



## **Sur l'analogie entre théorie et pratique chez Brentano**

Par DENIS SERON

*FNRS – Université de Liège*

Les pages qui suivent sont consacrées à un certain problème qui est au fondement de l'éthique de Franz Brentano. Je tâcherai de clarifier et de problématiser l'idée brentanienne d'une analogie entre logique et éthique, entre correction logique et justice éthique, entre l'existant et le bien. Après en avoir dégagé la signification générale, j'en indiquerai les conséquences les plus importantes sur l'éthique brentanienne dans son ensemble. Une première conséquence, que je commenterai en détail, est l'« objectivisme » éthique de Brentano, dont je montrerai qu'il n'est pas forcément synonyme de réalisme. Ensuite, j'expliquerai en quels termes Brentano s'efforce de transposer analogiquement à l'éthique sa théorie de la vérité-correspondance, y compris sa reformulation en termes d'évidence. Enfin, je donnerai quelques brèves indications sur l'influence marquée qu'a eue l'éthique brentanienne sur Husserl, en me limitant à la question de l'analogie logico-éthique.

### **1. Une relation d'analogie entre jugements et sentiments**

L'éthique brentanienne a ceci de très particulier qu'elle est d'abord une théorie des actes évaluatifs avant d'être une théorie des valeurs. Il y va chez Brentano, sinon d'une éthique ramenée à une psychologie, du moins de ce qu'on pourrait appeler une fondation de l'éthique dans la psychologie du sentiment. Cette caractéristique est fondamentale pour comprendre ce qui a motivé Brentano à envisager une analogie entre théorie et pratique. On peut décrire adéquatement le projet éthique de Brentano — que lui-même, dans ses leçons d'éthique, ramenait à une unique tâche : « fonder l'éthique comme

science »<sup>1</sup> — en disant qu'il consiste à fonder l'éthique à la fois dans la psychologie du sentiment et, analogiquement, dans une théorie du jugement correct, avec ses contraintes normatives d'ordre logique.

Les actes par lesquels j'estime que telle action est bonne, ou qu'il est juste de faire preuve d'objectivité au moment d'attribuer une note à un examen, ou qu'il ne faut pas dire du mal d'autrui, etc., ainsi que toutes les volitions par lesquelles je vise une fin, sont des actes par lesquels je confère à quelque chose une valeur. Cependant, Brentano intègre ces actes à un genre plus vaste, les assimilant à des sentiments. Tous les sentiments, affirme-t-il, doivent être conçus comme des actes d'évaluation, par lesquels quelque chose est visé comme bon ou sous la modalité opposée au bon. Prendre plaisir à boire du vin, avoir peur de l'orage, etc., cela signifie plus fondamentalement trouver le vin bon, trouver l'orage dangereux, etc. Naturellement, il faut aussi tenir compte de toutes sortes de différences « qualitatives », qui font que les sentiments sont infiniment diversifiés. D'où des exemples plus complexes comme l'espoir d'une réconciliation, qui est un acte par lequel la réconciliation est perçue comme un bien, et en même temps visée comme à venir.

Brentano défend aussi la thèse innovante suivant laquelle les sentiments et les volitions doivent en réalité être réunis en une seule classe d'actes. Cette thèse doit se comprendre dans le cadre de la fameuse typologisation des actes intentionnels, dans la *Psychologie du point de vue empirique*, en trois « classes fondamentales » (*Grundklassen*) correspondant à des manières différentes de se rapporter à des contenus de pensée<sup>2</sup>. Ces trois classes sont la classe des représentations, la classe des jugements et celle des « phénomènes de l'amour et de la haine ». C'est cette troisième classe, que Brentano désigne aussi par l'expression « émotion, intérêt et amour », qui est censée renfermer aussi bien les sentiments que les volitions. Contre beaucoup d'auteurs, notamment Kant et Lotze, mais aussi en se réclamant expressément d'Aristote<sup>3</sup>, Brentano défend l'idée qu'il n'y a pas de différence de nature entre le sentiment et la volonté, entre le *Fühlen* et le *Streben*. Au contraire, le sentiment et la volonté doivent être conçus comme

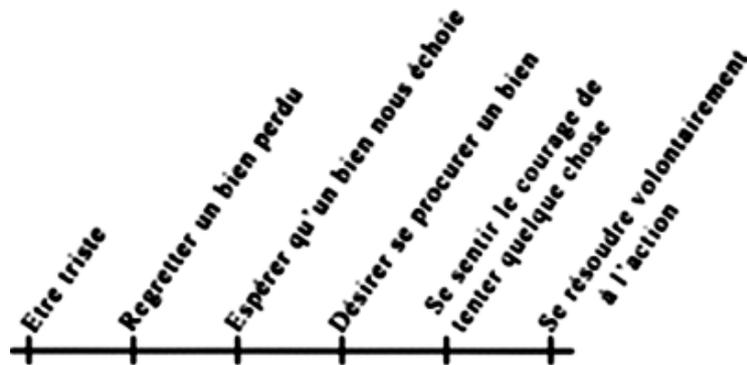
---

<sup>1</sup> *GAE*, p. 15.

<sup>2</sup> Cf. *KpP*, p. 30 (= *Ps* 2, p. 33).

<sup>3</sup> Brentano retrouve l'idée d'une continuité entre sentiment et volonté dans l'équation aristotélicienne entre le bon et le désirable (*to orekton*). C'est pourquoi aussi, selon lui, Aristote identifie la cause finale au Bien en *Métaphysique*,  $\Lambda$  10. Voir *KpP*, p. 85 (= *Ps* 2, p. 92), à compléter et à nuancer par *UsE*, note 28, p. 88-89, où Brentano disculpe Aristote de toute éthique « subjectiviste » en mettant l'accent sur sa distinction entre désir juste et désir injuste (cf. *infra*).

les deux termes extrêmes d'un continuum. Par exemple, le sentiment de tristesse et la résolution volitive doivent être décrits comme des degrés extrêmes d'une même gradation continue dont les degrés intermédiaires seraient le regret d'un bien perdu, l'espoir de recevoir un bien, le désir de se procurer un bien<sup>1</sup>, etc. D'après Brentano, notre échec à tracer une frontière nette quelque part dans la gradation entre sentiment et volonté montre bien que cette gradation est en réalité un continuum. Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il ne doit subsister aucune différence, mais seulement que ces différences sont inscrites à l'intérieur d'un même genre.



Or, Brentano constate l'existence d'une singulière relation d'*analogie* unissant la deuxième classe fondamentale, celle des jugements, et la troisième, celle des sentiments et des volitions. Cette analogie a principalement pour effet de rendre possible une éthique calquée sur la théorie du jugement. Tout se passe, en définitive, comme si l'enjeu était de transposer analogiquement les caractéristiques essentielles du jugement (théorique) dans la sphère des évaluations pratiques, sans pour autant proclamer, comme Windelband le fera en opposition directe à Brentano, l'identité des deux classes.

Pour comprendre ce point, il faut se rappeler ce que signifie, pour Brentano, porter un jugement. Un jugement, selon lui, se définit comme une *prise de position* sur une représentation, c'est-à-dire comme un acte par lequel j'approuve ou rejette une représentation, la tiens pour vraie ou pour fausse, etc. Aussi le jugement se caractérise-t-il, essentiellement, par la bipolarité de l'affirmation et de la négation, du correct et de l'incorrect, du

<sup>1</sup> *KpP*, p. 78-79 (= *Ps* 2, p. 84-85).

vrai et du faux. Cette caractéristique structurelle du jugement, précise à maintes reprises Brentano en se réclamant d'Aristote, marque une différence fondamentale avec la simple représentation<sup>1</sup>. Seulement, il est important de souligner que, contrairement à Windelband, Brentano ne voit pas en elle, rigoureusement parlant, un *discrimen* pour reconnaître un jugement. En réalité, bien loin de fournir une condition suffisante du jugement par opposition à la représentation « neutre », le critère de la bipolarité peut tout au plus servir à définir, négativement, la représentation. Car si aucune représentation ne présente une telle bipolarité, en revanche tout acte psychique présentant une telle bipolarité n'est pas un jugement.

C'est là, pour ainsi dire, le point de départ de l'éthique brentanienne : la sphère des sentiments et des volitions nous met en présence de quelque chose d'analogue à la bipolarité caractéristique de la sphère judiciaire. Comme l'affirmait Brentano en 1911 :

De même que tout jugement prend un objet pour vrai ou faux, de même, de manière analogue (*in analoger Weise*), tout phénomène appartenant à la troisième classe prend un objet pour bon ou mauvais<sup>2</sup>.

Cette observation a eu des conséquences décisives sur l'éthique brentanienne. En particulier c'est l'existence d'un rapport d'analogie entre logique et éthique qui éloignera Brentano de tout « subjectivisme » éthique et spécialement de tout utilitarisme<sup>3</sup>. L'idée est que la situation de l'éthique doit être analogue à celle de la logique, qui n'est pas seulement une psychologie des actes judiciaires, mais en outre une théorie du jugement *correct*. De même que la bipolarité de l'affirmation et de la négation croise la bipolarité logique du vrai et du faux, c'est-à-dire, dans la terminologie brentanienne, du jugement correct (*richtig*) et du jugement incorrect, la bipolarité de l'amour et de la haine, etc., doit de son côté croiser la bipolarité éthique du bien en soi et du mal en soi, ou celle de l'amour juste (*richtig*) et de l'amour injuste, etc. Le concept de justesse ou de correction devient dès lors un concept analogue pourvu d'une signification logique et d'une signification éthique. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'un concept univoque de correction éthique, mais seulement celle d'un concept univoque de correction au sens logique et

---

<sup>1</sup> Ce qui implique qu'il faudra inclure dans cette classe bon nombre d'actes qui ne sont généralement pas considérés comme étant des jugements, par exemple des perceptions ou des souvenirs. Voir *KpP*, p. 31 (= *Ps* 2, p. 34).

