

Introduction : les suites de la phénoménologie

Denis Fisette

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027225ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027225ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Fisette, D. (1993). Introduction : les suites de la phénoménologie. *Philosophiques*, 20 (2), 247–265. <https://doi.org/10.7202/027225ar>

P E R S P E C T I V E S
S U R L A
P H É N O M É N O L O G I E
E T L' I N T E N T I O N N A L I T É

INTRODUCTION :
LES SUITES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE*

par
Denis Fisette

N'est-il pas paradoxal que l'œuvre d'un philosophe, celle de Husserl, ait donné lieu à des courants aussi divergents dans la philosophie du XX^e siècle ? Qu'une œuvre aussi fragmentée, marquée de renversements et d'hésitations, et dont la majeure partie demeure aujourd'hui encore inédite, ait pu, malgré tout, exercer autant d'influence sur la philosophie contemporaine ? Et n'est-il pas par ailleurs étonnant que, en dépit de l'apparente aversion de Husserl contre les prétentions de l'herméneutique en philosophie, celles de Dilthey tout d'abord qui, selon lui, demeureraient bien en deça du principe de la phénoménologie, la phénoménologie herméneutique se soit imposée avec autant d'assurance ? Et que ses critiques les plus virulents, qui ne l'auront trop souvent lu que dans l'horizon de la philosophie heideggerienne, se contentent trop souvent de préjugés qui continuent de se multiplier des deux côtés de l'Atlantique ? Husserl est sans doute le premier responsable lui qui a très peu publié de son vivant léguant ainsi à

* J'aimerais remercier tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de ce numéro spécial de *Philosophiques*, et tout d'abord Daniel Cayer qui n'a pas ménagé son temps et son dévouement, Jean-François Campeau, Patrice Soudrais et Bernard Gadoua. Je remercie également le CRSH et la PAFACC pour le support financier apporté à la présente recherche.

l'histoire le soin de gérer un fonds lourdement hypothéqué de difficultés que lui-même, sur le tard, désespérait de solutionner. Cette phrase de H.G. Gadamer rapportée par Grondin dans son étude, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique » sur la réception de la phénoménologie après Husserl, est à cet égard tout à fait insigne :

Une seule chose était certaine : c'est qu'on ne pouvait apprendre la méthode phénoménologique à partir des livres¹.

Les études que l'on trouvera ici colligées sous le titre de « Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité » sont regroupées autour de quatre thèmes généraux qui forment aussi bien les suites de ce collectif. Les textes de la première partie s'organisent autour de la question du rôle de la phénoménologie de Husserl, dont le thème central, rappelons-le, est l'intentionnalité, dans l'élaboration de la philosophie de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*. Cette question, comme on le sait, soulève tout le débat traditionnel réalisme / idéalisme qui est abordé dans la deuxième section par le biais du statut du concept d'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne. Le dénominateur commun des études de la troisième partie est le mot d'ordre de la phénoménologie, le « *zurück zu den Sachen selbst* », qui est appréhendé à partir de trois perspectives différentes. La quatrième partie est un défi lancé à la phénoménologie husserlienne par le pari d'un éminent biologiste qui reprend à nouveaux frais une question au centre de nombreux débats actuels dans les sciences cognitives : peut-on naturaliser l'intentionnalité et la conscience. Dans ce qui suit, je vais tenter de situer, en me contentant parfois de les résumer, chacune des contributions à ce volume.

