de choses total ne survient pas sur ses constituants. Par exemple l'existence d'un état de choses comme */Paul aime Marie/* n'est pas rendue nécessaire par l'existence de Paul. « Les tous méréologiques, remarque Armstrong, surviennent sur leurs parties, tout comme les parties

surviennent sur le tout. L'un étant donné, cela entraîne l'autre. Et sur cette base, on peut conclure que les tous ne sont pas un supplément d'être au-delà de leurs parties. Ce n'est pas le cas quand des constituants comme certains particuliers et *aimer* sont mis ensemble dans des états de choses. » (D. Armstrong [1997] : p. 120.)

Pour bien comprendre cette prise de position d'Armstrong, il faut se rappeler l'objection de Lewis contre sa théorie des états de choses. D'après Lewis, l'idée que les particuliers et les universaux se combinent pour former par composition des états de choses contredit le principe méréologique élémentaire suivant lequel deux tous distincts ne peuvent avoir toutes leurs parties en commun. C'est là une conséquence évidente du principe suivant lequel la composition méréologique n'admet qu'une opération de somme (qui est non ordonnée). On ne peut former, à partir de deux termes et d'une unique relation non ordonnée, qu'un unique tout relationnel. Or cette constatation est gênante si on la transpose aux états de choses. Car des états de choses différents peuvent fort bien avoir tous leurs constituants en commun. Les tous /Paul aime Marie/ et /Marie aime Paul/ ont les mêmes constituants, à savoir Paul, Marie et la relation « aime ». Et pourtant ce sont deux états de choses différents, qui vérifient des propositions différentes. Donc il semble nécessaire d'admettre, avec Lewis, que les états de choses ne sont pas formés par composition. Ce qui semble compromettre gravement la théorie d'Armstrong.

La réponse de celui-ci est particulièrement intéressante. Jusqu'à un certain point, Armstrong marque un accord de principe avec Lewis : en effet, les états de choses ne sont pas des tous méréologiques. La combinaison d'un substrat et de sa propriété dans un état de choses n'est pas plus une simple sommation que la proposition n'est, comme le remarquait déjà Platon, une simple somme de mots « dits l'un à la suite de l'autre » (*ephexes legomena*). Mais le problème est plus profond que cette première formulation ne le suggère, et en réalité cela ne suffit pas pour disqualifier la théorie armstrongienne des états de choses. Tout le problème est plutôt que Lewis ne reconnaît pas d'autres modes de composition que la composition par sommation méréologique (D. Armstrong [1997] : p. 37). En réali-

té, la théorie des états de choses d'Armstrong repose tout entière sur l'idée qu'il existe justement un autre mode de composition qui est distinctif des états de choses. C'est la thèse fondamentale d'Armstrong suivant laquelle « les états de choses ont un mode de composition non méréologique » (D. Armstrong [1997] : p. 122).

Je défends ici une conception différente de celle d'Armstrong, principalement parce que sa thèse – de style russellien – de la particularité des états de choses me paraît insuffisamment étayée (voir § 14). Mon idée est que l'état de choses est un tout fondé dans ses parties. De même que la proposition vraie cesse d'être une proposition vraie si on fait disparaître une de ses parties, par exemple le sujet ou le prédicat, de même l'état de choses cesse d'exister si on fait disparaître une de ses parties, par exemple le substrat ou sa propriété. Ceux-ci sont donc des parties fondatrices, dont l'état de choses total est dépendant. Cette idée est le résultat de la défense du réalisme aristotélicien dans le cadre d'une théorie non naturaliste des états de choses.

À l'appui de cette conception, on peut avancer le raisonnement suivant. Prenons un état de choses E composé d'un substrat s et d'une propriété p . Supposons maintenant que nous avons raison, plus haut, de penser que tous les états de choses sont des objets généraux. L'état de choses E est donc un objet général, mais est-il ontologiquement dépendant ou indépendant ? Si nous voulons maintenir le réalisme aristotélicien, c'est-à-dire la thèse d'après laquelle tout objet général est ontologiquement dépendant, alors nous devons inférer que E est un objet ontologiquement dépendant. Ce qui signifie qu'il est dépendant de ses parties s et p , ou qu'il est un tout fondé sur ses parties. Mais ce résultat engendre aussitôt de nouvelles difficultés. Car si le tout E est dépendant de ses parties s et p , alors celles-ci deviennent des parties fondatrices, indépendantes. Ce qui contredit de nouveau, semble-t-il, le réalisme aristotélicien : la propriété p serait un universel qui pourrait exister sans être instancié.

Au lieu de revenir précipitamment sur nos pas, supposons un instant que cette voie soit la bonne. Nous sommes maintenant conduits, semble-t-il, à défendre simultanément les trois thèses suivantes : 1) tout objet général est dépendant, 2) E est un objet général et il est donc dépendant, à savoir de ses parties s et p , 3) la propriété p est un

objet général et donc dépendant. Mais est-il seulement possible que ces trois propositions soient toutes vraies simultanément ? En réalité cela ne pose aucune difficulté particulière. La solution la plus plausible consiste à considérer non seulement *s* et *p*, mais aussi le tout *E* comme des objets idéaux dépendants d'un *concretum*. Ce qui veut dire que l'état de choses n'est pas lui-même le *concretum*, mais qu'il est une objectivité d'ordre supérieur qui s'édifie sur la base d'un *concretum*.