<sup>2</sup> *KpP*, p. 32-33 (= *Ps* 2, p. 36).

<sup>3</sup> Sur ce point en rapport avec la critique de l'utilitarisme, cf. *UsE*, § 24, p. 17, et § 40, p. 31-32.

éthique du genre de celle supposée dans la conception de Windelband. L'analogie logico-éthique n'empêche donc pas Brentano d'affirmer, contre Aristote, l'univocité du concept de bien en soi dans la sphère éthique, corrélative à l'univocité du concept de vérité dans la sphère logique<sup>1</sup>.

Si maintenant on complète l'opposition psychologique entre approuver/aimer et rejeter/haïr par l'opposition logico-éthique entre l'acte correct/juste (*richtig*) et l'acte incorrect/injuste, la structure obtenue est alors représentable par un tableau à quatre entrées au lieu de deux :

	<i>richtig</i>	<i>unrichtig</i>
Affirmation/amour	vrai/bien	faux/mal
Négation (rejet)/haine	faux/mal	vrai/bien

Ce schéma indique en même temps le rôle très particulier joué par les valeurs éthiques dans la conception brentanienne. Si le bon s'oppose au mauvais, le dangereux à l'inoffensif, l'admirable au vil, le juste à l'injuste, etc., bref si chaque valeur (*Wert*) possède sa non-valeur (*Unwert*), c'est parce que chaque sentiment possède son opposé, que l'amour s'oppose à la haine, la peur à la confiance, l'admiration au mépris, l'espoir au désespoir, etc. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'analogie avec le jugement. À la bipolarité judiciaire de l'approbation et du rejet, ou du vrai et du faux, on fait correspondre « en un sens analogue » la bipolarité affective du bon et du mauvais, ceux-ci jouant alors le rôle, respectivement, d'une valeur et d'une non-valeur<sup>2</sup>.

Seulement, on peut encore se demander quels motifs ont poussé Brentano à maintenir la plus ferme distinction entre le jugement et le

<sup>1</sup> Cf. *UsE*, note 26, p. 77 : « Le concept de bien (en soi) est dès lors un concept unitaire au sens strict, et non, comme l'enseignait Aristote (...), un concept simplement analogique. »

<sup>2</sup> Voir *KpP*, p. 82 (= *Ps* 2, p. 88-89). Brentano fait subir un traitement différent au beau, qu'il exclut de la sphère du sentiment. Le vrai, le bien et le beau — ce que Brentano appelle les « idéaux » — correspondent aux trois classes d'actes, respectivement au jugement, au sentiment et à la représentation. Voir *KpP*, p. 112 suiv. (= *Ps* 2, p. 120 suiv.). Cette position est problématique, ne serait-ce que parce que l'idéal esthétique présente une bipolarité beau-laid comparable aux bipolarités éthique et logique.

sentiment. Pourquoi Brentano, après avoir constaté l'existence de similitudes structurelles entre les actes des deuxième et troisième classes, n'a-t-il pas franchi le pas consistant à identifier purement et simplement les deux classes ? Les motifs de Brentano sont probablement multiples. Le principal, semble-t-il, est le fait que les oppositions entre sentiments sont continues. C'est là une différence fondamentale entre les deux classes d'actes, qui suffit probablement déjà à disqualifier leur identification par Windelband : l'opposition de l'amour et de la haine (ainsi que celle du bien et du mal), à la différence de l'opposition de l'affirmation et de la négation (ou du vrai et du faux), présente des *degrés*<sup>1</sup>.

## 2. L'être et le bien ramenés au correct-juste

Brentano insiste à plusieurs reprises sur le fait que sa conception éthique se situe à l'opposé de tout « subjectivisme »<sup>2</sup>. Sommairement, il s'agit de rejeter l'idée que le bien ne serait que le corrélat de l'amour et le mal, le corrélat de la haine. En opposition à cette idée, qui implique naturellement que le bien et le mal varient d'un individu à l'autre et n'ont de signification que relative, Brentano affirme que tous les plaisirs pris à un objet ne se valent pas, qu'il convient de faire la différence entre d'une part les plaisirs inférieurs, les « pulsions instinctives », et d'autre part les amours de genre supérieur, qu'on qualifie de *justes*. Si l'éthique brentanienne n'est pas subjectiviste, c'est donc parce qu'elle parle d'amour et de haine justes là où l'éthique subjectiviste parle seulement d'amour et de haine.

On verra un peu plus loin que l'affirmation brentanienne d'un bien et d'un mal « en soi » — par opposition à ce qui n'est bon ou mauvais que « secondairement », et en particulier à l'utile des utilitaristes — est seulement un effet de cette distinction entre amour juste et amour injuste. Mais il est déjà remarquable que Brentano proclame la nécessité d'un bien en soi directement par analogie avec celle d'une vérité en soi. De même que toute vérité est par définition en soi, c'est-à-dire objective, de même le bien au sens strict est nécessairement un bien absolu : « Ce qui est bon en soi, écrivait-il au § 24 de *L'Origine de la connaissance morale*, est le bien au

---

<sup>1</sup> Sur ce problème chez Brentano et Windelband, cf. mon article « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband », dans *Philosophie*, 90 (2006), p. 68 suiv.

<sup>2</sup> Pour la suite, voir *UsE*, § 27, p. 20-21 et la note 28, p. 86.

sens strict. Lui seul peut être mis en parallèle avec le vrai. Car tout ce qui est vrai est vrai en soi, même quand il est connu médiatement<sup>1</sup>. »

Comme je l'ai suggéré plus haut, on doit comprendre l'anti-subjectivisme éthique de Brentano en connexion étroite avec l'idée d'une analogie entre logique et éthique. C'est ce que fait emblématiquement Brentano dans la note 28 de *L'Origine de la connaissance morale*, où il assimile le subjectivisme éthique au subjectivisme logique d'un Protagoras, stigmatisant une « falsification subjectiviste des concepts de bien et de mal, semblable à celle commise autrefois par Protagoras s'agissant des concepts de vérité et de fausseté »<sup>2</sup>. On ne sera donc pas surpris que Brentano fasse appel à l'analogie logico-éthique lorsqu'il s'efforce de définir le bien dans le cadre de son objectivisme éthique. Le bien ne serait-il rien de plus que ce qui est aimé, ou ce qui est aimable ? Assurément non, répond-il. Le bien n'est pas seulement ce qui est aimé ou aimable, mais ce qui est « digne d'amour » (*liebwert*), c'est-à-dire objet d'un amour juste. Or le meilleur moyen de parvenir à cette thèse est de procéder par analogie : de même que le vrai n'est pas seulement l'objet du jugement affirmatif, mais plus encore l'objet du jugement affirmatif *correct*, de même le bien doit être l'objet d'un amour *juste* :

Mais comment dès lors définir <le bien> ? Devons-nous dire, peut-être : est bon ce qui est aimé (*lieb*) ou ce qui peut être aimé ? (...) L'analogie avec le juger exige encore autre chose. C'est seulement ce qui est l'objet d'un jugement affirmatif correct qui est vrai, etc. D'après cette analogie, il faut donc s'attendre à ce que seul soit bon ce qui est l'objet d'un plaisir juste, d'un amour juste. Non pas simplement aimable, mais digne d'amour<sup>3</sup>.

Ce dernier passage est instructif pour une autre raison. Il semble indiquer que l'anti-subjectivisme n'implique pas forcément le réalisme. S'il est possible d'attribuer à Brentano, par contraste, quelque chose comme un « objectivisme » éthique, sa méthode exclut aussi bien, semble-t-il, tout réalisme axiologique. Sur une base essentiellement psychologique, mais qui n'est pas forcément psychologiste pour autant, Brentano choisit de définir le bien et le

---

<sup>1</sup> *UsE*, § 24, p. 17-18.

<sup>2</sup> *UsE*, note 28, p. 85-86, cf. *GAE*, p. 149.

<sup>3</sup> Ms. 107c 231 : « Wie aber demnach zu definieren ? Sollen wir vielleicht sagen: gut, was lieb ist oder lieb sein kann? (...) Auch die Analogie mit dem Urtheilen verlangt Anderes. Nur was Gegenstand eines richtigen anerkennenden Urtheils wahr usw. Nach ihr also zu erwarten: nur was Gegenstand eines richtigen Wohlgefallens, richtiger Liebe, gut. Nicht bloß liebbar, sondern liebwerth. »

mal comme les corrélats de l'amour et de la haine justes, et non l'inverse. Il ne s'agit pas de définir l'amour juste comme l'amour du bien « en soi », ni la haine juste comme la haine du mal « en soi », mais, à l'inverse, *bien* et *mal* ne sont que des mots pour désigner les corrélats de l'amour juste et de la haine juste<sup>1</sup>.