Husserl, Heidegger et l'intentionnalité

On doit à D. Føllesdal, étudiant de Quine, une interprétation de la théorie husserlienne de l'intentionnalité qui a fait école aux USA sous le nom de « *west coast phenomenology* » mais qui a également suscité de nombreuses controverses². Suivant cette interprétation maintenant largement répandue dans la littérature, « le noème serait une entité intensionnelle, une généralisation de la

1. Cité par Grondin, p. 384.

2. Il s'agit de l'interprétation qu'il a proposée dans son désormais classique « Husserl's Notion of Noema », reproduit dans l'anthologie de H. Dreyfus (dir.) *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982. La bibliographie de E. M. Kersey « The Noema,

notion de signification [*Sinn, Bedeutung*] »³. Telle est la thèse principale de Føllesdal par laquelle il affirme l'origine logico-linguistique du noème et l'élargissement d'une notion de signification qui, à l'origine, n'avait de relation qu'à la sphère linguistique, à la sphère totale des actes, que ceux-ci soient ou non enchevêtrés au langage. Comme l'auteur le rappelle succinctement dans sa contribution à ce collectif, « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger », le noème serait le résultat des deux idées suivantes : le concept d'intentionnalité introduit par Brentano afin de caractériser la directionnalité des phénomènes psychiques et un concept de signification similaire à celui de Frege et de Bolzano. Ainsi, Husserl aurait emprunté de Brentano son concept d'intentionnalité alors qu'il se serait servi d'un concept de signification similaire à celui de Frege et Bolzano afin de surmonter les difficultés auxquelles aurait eu à faire face l'école de Brentano, comme ce dernier l'a d'ailleurs lui-même reconnu.

Cette interprétation que Føllesdal défend depuis le début des années soixante a fait l'objet des rencontres de l'Institut d'été sur « Les perspectives analytiques et continentales sur l'intentionnalité » parrainées par J. Haugeland et H. Dreyfus qui se sont tenues d'abord à Berkeley entre 1980 et 1983⁴. Ces rencontres sont également à l'origine de plusieurs débats dont celui qui oppose ici Føllesdal et Dreyfus. L'hypothèse de travail de ces rencontres, hypothèse qui a fait l'objet du commentaire peu orthodoxe de Dreyfus de la première partie de *Sein und Zeit*⁵, c'est que *Être et Temps* serait construit de toutes pièces sur une critique systématique de la doctrine husserlienne de l'intentionnalité même si cette dernière y est à peine mentionnée. Comme on le sait, Dreyfus attribue à Husserl la paternité « de la recherche actuelle

Husserlian and Beyond : an Annotated Bibliography of English Language Sources », *Philosophy Research Archives*, 9, 1983, donne une idée de l'ampleur des critiques que l'interprétation a pu susciter jusqu'en 1983 sans compter le nombre à peu près équivalent d'articles et de livres qui sont parus depuis cette date.

3. Føllesdal appuie cette thèse sur un passage du troisième livre des *Idees directrices* : « *das Noema überhaupt ist aber nichts weiter als die Verallgemeinerung der Idee der Bedeutung auf das Gesamtgebiet der Akte* ». *Husserliana*, vol. III. La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, p. 89 ; tr. fr. par D. Tiffeneau, *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, P.U.F., 1993.
4. Ces informations sont consignées dans un document intitulé « Continental and Analytic Perspectives in the Philosophy Curriculum », *Phenomenology and Existentialism*, The Council for Philosophical Studies, San Francisco State University, 1981.
5. H. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge, M.I.T. Press, 1991.

en psychologie cognitive et en intelligence artificielle »⁶. Cependant, lorsqu'on connaît les réserves de Dreyfus à l'égard du cognitivisme⁷, il faut voir là tout autre chose qu'un simple compliment. Car avec ses intuitions, la psychologie cognitive aurait également hérité de ses problèmes, problèmes hérités du cartésianisme en philosophie. La stratégie de Dreyfus consiste en fait à rapprocher Husserl du cognitivisme afin de mieux faire valoir les critiques que lui auraient adressées non seulement certains représentants de la philosophie contemporaine de l'esprit, notamment J. Searle, mais surtout Heidegger. Pour légitimes que soient les critiques de Dreyfus à l'endroit du néo-cartésianisme, elles soulèvent la question de savoir si Husserl était aussi cognitiviste qu'il le prétend – question qu'examine soigneusement P. Livet dans sa contribution à ce volume.