L'état de choses n'est pas, absolument parlant, un *concretum*, un *particular*, une factualité individuelle, bien qu'il doive par ailleurs, pour être saisi comme existant, être unifié à un tel *concretum* par une synthèse d'identification. Précisément, l'identification entre le *concretum* et l'état de choses est seulement une identification partielle, du genre de celles par lesquelles se constituent (du moins pour le réaliste aristotélicien) tous les objets généraux. Ce que montre déjà très bien le fait que plusieurs états de choses *différents* peuvent se constituer sur la base d'un même et unique *concretum*. Cette constatation confirme pleinement nos conclusions antérieures : si le *concretum* de base doit être ontologiquement identique aux objectivités abstraites édifiées sur lui, cette identité ne doit pas exclure pour autant la possibilité de différences entre ces *abstracta* (cf. § 3).

Du point de vue génétique, cela signifie que la constitution d'un état de choses réclame principalement des genèses actives, qu'elle relève surtout d'activités « rationnelles ». Le *concretum* supporte des saisies idéatives par lesquelles se constituent des essences substrats et des essences propriétés, puis celles-ci sont à chaque fois ramenées, par une synthèse active, à l'unité d'un état de choses. Les états de choses sont ainsi des complexes fondés dans des objets idéationnés, au sens où ils se constituent par des synthèses unissant des moments d'abord dissociés abstractivement à même les *concreta*. La constitution d'un état de choses est toujours un double mouvement de *dihairesis* et de *synthesis*, par lequel ce qui a été dissocié idéativement dans un *concretum* est ensuite unifié au moyen de ce que Husserl appelait, dans la sixième *Recherche logique*, un « acte catégorial de la synthèse ».

Ces observations permettent de comprendre en un sens nouveau l'antagonisme classique du « platonisme » et de l'« aristotélisme ».

Notre question directrice était, rappelons-le, de savoir si l'état de choses était un objet général et donc un objet fondé dans ses parties, ou au contraire un objet individuel et donc un tout fondateur dont les parties sont des moments ontologiquement dépendants. Tout l'aristotélisme d'Armstrong repose, on l'a vu, sur l'idée que, si le réaliste aristotélicien a raison de dire que les propriétés sont ontologiquement dépendantes, alors l'état de choses doit être absolument indépendant, c'est-à-dire individuel (particulier). Tout se passe comme si nous devions choisir entre deux possibilités seulement : soit l'état de choses $/s$ est $p/$ est fondé, dépendant, idéal, et alors la propriété p est indépendante, ce qui conduit tout droit au platonisme ; soit l'état de choses $/s$ est $p/$ est fondateur, absolument indépendant, individuel, et alors la propriété p est dépendante de lui, ce qui est la voie aristotélicienne. Mais c'est là, en réalité, une fausse antinomie. Comme on vient de le voir, on peut très bien maintenir la thèse de l'idéalité des états de choses sans pour autant être platoniste. La conception défendue ici est en un certain sens platoniste, à savoir pour autant que les propriétés sont considérées comme fondatrices pour les états de choses totaux, mais elle est aussi, en un autre sens, intégralement aristotélicienne, pour autant que les propriétés sont à leur tour considérées comme fondées dans des *concreta*.

Denis SERON
FNRS-Université de Liège

Bibliographie

- Armstrong D. M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Armstrong D. M. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Armstrong D. M. (2004a), *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Armstrong D. M. (2004b), « Défense de la théorie des vérifacteurs. Une réponse à Paul Horwich », trad. J.-M. Monnoyer, dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 129-140.
- Armstrong D. M. (2004c), Pufendorf Lectures, May 2004, <http://www.pufendorf.se/>
- Armstrong D. M. (2005), « Reply to Simons and Mumford » , dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 271-276.
- Aune B., « Armstrong on Universals and Particulars », dans R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, Dordrecht–Boston–Lancaster, Reidel, p. 161-169 (Profiles, 4).
- Beaney M. (1996), *Frege: Making Sense*, London, Duckworth.
- Benoist J. (2005), *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin.
- Bigelow J. (1988), *The Reality of Numbers. A Physicalist's Philosophy of Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- Brentano F. (1956), *Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand*, Bern, Francke.
- Byrne A. (2001), « Intentionalism Defended », dans *Philosophical Review*, 110, p. 199-240.
- Carnap R. (1998), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner.