Ce renversement des priorités qui nous fait passer du bien et du mal au jugement correct ou incorrect est particulièrement significatif pour notre problème. Il rappelle immédiatement la manière dont Brentano définissait le vrai comme le corrélat de l'affirmation correcte ou de la négation incorrecte. Comme l'affirmait expressément Brentano en 1889, c'est bien la bipolarité de la correction et de l'incorrection du jugement et du sentiment qui livre l'« *origine* » des notions de vérité et de fausseté et, en même temps, des notions de bien et de mal :

Ici nous sommes au lieu même où trouvent leur origine aussi bien les concepts de bien et de mal que ceux de vrai et de faux. Nous qualifions quelque chose de vrai quand l'affirmation qui s'y rapporte est correcte (*richtig*). Nous qualifions quelque chose de bon quand l'amour qui s'y rapporte est juste (*richtig*). Ce qui est à aimer d'un amour juste, ce qui est digne d'amour (*das Liebwerte*), est le bien au sens le plus large du mot<sup>2</sup>.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces caractérisations et sur leurs implications aussi bien logiques qu'éthiques. Et beaucoup à dire, également, sur leurs singulières affinités avec le néokantisme, qui s'accordent difficilement avec l'interprétation réaliste usuelle de la philosophie Brentano. De telles formulations ne montrent pas seulement comment l'analogie entre actes pratiques et théoriques a permis à Brentano de dresser une généalogie de la morale en continuité directe avec sa logique, mais aussi pourquoi une généalogie de la logique et de la morale doit partir, dans l'optique Brentano-

---

<sup>1</sup> Cf. la note d'Oskar Kraus dans *WE*, p. 173, à propos de formulations ambiguës de Brentano (*WE*, p. 25) : « Ce que dit le texte est, au sens plein du mot, l'inverse de la vérité. Ce n'est pas que l'amour et la haine soient justes selon que nous aimons par là quelque chose de bon ou haïssons quelque chose de mauvais, mais, à l'inverse : quand nous aimons quelque chose de manière juste, nous le qualifions de bon, et quand nous le haïssons de manière juste, nous le qualifions de mauvais. »

<sup>2</sup> *UsE*, § 23, p. 17. Cf. *GAE*, p. 146 : « Nous qualifions quelque chose de bon eu égard au fait que l'amour dirigé vers lui est caractérisé comme juste. De manière analogue à celle dont nous qualifions d'étant un objet si la reconnaissance (*Anerkennen*) dirigée vers lui est immédiatement ou médiatement évidente. » (Reconnaissance, chez Brentano, est synonyme de jugement affirmatif.)

nienne, de la psychologie. De même que l'existence est ramenée — en un sens qui reste, il est vrai, à préciser — à la correction du jugement affirmatif, de même le bien et le mal sont ramenés à la justice de l'amour et de la haine. D'un côté comme de l'autre, nous avons affaire non pas à des objets du monde extérieur, mais bien à des actes psychiques. Il s'agit de décrire la vérité, l'existence, le bien et le mal de façon analogue comme des propriétés de second degré ou « critiques », de façon semblable à celle dont Kant, refusant de voir dans le prédicat existentiel un « prédicat réel », assimilait finalement l'existence à un caractère positionnel affectant des représentations<sup>1</sup>.

C'est exactement en ces termes — humiens ou kantien — que Brentano formule le problème dans ses leçons d'éthique :

Quand nous qualifions un objet de bon, nous ne lui donnons pas un prédicat réel (*sachliches Prädikat*) comme quand nous qualifions quelque chose de rouge, de rond, de chaud ou de pensant. Sous ce rapport il en va de même avec les expressions *bon* et *mauvais* qu'avec *existant* et *non-existant*. Par elles, nous ne voulons pas joindre une détermination supplémentaire à celles de la chose concernée, mais nous voulons dire que celui qui reconnaît (*anerkennt*) une certaine chose, en rejette une certaine autre, juge avec vérité. Également quand nous qualifions certains objets de bons, d'autres de mauvais, nous ne disons par là rien d'autre que ceci : celui qui aime ceci, hait cela, se comporte justement. La source de ces concepts est donc la perception interne, car c'est seulement dans la perception interne que nous nous saisissons comme aimant ou haïssant quelque chose<sup>2</sup>.

Les mots *bon* et *mauvais* ne sont pas des *sachliche Prädikate*, mais ils peuvent être ramenés à des caractères affectant l'acte psychique lui-même. Ainsi Brentano défend avec force l'idée que le bien et l'existence se soustraient à toute perception externe, et qu'il n'y a donc pas de « différence réelle » (*realer Unterschied*) entre le jugement correct et le jugement incorrect ni entre l'amour juste et l'amour injuste<sup>3</sup>. C'est là un point essentiel de l'éthique brentanienne, qui d'ailleurs ne fait que conforter l'idée d'une analogie logico-éthique : les concepts de bien et d'existence ont également

---

<sup>1</sup> C'est là le point de départ des critiques de Brentano à l'égard de la conception du jugement existentiel de Sigwart. Voir *WE*, p. 45-46, où Brentano lui reproche de négliger l'enseignement d'Aristote, de dissenter longuement sur le concept d'être « au lieu de dire qu'à l'existant appartient tout ce pour quoi le jugement affirmatif est vrai ».

<sup>2</sup> *GAE*, p. 144.

<sup>3</sup> Voir *GAE*, p. 139 et 144-145.

ceci de commun qu'ils trouvent leur origine dans la perception interne, et non dans la perception externe. Comme l'avance Brentano, « ces concepts sont analogues l'un à l'autre non seulement par leur contenu, mais aussi d'après leur origine »<sup>1</sup>.

Or cela ne veut pas dire, naturellement, qu'on est ramené simplement à la psychologie, car l'objectivité de l'éthique, le caractère normatif du bien et du mal, est maintenu à travers les notions du juste et de l'injuste. On comprend ainsi que, quelle que soit la réponse qu'on leur donne, la question du psychologisme logique de Brentano va de pair avec celle de son psychologisme éthique. Il s'agit de voir dans quelle mesure l'introduction de la notion de *Richtigkeit* (au double sens logique et éthique) préserve réellement la conception brentanienne du bien et de l'existant de tout « subjectivisme ».

### 3. Une éthique correspondantiste

Tous ces éléments montrent clairement le lien étroit et nécessaire censé unir, d'après Brentano, l'éthique à la théorie du jugement. Les questions du bien éthique et de la justice d'une part, de la vérité et de la correction du jugement d'autre part, sont étroitement interdépendantes. De même que l'existence et la non-existence se définissent comme les corrélats du jugement affirmatif correct et du jugement négatif incorrect, de même le bien et le mal « en soi » se définissent comme les corrélats de l'amour et de la haine justes. Mais que signifie, au sens le plus général, la correction, la justice ? S'il est assurément exclu d'en donner une définition unitaire, il reste indispensable de la caractériser analogiquement. Ici encore, c'est l'analogie logico-éthique qui doit servir de fil conducteur. La méthode choisie par Brentano pour définir la *Richtigkeit* éthique, et donc aussi le bien et le mal, consiste à la définir par analogie avec la correction du jugement.

La place manque pour expliquer, fût-ce dans ses grandes lignes, la théorie du jugement de Brentano, qui est par ailleurs mieux connue. On peut du moins rappeler, sans discuter ce point plus en détail, qu'elle repose sur le principe de la réductibilité de tout jugement au jugement d'existence, dont une conséquence est la plus stricte corrélation entre vérité et existence ainsi qu'entre fausseté et non-existence. Comme le déclare expressément Brentano à plusieurs reprises, affirmer — c'est-à-dire tenir pour vrai — que A est B et tenir AB pour existant, ou encore nier — c'est-à-dire rejeter comme faux —

---

<sup>1</sup> GAE, p. 136.

que A est B et tenir AB pour inexistant, c'est strictement la même chose<sup>1</sup>. Le caractère correct du jugement affirmatif équivaut à l'existence de son contenu, et celui du jugement négatif à l'inexistence de son contenu ; de même l'incorrection du jugement affirmatif et du jugement négatif équivalent respectivement à l'inexistence et à l'existence de leur contenu<sup>2</sup>, etc.

---

<sup>1</sup> *UsE*, note 25, p. 76, reprise dans *WE*, p. 45n : « Les concepts d'existence et de non-existence sont les corrélats des concepts de vérité des jugements affirmatifs et négatifs (unitaires). De même que le jugé (*das Beurteilte*) appartient au jugement, que ce qui est jugé affirmativement appartient au jugement affirmatif et ce qui est jugé négativement au jugement négatif, de même l'existence de ce qui est jugé affirmativement appartient à la correction (*Richtigkeit*) du jugement affirmatif, et la non-existence de ce qui est jugé négativement appartient à la correction du jugement négatif ; et que je dise qu'un jugement affirmatif est vrai ou que son objet est existant, que je dise qu'un jugement négatif est vrai ou que son objet est non-existant, dans les deux cas je dis la même chose. C'est pourquoi, de la même manière, il est question d'un même et unique principe logique quand je dis que dans tous les cas c'est soit le jugement affirmatif (unitaire), soit le jugement négatif (unitaire) qui est vrai, ou que chaque objet est soit existant, soit non-existant. Dès lors, l'affirmation de la vérité du jugement qu'un homme est cultivé est le corrélat de l'affirmation de l'existence de son objet, à savoir d'"un homme cultivé", et l'affirmation de la vérité du jugement qu'aucune pierre n'est vivante est le corrélat de l'affirmation de la non-existence de son objet, à savoir d'"une pierre vivante". Les affirmations corrélatives forment, ici comme partout, une unité indissociable. Il en est de même que dans les affirmations que  $A > B$  et que  $B < A$ , ou que A cause B et que B est causé par A. » Cf. *WE*, p. 24. L'usage des termes de vérité et de correction n'est pas toujours univoque chez Brentano. Spécialement dans l'œuvre tardive, mais déjà aussi par sa notion plus précoce de « tenir-pour-vrai », il réserve le premier — comme d'ailleurs Husserl — à ce qui est jugé et le second à l'acte de juger. Cf. *WE*, p. 131 : « Cela revient au même de dire que quelqu'un juge correctement et de dire que ce qu'il juge (*was er urteile*) est vrai. »

<sup>2</sup> Je fais abstraction ici des restrictions et clauses particulières, ainsi que des aménagements auxquels Brentano a soumis ultérieurement sa théorie de la vérité-correspondance, notamment en ce qui concerne les jugements négatifs. Cf. la conférence de 1914 « Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adæquatio rei et intellectus », reprise dans *WE*, p. 123-124, où Brentano remarque que les jugements négatifs n'ont pas besoin, pour être corrects, d'être adéquats à un existant proprement dit, mais qu'ils se rapportent « à quelque chose qui n'existe pas sinon au sens impropre (*in jenem uneigentlichen Sinn*) où on dit de tout ce qui est pensé qu'il existe dans l'esprit » (p. 124). Cette idée est également exploitée par Brentano pour montrer que l'intentionnalité n'est pas une relation proprement dite, voir *KpP*, p. 123 (= *Ps 2*, p. 134).