Maintenant, l'enjeu du litige entre Dreyfus et Føllesdal repose sur la thèse de ce dernier suivant laquelle « la philosophie de Heidegger [...] est isomorphe à celle de Husserl » (p. 272). Il reconnaît à Heidegger le mérite d'avoir mis l'accent sur le rôle que joue la praxis quotidienne dans la constitution du monde. Cependant, s'appuyant sur de nombreux manuscrits pour la plupart inédits de Husserl, il cherche à montrer que, bien que ses écrits publiés de son vivant insistent davantage sur les actes objectivants, Husserl n'attribue pas moins un rôle important à l'activité pratique dans notre relation au monde. Ainsi, et ce bien avant Heidegger, plus précisément à partir de 1916, Husserl aurait accordé une place de plus en plus importante à l'activité pratique dans sa doctrine de la constitution. Comme Husserl le fera dans ses notes en marge de son exemplaire de *Sein und Zeit*, il insiste davantage sur la continuité entre la phénoménologie husserlienne et *Être et Temps*.

Dreyfus écarte d'emblée la question de savoir à qui revient le mérite en phénoménologie d'avoir mis l'accent sur l'activité pratique et fait porter le débat sur l'aptitude d'une théorie de l'intentionnalité de type husserlien, et en tenant compte des modifications qui lui ont été apportées à l'époque de la *Krisis*, de rendre compte de la dimension pratique sous-jacente au *Dasein*.

6. H. Dreyfus (dir.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982. Cette introduction est parue en traduction française sous le titre « Husserl et les sciences cognitives » dans un numéro spécial de la revue *Études philosophiques*, 1, 1991.

7. H. Dreyfus, *op. cit.*, p.2.

Ainsi, selon lui, l'enjeu véritable de ce débat porte sur l'intentionnalité :

Heidegger ne considère pas que l'activité pratique est première ; il veut plutôt montrer (avec tout le respect dû à Husserl) que ni l'activité pratique, ni la connaissance contemplative ne peuvent être comprises comme une relation entre un esprit autonome et un monde indépendant (p. 289-290).

Dreyfus ne conteste pas le rôle de l'intentionnalité chez Heidegger. Il en a plutôt contre une certaine forme de mentalisme dont Husserl aurait hérité de Brentano mais dont Heidegger se serait affranchi en attribuant l'intentionnalité aux « comportements » [*Verhaltungen*] du *Dasein* plutôt qu'à la conscience.

Heidegger accepte que la directionnalité intentionnelle soit essentielle à l'activité humaine, mais il refuse par contre de lier l'intentionnalité au mental, et donc qu'elle soit, comme Husserl le prétend (à la suite de Brentano), la caractéristique distinctive des *états mentaux* (p. 292).

S'appuyant lourdement sur les cours de Marbourg, Dreyfus attribue les deux thèses suivantes à Heidegger : l'intentionnalité des états mentaux est un mode dérivé d'une intentionnalité plus originaire ; et ces deux modes de directionnalité ne sont eux-mêmes que des modes dérivés d'une transcendance plus originaire. C'est ce que semble confirmer ce fameux passage des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes⁸.

Cependant, comme je le suggère dans mon texte, « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », il me semble que l'interprétation de Dreyfus va bien au-delà de l'évaluation par le philosophe de Marbourg de la phénoménologie et de sa « découverte fondamentale », l'intentionnalité. Car une distinction très nette y est faite entre la découverte de Husserl, l'idée de corrélation, et l'interprétation idéalisante des *Idées directrices*. Plus précisément, j'ai cherché à donner une perspective et un éclairage différents sur les précieuses informations contenues dans les cours de Marbourg en insistant sur trois points. Le premier concerne l'originalité de la conception husserlienne de l'intentionnalité par rapport à celle de Brentano. Si Heidegger a pu parler d'une découverte de l'intentionnalité par Husserl après Brentano, c'est qu'il a su la dissocier des deux dogmes que Heidegger attribue à la conception traditionnelle de l'intentionnalité, savoir ce qu'il dénonce sous le