- Dummet M. (1991), « Frege and the paradox of analysis », in Id., *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, p. 17-52.
- Frege G. (1990), « Rezension von : E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I* », dans *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim, p. 179-192.
- Goodman N. (1951), *The Structure of Appearance*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Grossmann R. (1992), *The Existence of the World*, London–New York, Routledge.
- Horwich P. (2004), « Une critique de la théorie des vérifacteurs », dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 115-127.
- Humberstone I. L. (1997), « Two Types of Circularity », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 57/2, p. 249-280.
- Husserl E. (*Philosophie der Arithmetik*), *Philosophie der Arithmetik, Husserliana*, vol. XII.
- Husserl E. (*Logische Untersuchungen, Proleg. ; I-VI*), *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Tübingen, Niemeyer, 1993.
- Husserl E. (*Hua XXIV*), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Husserliana*, vol. XXIV.
- Husserl E. (*Hua II*), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana*, vol. II.
- Husserl E. (*Ideen I*), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana*, vol. III.
- Husserl E. (*Hua I*), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana*, vol. I.
- Ingarden R. (1929), « Bemerkungen zum Problem “Idealismus-Realismus” », dans *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Niemeyer, p. 158-190.
- Ingarden R. (1971), « Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl », dans *Analecta Husserliana*, I, p. 36-74.
- Jackson F. (1977), *Perception. A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Jacquette D. (1996), *Meinongian Logic. The Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, De Gruyter.
- Keefe R. (2002), « When Does Circularity Matter ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102/3, avril 2002, p. 253-270.
- Kries J. von (1916), *Logik. Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre*, Tübingen, Mohr.
- Kripke S. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge Mss., Harvard University Press.
- Langford C. H. (1968), « The Notion of Analysis in Moore's Philosophy », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3^e éd. (1^{re} éd. 1942), La Salle Ill., Open Court, p. 321-42.
- Lavigne J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des « Recherches logiques » aux « Ideen » : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »).
- Lewis D. (2001), *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- Lowe E. J. (2002), *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Lowe E. J. (2004), « Lois et dispositions », dans J.-M. Monnoyer éd. (2004), p. 299-313.
- McDowell (1994), *Mind and World*, Cambridge Mss., Harvard University Press.
- Monnoyer J.-M. éd. (2004), *La Structure du monde. Objets, propriétés, états de choses. Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne de philosophie*, Paris, Vrin (Recherches sur la philosophie du langage, numéro hors série).
- Monnoyer J.-M., Nef F. éd. (2002), « Métaphysique et ontologie : perspectives contemporaines », numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, 4, oct.-déc.
- Moore G. E. (1968), « A Reply to my Critics », in P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore*, 3^e éd. (1^{re} éd. 1942), La Salle Ill., Open Court.
- Mulligan K., Simons P., Smith B. (1984), « Truth-Makers », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/3, mars 1984, p. 287-321.

- Mumford S. (2005), « The True and the False », dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 263-269.
- Nef F. (2004a), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard.
- Nef F. (2004b), « Objet et propriété. Quelques remarques », dans J.-M. Monnoyer éd. (2004), p. 277-298.
- Pap A. (1949), *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Macmillan.
- Parsons T. D. (1981), « Frege's Hierarchies of Indirect Sense and the Paradox of Analysis », in P. A. French, E. Theodore, T. E. Uehling jr. et H. K. Wettstein (éds.), *The Foundations of Analytic Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, VI, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 37-57.
- Pitcher G. (1970), *A Theory of Perception*, Princeton, Princeton University Press.
- Russell B. (1940), *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, Allen and Unwin.
- Schlick M. (1986), « Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik », dans *Philosophische Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 31-109.
- Searle J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Searle J. (2004), *Mind. A Brief Introduction*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Seron D. (2000), « Note sur Husserl et Heidegger : La phénoménologie transcendantale et le "concept unitaire de l'être en général" », dans *Recherches husserliennes*, 13, p. 113-127.
- Seron D. (2001), *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Seron D. (2002), « Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique », dans *Les Études philosophiques*, juillet-septembre, p. 281-292.
- Seron D. (2003a), « Identification et tautologie : l'identité chez Husserl et Wittgenstein », dans *Revue philosophique de Louvain*, 4, p. 593-609.
- Seron D. (2003b), *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin.

- Seron D. (2003c), « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », dans *Études phénoménologiques*, 37-38, p. 111-142.
- Sigwart C., *Logik*, Bd. I : *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß*, 5. durchges. Aufl., Tübingen, Mohr, 1924.
- Simons P. (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press.
- Simons P. (1998), « Metaphysical Systematics : A Lesson from Whitehead », dans *Erkenntnis*, 48/2-3, p. 377-393.
- Simons P. (2004), « Pourquoi presque tout – mais pas exactement toute chose – est une entité », dans J.-M. Monnoyer, éd. (2004), p. 265-275 ; texte anglais : [http://www.cmm.leeds.ac.uk/Papers/Grenoble\(Eng\).pdf](http://www.cmm.leeds.ac.uk/Papers/Grenoble(Eng).pdf)
- Simons P. (2005), « Negatives, numbers, and necessity. Some worries about Armstrong's version of truthmaking », dans *Australasian Journal of Philosophy*, 83/2, juin 2005, p. 253-261.
- Whitehead A. N. (1960), *Process and Reality*, New York, Harper.
- Wundt W. (1919), *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Bd. I : *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, 4. neubearbeitete Aufl., Stuttgart, Enke.