Le même schéma est-il transposable aux sentiments et volitions ? La conviction de Brentano — au moins en un premier temps, comme on le verra un peu plus loin — est que cette question appelle une réponse positive, et qu'il convient de mettre sur pied une théorie correspondantiste des valeurs analogue à la théorie correspondantiste de la vérité. En un certain sens, c'est même le point où l'analogie logico-éthique s'exprime avec le plus de force. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que l'opposition de l'affirmation et de la négation se reflète analogiquement dans l'opposition de l'amour et de la haine, et l'opposition du jugement correct et du jugement incorrect (ou du vrai et du faux) dans celle du sentiment juste et du sentiment injuste (ou du bien et du mal), mais il faut encore comprendre le caractère juste du sentiment sur le même modèle correspondantiste servant déjà à expliquer la correction du jugement. Il s'agit donc d'une analogie au sens strict : *le jugement affirmatif correct est à l'existant ce que l'amour juste est au bien.*

Le sentiment, estime Brentano, peut être adéquat ou inadéquat de la même manière que le jugement, ce qui permet une reformulation des problèmes éthiques par analogie avec la théorie de la vérité-correspondance. Le bien et le mal peuvent ainsi être décrits plus précisément, non plus seulement comme ce dont l'amour est respectivement juste ou injuste, ou comme ce dont la haine est respectivement injuste ou juste, mais comme exprimant un rapport d'adéquation entre le sentiment et son objet qui est bon ou mauvais « en soi ». Ce qui impliquera, conformément à la méthode décrite plus haut, que le bien pourra être défini comme ce dont l'amour est adéquat, et le mal comme ce dont la haine est adéquate. L'amour adéquat sera alors qualifié de *richtig* au même titre que le jugement affirmatif adéquat, et la haine adéquate sera qualifiée de *richtig* au même titre que le jugement négatif adéquat. Dans le premier cas, le sentiment est adéquat pour autant qu'un objet à aimer, c'est-à-dire *bon*, est aimé. Dans le second cas, il est adéquat pour autant qu'un objet à haïr, c'est-à-dire mauvais, est haï.

Brentano décrit expressément la situation en ces termes au § 53 de sa conférence de mars 1889 « Sur le concept de vérité » :

Expliquons le concept <d'adéquation> par un parallèle approximatif. On trouve également une opposition dans le domaine affectif (*auf dem Gebiete des Gemüts*), à savoir l'opposition de l'amour et de la haine : et pour chacun qu'on considère, dans tous les cas l'un de ces deux modes comportementaux est adéquat (*passend*), et l'autre inadéquat. Et dès lors tout ce qui est pensable se répartit en deux classes, dont l'une contient tout ce dont l'amour est adéquat, et l'autre tout ce dont la haine est adéquate. Ce qui appartient à la première classe, nous le qualifions de bon, et ce qui est compris dans l'autre classe, de mauvais. Aussi pouvons-nous dire qu'un amour ou une haine est

juste (*richtig*) ou injuste, selon que nous aimons en cela quelque chose de bon ou haïssons quelque chose de mauvais, ou à l'inverse que nous aimons quelque chose de mauvais et haïssons quelque chose de bon ; et en outre nous pouvons dire que, dans le cas du comportement juste, notre émotion (*Gemütsbewegung*) correspond à l'objet, qu'elle est en accord avec la valeur de celui-ci, tandis que, dans le cas du comportement inconvenant, elle le contredit, est en disharmonie avec la valeur de l'objet. Nous aurions donc là l'exact *analogon* de ce que signifie la concordance du jugement vrai avec son objet ou avec l'existence ou la non-existence de son objet<sup>1</sup>.

Il est intéressant de remarquer que Brentano, ici, ne cherche pas à caractériser le bien par analogie avec le vrai, mais qu'à l'inverse il se sert de l'analogie logico-éthique pour clarifier le concept logique d'adéquation. C'est là un procédé significatif, dont il sera de nouveau question un peu plus loin.

Ces idées appellent plusieurs remarques générales. D'abord, le parallèle logico-éthique tenté par Brentano revient à mettre étrangement sur le même pied le bien et l'existant. De même que le jugement est correct ou incorrect selon qu'il se rapporte à quelque chose qui est en soi existant, de même l'amour est juste ou injuste selon qu'il se rapporte à quelque chose qui est bon ou mauvais en soi. Cependant, de nouveau, analogie ne signifie pas identité. Ici encore contre Windelband, il s'agit d'affirmer la différence de nature entre jugement et sentiment, en l'occurrence de confiner la vérité dans le jugement et donc de l'exclure aussi bien de la sphère des sentiments et volitions que de celle des représentations<sup>2</sup>.

Ensuite, le correspondantisme éthique de Brentano doit encore se comprendre à la lumière du fait que celui-ci s'est montré particulièrement attentif à disculper son correspondantisme de toute mésinterprétation en termes d'identité ou de similitude entre le jugement et son objet, d'ailleurs en un sens qui fait directement penser à la critique néokantienne de l'*Abbildtheorie*<sup>3</sup>. Ce fait est très significatif, car il révèle un point où l'analogie logico-éthique n'est plus seulement un fil conducteur pour une éthique ou pour une théorie des sentiments et volitions, mais où elle semble tout aussi bien montrer le chemin au logicien lui-même. De fait, l'analogie avec les valeurs éthiques fournit maintenant à Brentano un argument contre la

---

<sup>1</sup> *WE*, p. 25.

<sup>2</sup> Cf. *WE*, p. 12, où Brentano réfute l'interprétation de Windelband suivant laquelle Kant, loin de limiter la vérité au jugement, l'étendrait à la volonté et à toute la vie psychique.

<sup>3</sup> Voir par exemple *WE*, p. 25 et 132 suiv.

caractérisation de l'*adæquatio* comme un rapport d'identité ou de similitude. Quel sens y aurait-il, en effet, à poser une quelconque identité ou similitude entre le sentiment adéquat et son objet ? Mais si cette idée nous apparaît absurde, n'en va-t-il pas de même, par analogie, avec les jugements ? L'analogie, déclare Brentano dans la note 25 de *L'Origine de la connaissance morale*, nous montre clairement que l'adéquation du jugement n'est pas une relation de similitude :

On a souvent dit de la vérité au sens le plus propre qu'elle était la concordance du jugement avec l'objet (*adæquatio rei et intellectus*, disaient les Scolastiques). Cette expression, en un certain sens correcte, est pourtant au plus haut degré sujette à malentendus et a conduit à de graves erreurs. On a interprété la concordance comme une sorte d'identité de quelque chose qui est contenu dans le jugement ou dans la représentation qui le fonde avec quelque chose qui se trouve en dehors de l'esprit. Mais ce ne saurait en être le sens ; ici « concorder » veut dire plutôt « convenir », « être en accord », « être adéquat » (*passen*), « correspondre ». C'est comme si, dans le domaine de l'activité affective (*Gemütsätigkeit*), on voulait dire que la justice (*Richtigkeit*) de l'amour et de la haine résidait dans la concordance de l'activité affective avec l'objet. Bien compris, cela aussi serait sans nul doute correct ; l'esprit affectif (*Gemüt*) de celui qui aime et hait de manière juste se comporte de façon adéquate aux objets, c'est-à-dire qu'il se comporte de la manière qui leur convient et leur correspond : par contre il serait manifestement inepte de croire qu'il se trouve, dans l'amour juste et dans la haine juste, une identité entre d'une part ceux-ci ou aussi les représentations qui les fondent et, d'autre part, quelque chose quelconque en dehors de l'esprit — identité qui manquerait dans le comportement injuste de l'esprit<sup>1</sup>.

On peut s'interroger sur la valeur argumentative de tels développements, où Brentano s'emploie à caractériser le bien par analogie avec le vrai pour finalement se servir de ces caractérisations comme d'arguments pour caractériser le vrai par analogie avec le bien. Mais l'essentiel reste que l'analogie sert effectivement à Brentano de méthode heuristique aussi bien du point de vue logique que du point de vue éthique.

#### 4. L'évidence et le « plaisir supérieur »

L'analogie logico-éthique signifie que le concept du correct-juste est un concept analogique, doté d'un double sens logique et éthique. Ainsi c'est la

---

<sup>1</sup> *UsE*, note 25, p. 75-76.

thématique de la *Richtigkeit* qui permet de faire le lien entre la première classe d'actes psychiques, celle des jugements, et la troisième classe, celle des sentiments : « Le bien se rapporte à la troisième classe comme le vrai à la deuxième. Aimer est analogue à reconnaître (*Anerkennen*), haïr à nier, rejeter<sup>1</sup>. » Le bien est l'*analogon* du vrai au sens où, de même que le vrai se définit comme étant l'objet du jugement affirmatif correct, de même le bien se définit comme étant objet d'amour juste. Or, la fonction principale de cette analogie, chez Brentano, est heuristique. Elle doit avant tout nous aider à tirer au clair la question de la nature du bien, qui est, au seuil des recherches éthiques, « la première et la plus pressante question »<sup>2</sup>. Seulement, ces analyses ne nous feront pas avancer d'un pas dans le domaine de l'éthique, aussi longtemps qu'on n'aura pas clarifié les notions de vérité et de correction théorique. Si la théorie de la vérité doit éclairer la théorie du bien, alors la méthode analogique prescrit qu'on se demande d'abord ce que sont la vérité et la correction. La question est de savoir ce que signifie, pour un sentiment, être *richtig*, et s'il faut entendre par là quelque chose de semblable à la correction du jugement.

Cette question est traitée de façon systématique aux §§ 40 à 44 des leçons d'éthique publiées en 1952 sous le titre *Fondation et Structure de l'éthique*. Ces passages sont assez problématiques, notamment parce que la question de la correction logique y est posée à partir de la théorie de l'évidence, et que ce biais ne semble pas toujours s'accorder avec le correspondantisme. Certains commentateurs ont émis l'hypothèse que le tournant réiste a modifié en profondeur la théorie de la vérité de Brentano, le conduisant *eo ipso* à abandonner son correspondantisme éthique au profit d'un cohérentisme éthique<sup>3</sup>. Ce sont là, on s'en doute, des questions qui excèdent largement les limites du présent travail, et qu'il me faut laisser en suspens.

L'enjeu de ce texte est de définir la vérité dans les termes les plus précis possibles, en vue de clarifier le concept de bien par analogie avec le concept de vérité. Pour ce faire, Brentano commence par se restreindre à la vérité « au sens propre », à savoir à la vérité en tant que propriété de

---

<sup>1</sup> Ms. 107c 231 : « Zur dritten Klasse nun das Gute Beziehung wie das Wahre zur zweiten. Das Lieben analog dem Anerkennen, das Haßen dem Leugnen, Verwerfen. »

<sup>2</sup> *GAE*, p. 135.

<sup>3</sup> Voir en particulier W. Baumgartner et L. Pasquerella, « Brentano's value theory », dans D. Jacquette, éd., *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP, 2004, p. 226-228.

jugements. Il s'agit maintenant d'acquiescer un critère pour dire « quand il faut qualifier un jugement de vrai et quand il faut le qualifier de faux »<sup>1</sup>. Brentano commence par exclure la définition de la vérité en termes de liaison ou de séparation entre représentations, à laquelle il oppose, comme de juste, la possibilité de jugements simples de la forme « un S est ». Ensuite, il observe que la vérité peut être définie plus sûrement par sa corrélation avec l'existence. Un critère de vérité pourrait être de dire « qu'un jugement affirmatif est vrai quand son objet existe et qu'un jugement négatif est vrai quand son objet n'existe pas »<sup>2</sup>. Mais est-ce suffisant ? On peut en douter. Bien qu'elle ne soit pas incorrecte, cette caractérisation n'éclaire pas le concept de vérité et elle semble même circulaire. En effet, pour reconnaître la vérité du jugement « A est » il me faudrait préalablement reconnaître l'existence de A ; or reconnaître l'existence de A revient à reconnaître comme vrai le jugement « A est », ce qui réclame de nouveau que je reconnaisse l'existence de A, et ainsi de suite<sup>3</sup>.

La solution — à première vue étrangement restrictive — finalement retenue par Brentano consiste à assimiler la vérité à l'évidence. Les jugements vrais sont les jugements marqués d'évidence (*evident, einsichtig, einleuchtend*), c'est-à-dire avant toutes choses, comme le souligne sans ambiguïté Brentano, les jugements de la perception interne. La conception brentanienne permet toutefois de qualifier de vrais un certain nombre de jugements qui ne sont pas issus de la perception interne ou même qui ne sont pas des jugements évidents proprement dits. C'est le cas des vérités logiques comme le principe de non-contradiction, assimilées par Brentano à des jugements négatifs apodictiques qui sont évidents sans être issus de la perception interne. Et c'est le cas aussi d'innombrables jugements qui, sans être immédiatement évidents, sont dérivables de jugements immédiatement évidents (et donc médiatement évidents) ou « concordent » avec des jugements immédiatement évidents. On compte ainsi, en tout et pour tout, quatre espèces de jugements vrais. Un jugement vrai est soit un jugement immédiatement évident, c'est-à-dire ( $\alpha$ ) un jugement de la perception interne ou ( $\beta$ ) un jugement négatif apodictique, ( $\gamma$ ) soit un jugement aveugle mais

---

<sup>1</sup> GAE, p. 137.

<sup>2</sup> GAE, p. 138-139.

<sup>3</sup> GAE, p. 139 : « Si l'on prend au sérieux cette définition, on devrait alors, pour reconnaître comme vrai le jugement "A est", avoir préalablement établi que A existe, c'est-à-dire qu'on devrait déjà avoir reconnu comme correct le jugement "A est" avant même de l'avoir porté. Avec cette définition on s'engage manifestement dans un cercle, et nous avons besoin d'une autre définition. »

dérivable d'un jugement immédiatement évident, ( $\delta$ ) soit encore un jugement qui « concorde » avec un ou plusieurs jugements immédiatement évidents<sup>1</sup>.

La question est maintenant de savoir ce qu'on peut tirer analogiquement de ces caractérisations s'agissant du bien. Trouverait-on dans la sphère affective quelque chose d'analogue à l'évidence, qui pourrait nous servir à définir le bien comme l'évidence nous sert à définir le vrai ? Un fait fondamental pour notre problème est que la question de l'évidence, chez Brentano, a des implications qui débordent la seule théorie de la vérité. Le critère de l'évidence a aussi le sens, comme ce sera encore le cas chez Husserl ou chez le jeune Carnap, d'un *critère de rationalité*, servant de *discrimen* pour distinguer les croyances rationnelles des pensées simplement instinctives ou habituelles. Il s'agit de faire le partage entre les couches inférieures et supérieures de la conscience théorique, en ramenant la distinction entre jugement instinctivo-habituel et jugement rationnel à la distinction entre jugement aveugle et jugement évident :

Nous avons trouvé, parmi nos jugements, des jugements qui se distinguent par leur évidence et d'autres auxquels ce caractère fait défaut. (...) Ce n'est que dans la mesure où certains jugements sont évidents (*einleuchten*) que le mot « vrai » acquiert un sens. Sans un tel critère, sans une telle règle pour notre juger comme seul en procure le jugement évident, aucune logique ni aucune science ne serait pensable. Il manquerait toute différence entre d'une part la pulsion innée ou habituelle vers une croyance et d'autre part cette partie supérieure de notre nature intellectuelle qui nous détermine à porter des jugements corrects, évidents, entre l'attente gauche, animale issue de l'instinct ou de l'habitude et la raison humaine qu'on a comparée, par égard pour cette supériorité, à la lumière par opposition à l'obscurité, à la vue par opposition à la cécité<sup>2</sup>.

Tel est le biais choisi par Brentano pour éclairer analogiquement le concept de bien par le concept de la vérité comme évidence. De même que les croyances peuvent être de deux sortes, inférieures ou supérieures, instinctivo-habituelles ou rationnelles, de même il faut distinguer entre deux niveaux inférieur et supérieur de l'ego éthique, entre les pulsions instinctives et les émotions de degré supérieur : « L'expérience interne nous révèle aussi une différence analogue entre notre Soi inférieur et notre Soi supérieur qui vaut

---

<sup>1</sup> *GAE*, p. 142.

<sup>2</sup> *GAE*, p. 145. Sur ce problème chez Husserl et Carnap, cf. mes deux articles à paraître « Husserl et Cohen : deux conceptions opposées de la rationalité ? » et « Sur la rationalité dans les *Idées I* de Husserl ».

pour notre plaisir et notre désir »<sup>1</sup>. Partant, existerait-il dans la sphère éthique, affective, un critère analogue permettant de distinguer ces deux niveaux inférieur et supérieur de la même manière que l'évidence permettait de les distinguer dans la sphère théorique, judiciaire ? Brentano répond positivement à cette question. Il y a un plaisir supérieur, une « forme supérieure d'activité affective » qui est « l'*analogon* de l'évidence dans le domaine du jugement »<sup>2</sup>. Or c'est ce plaisir supérieur — dont un exemple particulièrement représentatif, indique Brentano, est le plaisir pris au savoir dont parle Aristote aux premières lignes de la *Métaphysique* — qui doit finalement être qualifié d'*amour juste*. Celui-ci est analogue à l'évidence dans la mesure où c'est lui qui nous fait reconnaître quelque chose comme « digne d'amour », c'est-à-dire comme bon. Cela reste vrai même s'il faut mettre en garde, une fois encore, contre la tentation de voir dans cette analogie entre amour juste et évidence quelque chose de plus qu'une analogie : l'évidence n'est pas plus un critère dans la sphère des sentiments et volitions qu'elle ne serait, dans la sphère des jugements, interprétable en termes de sentiment d'évidence, d'intensité variable<sup>3</sup>.

Ces constatations éclairent d'un jour nouveau l'idée de Brentano suivant laquelle le bien, comme le vrai, trouve son origine dans la perception interne et non dans la perception externe. L'origine commune du bien et du vrai signifie que le « plaisir supérieur » qui révèle le bien comme l'évidence qui révèle le vrai sont de l'ordre de la perception interne. Les mêmes constatations engendrent aussi d'importantes conséquences peu explorées par Brentano, et que je ne développerai pas davantage. En particulier, on doit s'attendre à retrouver dans la sphère affective quelque chose d'analogue à l'extension de la vérité à certains jugements non immédiatement évidents<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *GAE*, p. 145. Cf. *UsE*, § 27, p. 20.

<sup>2</sup> *GAE*, p. 146.

<sup>3</sup> Cf. *UsE*, note 27, p. 79 suiv., où Brentano critique l'assimilation par Sigwart de l'évidence à un sentiment de nécessité.

<sup>4</sup> Cf. ms. 107c 234 : « Erkenne ich, daß die Liebe richtig <ist>, so auch, daß ihr Gegenstand gut <ist>. Nun fanden wir beim Urtheil, daß nicht in jedem Falle, in welchem ein Urtheil richtig ist, seine Richtigkeit sich kundgibt: so ist der Analogie nach zu erwarten, daß auch bei der Liebe, ihre Richtigkeit nicht immer direct wahrnehmbar sein werde. »

## 5. Un prolongement : théorie et pratique chez Husserl

Un prolongement direct de l'éthique de Brentano est ce que les commentateurs appellent l'éthique « d'avant-guerre » de Husserl. Comme l'observait très justement Ullrich Melle, c'est toute l'éthique husserlienne antérieure à 1914 qui peut être lue comme « un développement, une élaboration, une transformation critique de l'éthique de Franz Brentano et une confrontation avec elle »<sup>1</sup>. La continuité entre Brentano et Husserl est manifeste sur de nombreux points. Sans entrer dans le détail, on doit d'abord remarquer que l'analogie entre logique et éthique joue un rôle central dans la philosophie husserlienne, ensuite que la position de Husserl en théorie des valeurs semble en fait un objectivisme éthique de style brentanien<sup>2</sup>. C'est ce qui permet d'expliquer, par exemple, de nombreux développements surprenants et sinon inintelligibles comme le § 139 des *Idées I*, où Husserl, après avoir affirmé l'existence d'une « vérité ou évidence axiologique et pratique » à titre de « parallèle » de la vérité théorique, la soumet au principe des principes en continuité stricte avec la conception brentanienne telle qu'elle a été commentée plus haut<sup>3</sup>. Ces positions objectivistes nous autorisent certainement à parler d'un *antipsychologisme* husserlien aussi dans le domaine de l'éthique. Dans ses leçons d'introduction à l'éthique de 1920-1924, Husserl déclarait que le travail antipsychologiste entrepris en 1900 dans les *Prolégomènes* devait être étendu au « psychologisme éthique »<sup>4</sup>.

Mais l'influence de l'éthique brentanienne sur Husserl est certainement beaucoup plus générale et fondamentale. Il ne me semble pas excessif

---

<sup>1</sup> Voir U. Melle, « The Development of Husserl's ethics », dans *Études phénoménologiques*, 13-14 (1991), p. 117. Pour la suite, cf. en particulier *ibid.*, p. 117-123.

<sup>2</sup> U. Melle, art. cit., p. 118-119. Sur l'analogie logico-éthique chez Husserl, voir aussi A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, Nijhoff, 1960, et U. Melle, « Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz : Die Analogie zwischen den Vernunftarten », dans *Brentano Studien*, 1 (1988), p. 109-120. D'après les cours d'éthique d'avant 1914 (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hua 28), l'éthicien doit procéder par analogie avec les disciplines théoriques, principalement avec la logique. Cette « méthode analogique » consiste à élaborer, par analogie avec la logique et en partant de l'idée que les lois formelles de la rationalité pratique sont analogues aux lois formelles de la rationalité théorique, une « axiologie purement formelle » et une « pratique purement formelle » (voir U. Melle, art. cit., p. 119).

<sup>3</sup> E. Husserl, *Ideen I*, p. 290, Hua 3, p. 343.

<sup>4</sup> Voir E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua 37, p. 13-14.

de considérer qu'à côté d'autres influences plus manifestes comme celles de Bolzano, de Lotze et de Frege, et en dépit des possibles accusations de psychologisme logique, la conception de Brentano, en particulier dans son opposition à Windelband, est à la base du projet husserlien de fondation de la logique et, paradoxalement, de l'antipsychologisme des *Prolégomènes à la logique pure*. C'est là un fait généralement négligé par les commentateurs, mais qui mériterait une étude détaillée. L'argument de Husserl au chapitre II des *Prolégomènes* (§§ 13-16) consiste effectivement à constater l'existence d'une affinité entre le théorique et le pratique, entre la logique et l'éthique, mais en même temps à refuser de faire de cette affinité une identité, et à affirmer le caractère d'authentique théorie de la logique. Sommairement, Husserl s'y prend de la manière suivante. D'abord il part de la conception suivant laquelle la logique est une discipline pratique. Cette « logique d'orientation pratique » (*praktisch gerichtete Logik*)<sup>1</sup> ou cette « logique pratique » n'est pas autre chose que ce que Kant appelait la « logique appliquée », et Husserl une « technologie » (*Kunstlehre*). Ensuite, Husserl, en quelque sorte, élargit le problème, en distinguant entre les disciplines pratiques et les disciplines normatives. Une discipline pratique est seulement un cas particulier de discipline normative. Comme l'explique le § 15 des *Prolégomènes*, si une discipline normative se définit comme une discipline dont les énoncés expriment un devoir-être, en revanche une discipline pratique ou une « technologie » se définit comme une discipline normative dont les énoncés expriment un devoir-être s'appliquant à la praxis réelle. Par exemple, « une araignée doit avoir huit pattes » (une araignée à neuf pattes étant « anormale ») est un jugement normatif mais non pratique, tandis que « un juge doit être impartial » est un jugement pratique et, à plus forte raison, normatif.

Sur cette base, Husserl va maintenant s'interroger sur la normativité de la logique, en procédant en deux temps. D'une part, il ne nie pas que les lois logiques ont aussi une signification normative, y compris pratique. Mais d'autre part, il proclame aussi que toutes les disciplines normatives sont fondées dans des disciplines théoriques. S'il existe une logique pratique, alors elle n'en réclame pas moins impérativement une logique théorique. Pour comprendre ce point, estime Husserl au § 16 des *Prolégomènes*, il faut commencer par analyser la signification d'un énoncé normatif. Prenons l'énoncé « tout juge doit (*soll*) être impartial ». C'est là, semble-t-il, un énoncé elliptique, dont la formulation complète serait, en réalité : « tout juge

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, 1993, p. 30.

doit être impartial — pour être un bon juge — pour être bon ». Ce qu'exprime l'énoncé normatif, ici, c'est la nécessité de remplir telle ou telle condition, de posséder telle ou telle propriété, pour être « bon ». Pour être plus précis, on a ici deux choses. D'un côté tout juge doit être un bon juge : c'est ce que Husserl appelle la « *norme fondamentale* » (*Grundnorm*) ; de l'autre tout juge doit être impartial — pour être un bon juge. Or, remarque Husserl, les deux énoncés n'ont pas le même statut épistémologique : l'énoncé de la norme fondamentale est un énoncé normatif proprement dit, tandis que l'énoncé « tout juge doit être impartial (pour être un bon juge) » est un énoncé théorique. Qu'est-ce que cela signifie, en somme ? Il s'agit bien de reconnaître une certaine normativité de la logique, qui énonce, en effet, une *Grundnorm* suivant laquelle toute théorie doit être vraie, ou suivant laquelle tout juger doit être correct. Mais il s'agit aussi d'affirmer qu'en dehors de cette norme fondamentale, tout est théorique en logique. Ce que nous y rencontrons principalement, ce sont des énoncés théoriques stipulant des conditions pour la conformité à la norme fondamentale : pour élaborer une théorie il faut éviter d'affirmer des propositions de la forme <p et non-p><sup>1</sup>, etc.

Il doit en être de même, poursuit Husserl, de toute discipline normative. Toute discipline normative doit receler d'une part un contenu normatif, une « évaluation fondamentale » exprimable dans des énoncés normatifs, et d'autre part un contenu théorique, à savoir un ensemble de conditions pour la conformité à la norme fondamentale, correspondant à des énoncés théoriques de la forme « seul un A qui est B est un bon C »<sup>2</sup>. Comme le déclare Husserl au § 16, « toute discipline normative réclame la connaissance de certaines vérités non normatives ; mais elle prend alors celles-ci à certaines sciences théoriques »<sup>3</sup>. Or, un point semble particulièrement intéressant ici, c'est que le contenu théorique — qui occupe la presque totalité de la discipline normative — est indépendant du contenu normatif. Je peux aussi bien faire abstraction de la norme fondamentale, et faire de la logique de manière non normative : le contenu théorique est à chaque fois « dissociable de toute normativité » (*von aller Normierung ablösbar*)<sup>4</sup>, tandis qu'à l'inverse, une discipline normative sans contenu théorique est impossible.

---

<sup>1</sup> On trouve en fait déjà une conception semblable dans les leçons d'éthique de Brentano, voir *GAE*, p. 11-12.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 47.

Ce dernier point appelle quelques remarques. D'abord, il faut rappeler que, pour Brentano, les actes de la troisième classe fondamentale ne sont pas, rigoureusement parlant, des jugements pratiques, c'est-à-dire d'authentiques jugements par lesquels on attribuerait à un contenu un prédicat de valeur comme « bon » ou « mauvais ». Le jugement de valeur pratique, au contraire, doit être un jugement au sens propre du terme, c'est-à-dire un acte de la deuxième classe, appartenant comme tel à la face *théorique* de la psyché. Ainsi, quand on exprime une volition par un jugement, on passe en réalité du pratique au théorique<sup>1</sup>. C'est là un fait important, sur lequel on reviendra au sujet de Husserl.

Ensuite, l'idée d'une analogie logico-éthique s'accompagne, chez Husserl comme chez Brentano, de celle d'une fondation des actes pratiques dans les actes théoriques, « objectivants ». Cette thèse était déjà, rappelons-le, le nécessaire corollaire de la théorie brentanienne de l'intentionnalité, qui est en fait d'abord une théorie de l'intentionnalité représentationnelle : d'une part tout acte psychique est intentionnel au sens où il possède un contenu intentionnel, d'autre part seules les représentations — les actes de la première classe — nous procurent des objets, sont « objectivants » comme dit Husserl. Plus exactement, les représentations sont les seuls actes qui nous procurent des contenus intentionnels, tout contenu intentionnel étant dès lors le contenu d'une représentation, un représenté. À l'opposé, les jugements et les « phénomènes de l'amour et de la haine », les actes des deuxième et troisième classes, sont seulement des manières différentes de se rapporter à un contenu intentionnel. Un jugement de la forme « A existe » est une approbation du contenu représentationnel A et un jugement « A n'existe pas » son rejet ; vouloir est l'amour d'une fin représentée, etc. Puisque tout acte psychique possède un contenu intentionnel et que tout contenu intentionnel est représentationnel, tout acte psychique se rapporte à une représentation, qui lui fournit son contenu intentionnel. On aboutit ainsi à la thèse brentanienne de la fondation des actes des classes 2 et 3 dans les actes de la classe 1 : tout acte psychique est soit une représentation, soit un acte fondé dans une représentation. Les sentiments et volitions étant intentionnels, et donc fondés sur des représentations, il n'y a pas, très généralement, d'autonomie du pratique : les évaluations pratiques sont toujours des évaluations de contenus représentationnels, c'est-à-dire de contenus délivrés par des

---

<sup>1</sup> Voir par exemple *KpP*, p. 83 (= *Ps 2*, p. 90) : « Un phénomène de cette classe n'est pas un jugement comme "ceci est à aimer" (*dies ist zu lieben*) ou "ceci est à détester" (*dies ist zu hassen*) (ce serait en effet un jugement sur le bien ou le mal) ; mais c'est un aimer ou un détester. »

actes théoriques. Par conséquent, partout où j'ai un acte de la troisième classe, j'aurai aussi, nécessairement, au moins une représentation<sup>1</sup>.

Husserl a repris cette conception dès 1901 dans la V<sup>e</sup> *Recherche logique*, mais en la modifiant sur un point essentiel : les actes par soi objectivants ne sont pas seulement les représentations, mais les représentations *et les jugements*. Les jugements ont leurs propres objets sans devoir passer par la représentation, et par conséquent la notion d'acte objectivant devient coextensive à celle d'acte théorique — ce qui, soit dit en passant, est une concession partielle à Windelband. En revanche, poursuit Husserl, les sentiments ne sont pas par soi objectivants, ils le sont toujours par l'intermédiaire de représentations ou de jugements. Ainsi on parle bien d'une fondation des actes non doxiques dans des actes doxiques, du pratique dans le théorique. Je ne peux pas avoir un sentiment isolé, une volition isolée, mais je suis triste *qu'il pleuve*, je veux *être un bon cuisinier*, etc. C'est en ce sens que Husserl reformule la thèse de Brentano au § 42 de la V<sup>e</sup> *Recherche logique* :

Notre loi dit (...) qu'il doit nécessairement exister, dans tout acte en général, une qualité d'acte du genre de la qualité objectivante, parce qu'une matière n'est en général pas réalisable sinon comme matière d'un acte objectivant. Des qualités d'un autre genre sont par conséquent toujours fondées dans des qualités objectivantes ; elles ne peuvent jamais être associées à une matière immédiatement et par soi seul (*für sich allein*)<sup>2</sup>.

Husserl a conservé ultérieurement cette conception, dont il donne une illustration particulièrement intéressante au § 121 des *Idées I*. Dans ce passage, il remarque qu'en de nombreux cas les sentiments présentent les mêmes formes syntaxiques que les actes « logiques » (objectivants). L'exemple qu'il donne est celui d'une mère regardant avec amour son groupe d'enfants. Le fait remarquable, ici, est qu'elle les aime *tous ensemble et chacun séparément*, de telle manière qu'il y a bien un unique amour, mais que cet amour est « pluriel » (*plural*), « collectif » (*kollektiv*), supra-individuel et en même

---

<sup>1</sup> Dans le traité de 1911 sur la classification des phénomènes psychiques, *KpP*, p. 95 (= *Ps 2*, p. 103), Brentano observait que « tout vouloir porte sur un faire dont nous croyons qu'il est en notre pouvoir ; sur un bien dont on s'attend à ce qu'il suive du vouloir lui-même ». Ce qui est visé comme un bien dans la volonté est quelque chose dont on croit qu'il est en notre pouvoir, et qu'on anticipe comme étant une suite de la volonté. La volonté est ainsi fondée sur des actes des deux autres classes, à savoir sur une croyance (classe 2) et sur une représentation anticipative.

<sup>2</sup> *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Niemeyer, 1993, p. 495.

temps distribué identiquement à chacun des individus du groupe<sup>1</sup>. Or c'est là, observe Husserl, une structure que nous connaissons par ailleurs, à savoir la structure de la *conjonction* logique. Ainsi, quand j'asserte la proposition complexe <Paul est blond et Pierre est roux>, je n'asserte pas seulement la proposition totale <Paul est blond et Pierre est roux>, mais aussi les deux propositions partielles <Paul est blond> et <Pierre est roux>. L'intention de l'acte d'assertion est alors une intention collective, « à plusieurs rayons ». On peut trouver d'autres exemples sans difficultés. Ainsi on peut concevoir des volitions de forme disjonctive, par exemple : je veux manger une pomme ou une poire. Quel est mon but exactement ? Je serai satisfait si je mange une pomme, ou si je mange une poire, ou si je mange une pomme et une poire. Ces trois entrées correspondent, on l'aura remarqué, à la table de vérité de la disjonction.

Pour rendre compte du fait qu'on retrouve les mêmes structures dans les actes doxiques, objectivants, et dans les actes non doxiques, Husserl reprend l'idée Brentanienne d'une analogie entre les actes théoriques et les actes pratiques, évoquant un « parallélisme syntaxique » qui est seulement un cas particulier d'une parenté ou d'une « fraternité essentielle » (*Wesensverschwisterung*) plus générale<sup>2</sup>. Comment s'explique-t-il cette analogie ? Sa solution dans les *Idées I*, en fait, est en gros semblable à celle proposée par Brentano et dans la *v<sup>e</sup> Recherche logique*. Au § 114 des *Idées I*, Husserl avait tracé une opposition stricte entre la positionnalité et la neutralité : tout acte intentionnel est soit thétique (c'est-à-dire doxique, théorique), soit neutre, sans tiers terme possible. Seulement, quelques pages plus loin, au § 117, Husserl s'employait à reformuler cette thèse autrement, affirmant qu'en réalité *tout acte est positionnel, mais soit actuellement, soit potentiellement* : « Toute conscience, déclarait-il, est une conscience "thétique" soit actuellement, soit potentiellement<sup>3</sup>. » Tous les actes intentionnels ne sont pas thétiques — je peux imaginer Pégase, etc. —, mais tout acte est thétique au moins potentiellement. Or c'est précisément par cette présence potentielle de caractères doxiques (théoriques) dans l'acte non théorique que s'explique, pour Husserl, l'analogie entre les couches théoriques et les couches non théoriques de la conscience. Celle-ci vient du fait que, d'après une loi d'essence valant *a priori* pour tout vécu, tout acte non doxique, par exemple axiologique, peut être converti en acte doxique. La question est de savoir comment on actualise des positions doxiques à l'intérieur d'actes non

---

<sup>1</sup> *Ideen I*, p. 251, Hua 3, p. 297-298.

<sup>2</sup> *Ideen I*, p. 251, Hua 3, p. 298.

<sup>3</sup> *Ideen I*, § 117, p. 242, Hua 3, p. 288.

doxiques (mais potentiellement doxiques). Nous en revenons ainsi à l'idée brentanienne suivant laquelle les sentiments et volitions ne sont pas des jugements axiologiques, c'est-à-dire des actes de la deuxième classe, théoriques. Car l'actualisation des composantes doxiques potentielles des actes non doxiques, d'après Husserl, n'est pas autre chose qu'une conversion des actes d'évaluation pratique en actes théoriques, et spécialement en jugements pratiques<sup>1</sup>.

## 6. Conclusions

L'idée d'une relation d'analogie entre valeurs éthiques et valeurs logiques a joué, dans la philosophie du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, un rôle fondamental, dont j'esquisserai un peu plus loin quelques aspects significatifs. Si cette analogie s'est révélée si problématique, ce n'est pas seulement parce qu'elle a pu sembler remettre en cause la tripartition brentanienne des actes psychiques, mais aussi parce qu'elle a des conséquences décisives sur le statut de la logique, sur l'idée de science ou de théorie, sur la notion même de vérité. Est-ce là seulement une analogie ? La bipolarité des valeurs éthiques n'est-elle pas, en définitive, le signe que les jugements et les « phénomènes de l'amour et de la haine » appartiennent à une seule et même classe ? Si on répond affirmativement à cette dernière question, on peut alors craindre que l'opposition même de la *theoria* et de la *praxis* ne se vide de son sens, que les lois logiques du jugement correct — dont l'élucidation constitue, d'après Brentano, la tâche même de la logique<sup>2</sup> — soient dès lors assimilées à des lois pratiques, et que la logique devienne *eo ipso* une sorte d'éthique, à savoir une discipline censée énoncer des règles prescriptives pour penser « bien » ou « normalement ». Ce pas, comme on sait, fut franchi notamment par Windelband lorsqu'il identifia purement et simplement les deuxième et troisième classes fondamentales. L'idée, alors, n'était pas seulement de juger inutile la distinction brentanienne et de rassembler les jugements et les sentiments à l'intérieur d'un même type d'acte consistant, très généralement, à attribuer des valeurs, mais aussi à repenser la même distinction comme une différence concernant les valeurs attribuées et non les actes correspondants. La conséquence de cette critique est qu'il ne subsiste que deux classes d'actes, à savoir les représentations réalisant la « fonction théorique » de la

---

<sup>1</sup> Voir *Ideen I*, §§ 121 et 147 ; *Ideen II*, § 4.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. *KpP*, p. 101 (= *Ps 2*, p. 109).

conscience, et les actes d'évaluation (y compris jugements), qui correspondent à la « fonction pratique » de la conscience.

À l'opposé, l'approche de Brentano, comme plus tard celle de Husserl, témoigne d'une volonté de maintenir inconditionnellement la spécificité de la *theoria*. La position de Brentano ne se distingue pas seulement par la mise en avant d'une analogie logico-éthique et par son souci constant d'éclairer analogiquement le théorique par le pratique et le pratique par le théorique, mais aussi par un refus catégorique d'assimiler cette analogie à une identité. La théorie de l'évidence, on l'a vu, joue à cet égard un rôle central. La vérité est le corrélat de l'évidence, du *voir* au sens le plus large, cependant que le bien correspond à un « plaisir supérieur » qui est seulement l'*analogon* de l'évidence. Cette prise de position présente certains avantages, notamment en ceci qu'elle permet de reconnaître le fait que l'opposition vrai-faux, étant discontinue, est structurellement différente de l'opposition bien-mal, qui admet des degrés. À l'inverse, les tentatives visant à interpréter la première en termes d'intensité d'un sentiment d'évidence encourent le risque de passer complètement à côté de la question de la vérité.

Bien que ce débat outrepassé largement les limites du présent article, et que mon intention ne soit pas d'argumenter dans un sens ou dans un autre, notre parcours à travers l'éthique brentanienne en a du moins montré l'ampleur et la complexité. Une leçon essentielle des développements qui précèdent est l'idée que la question de l'analogie entre éthique et logique n'est pas une question unitaire, mais qu'elle doit en réalité être posée sur plusieurs plans essentiellement distincts : bipolarité, *Richtigkeit*, vérité et valeur, évidence. Le problème peut ainsi être représenté complètement au moyen du schéma suivant, que j'emprunte à Brentano dans ses notes de cours :

Reconnaître-rejeter	Aimer-haïr
Reconnaissance-rejet correct	Amour-haine juste
remarquable : dans l'évidence	remarquable dans certains actes de
qui se distingue des autres	l'amour et de la haine
jugements, <del>immotivés</del> aveugles	que nous qualifions de motivés et
	qui se distinguent de manière
	analogue
Ce que l'objet peut être dans la	Ce que l'objet peut être dans
reconnaissance correcte : vrai	l'amour juste : bon <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ms. 107c 236 :

Les analyses précédentes ont aussi montré que l'objectivisme si caractéristique de l'éthique Brentano n'était pas synonyme de réalisme. Cela ne signifie pas forcément qu'il plaide contre le réalisme, mais en tout cas qu'il ne plaide pas en sa faveur. En choisissant de définir le bien comme corrélat de l'amour juste et non, à l'inverse, l'amour juste par la bonté de son objet, Brentano ne s'oriente pas principalement vers une théorie des valeurs, mais — certes avec ses contraintes normatives — vers une théorie du sentiment. C'est ce qui conduit Brentano à clarifier le concept de bien par analogie avec les concepts de vérité et d'existence, comme un concept de deuxième degré issu de l'expérience interne. En forçant un peu les choses, on pourrait aller jusqu'à dire qu'il ouvre la voie à une *théorie de la constitution*, au sens où les valeurs éthiques, à l'opposé de tout réalisme axiologique, sont ramenées à des propriétés d'actes psychiques pris avec leur contenu intentionnel. Une telle approche pourrait alors, *par analogie*, nous mettre sur la voie d'une théorie de la constitution de style husserlien, qui s'intéresse aux activités doxiques par lesquelles des objets intentionnels se constituent comme existant.

À y regarder de plus près, pourtant, une telle théorie de la constitution ne peut qu'être très embryonnaire chez Brentano. C'est du moins ce que suggère le peu de place accordé par Brentano aux sentiments injustes, qu'une authentique théorie de la constitution devrait également décrire en termes de valeurs. La méthode analogique doit nous amener à associer à l'erreur théorique, au jugement incorrect, un *analogon* dans la sphère pratique, qui est, dans la conception de Brentano, l'amour et la haine injustes. Ces derniers ne doivent-ils être caractérisés, respectivement, comme la visée d'un mal comme bon et d'un bien comme mauvais, de la même manière que le

---

Anerkennen-Verwerfen	Lieben-Haßen
Richtige Anerkennung- Verwerfung	richtige Liebe-<richtiger> Haß
bemerkbar : bei der Einsicht welches vor den anderen, <del>unmotivierten</del> blinden Urtheilen sich auszeichnet	bemerkbar bei gewissen Acten der Liebe und des Haßes welche wir motiviert nannte und welche sich in analoger Weise auszeichnen
Was Gegenstand in <der> richtigen Anerkennung sein kann : wahr	Was Gegenstand in <der> richtigen Liebe <sein kann> : gut

jugement affirmatif incorrect tient pour existant un objet inexistant, et que le jugement négatif incorrect rejette comme inexistant un objet existant ? Seulement, cette nouvelle approche ne peut que révéler les limites de la définition du bien comme objet d'amour juste et du mal comme objet de haine juste. Elle tend à montrer la nécessité d'une définition du bien et du mal en termes constitutifs, purement phénoménaux, c'est-à-dire par mise entre parenthèses du caractère juste ou injuste du sentiment. Le bien ne serait plus simplement le corrélat de l'amour juste, mais un certain caractère simplement intentionnel affectant l'*intentum* de l'amour juste ou injuste ; le mal ne serait plus simplement le corrélat de la haine juste, mais un certain caractère simplement intentionnel affectant l'*intentum* de la haine juste ou injuste. Ce qui supposerait qu'on commence par définir l'amour juste ou injuste comme un acte visant quelque chose avec l'indice « bon », la haine juste ou injuste comme un acte visant quelque chose avec l'indice « mauvais », etc. : en aimant et en haïssant, je vise un objet avec la valeur « bon », je le « constitue » intentionnellement comme bon. Brentano n'était pas très éloigné d'une telle conception, quand il affirmait que « de même que tout jugement prend un objet pour vrai ou pour faux, de même tout phénomène appartenant à la troisième classe prend, de façon analogue, un objet pour bon ou pour mauvais »<sup>1</sup>. Mais il ne semble pas pour autant s'être résolu à une théorie des valeurs purement constitutivo-intentionnelle. Le motif en est-il son objectivisme éthique ? C'est possible, mais il reste que celui-ci, en réalité, n'est contredit que superficiellement par le point de vue constitutif, et que la question sous-jacente est encore de savoir comment des objets sont constitués comme bons ou mauvais *en soi*.

## Références

- GAE* Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, éd. F. Mayer-Hillebrand, Bern, Francke, 1952.
- KpP* Brentano F., *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911.
- Ps 1* Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Meiner, 1973.
- Ps 2* Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, éd. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1925.

---

<sup>1</sup> *KpP*, p. 32-33 (= *Ps 2*, p. 36).

- UsE Brentano F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889.
- WE Brentano F., *Wahrheit und Evidenz*, éd. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1930, réimpr. Hamburg, Meiner, 1974.

*Les manuscrits de Brentano sont cités d'après le fonds de la Brentano Foundation de la Bibliothèque de l'Université Harvard.*

- Baumgartner W. & Pasquerella L., « Brentano's value theory : Beauty, goodness, and the concept of correct emotion », dans D. Jacquette (éd.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP, 2004, p. 226-228.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Bd. I : *Prolegomena zur reinen Logik*, 7<sup>e</sup> éd., Tübingen, Niemeyer, 1993.
- *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 7<sup>e</sup> éd., Tübingen, Niemeyer, 1993.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana 3, 1950.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. M. Biemel, Husserliana 4, 1952.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, éd. U. Melle, Husserliana 28, 1988.
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, éd. H. Peucker, Husserliana 37, 2004.
- Melle U., « Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz : Die Analogie zwischen den Vernunftarten », dans *Brentano Studien*, 1 (1988), p. 109-120.
- « The Development of Husserl's ethics », dans *Études phénoménologiques*, 13-14 (1991), p. 115-135.
- Roth A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, Nijhoff, 1960.
- Seron D., « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband », dans *Philosophie*, 90 (2006), p. 58-78.