8. M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 80.

titre de subjectivisation et d'objectivation. C'est une autre manière de dire que Husserl a su dissocier sa doctrine de l'intentionnalité de la relation sujet-objet à laquelle Brentano l'avait assujettie. Deuxièmement, malgré les nombreux reproches adressés à la doctrine husserlienne, Heidegger n'en retient pas moins l'idée de corrélation, c'est-à-dire le rôle que joue ce que Heidegger appelle « *l'intentum* » ou le noème dans la caractérisation de la relation intentionnelle. Heidegger procède ensuite à un élargissement du champ de l'intentionnalité en faisant valoir que la structure intentionnelle est sous-jacente à l'ensemble des comportements du *Dasein*. Cela présuppose, entre autres, que l'intentionnalité ainsi comprise soit apte à rendre compte de l'activité pratique. Le troisième point concerne la relation transcendance-intentionnalité. Nous avons tenté de montrer que si la dimension ontologique à laquelle le concept de transcendance est supposé donner accès n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité, celle-ci n'en constitue pas moins la « condition ontologique de possibilité ».

Réalisme, idéalisme et pragmatisme

La suite des trois études de la présente section représente une variation sur le thème de la controverse réalisme / idéalisme. Dans son « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive » (p. 360-361), F. Cayla distingue trois moments ou orientations dans l'histoire moderne de l'intentionnalité : le réalisme qui caractériserait aussi bien la doctrine des *Recherches logiques* que la position de J. Searle ; l'idéalisme auquel se serait commis Husserl dans les *Idées directrices* et dont la version contemporaine la plus proche serait le « solipsisme méthodologique » de J. Fodor ; finalement, le néo-pragmatisme de Heidegger et du second Wittgenstein. Cependant, si l'on en croit D. Zahavi qui examine minutieusement cette question par le biais d'une analyse des concepts husserliens de réduction et de constitution, attribuer à la phénoménologie husserlienne cette forme d'idéalisme, c'est passer à côté du sens véritable de la réduction phénoménologique. « L'idéalisme transcendantal », expression plus ou moins heureuse par laquelle Husserl caractérise sa phénoménologie, serait en fait à comprendre comme la tentative de surmonter l'opposition traditionnelle réalisme / idéalisme, si on entend par idéalisme la doctrine qui affirme que la conscience représente « la source unique du sens d'être du monde ». De là l'interprétation de l'*époché* encore largement acceptée, interprétation qui dramatise

l'hypothèse de la destruction du monde en la concevant comme une sorte de « génocide ». Husserl lui-même s'est expliqué au deuxième livre des *Idées directrices* sur cette hypothèse qu'il qualifie par ailleurs de simple « *Gedankenexperiment* » :

L'abstraction que nous avons accomplie pour de bonnes raisons théoriques ne livre par l'*homme* insulaire, ni par conséquent la personne insulaire. Cette abstraction ne consistait pas davantage à organiser un génocide des hommes et des bêtes de notre monde environnant en épargnant seulement le sujet humain propre. Le sujet qui demeurerait alors en tant que sujet unique persistait toujours à être un sujet humain, c'est-à-dire qu'il persistait toujours à être un objet intersubjectif, persistant à s'appréhender et à se poser lui-même en tant que tel⁹.

Mais Zahavi en a également contre certains quartiers de la philosophie anglo-américaine, plus précisément contre le type d'interprétation théorético-sémantique de la phénoménologie que préconise Føllesdal par exemple, dans la mesure où elle aurait pour effet de la priver de son caractère proprement transcendantal et la mènerait à une forme plus ou moins douteuse d'idéalisme.

Lorsque les analyses phénoménologiques portent sur le sens du monde et décrivent sa constitution, il ne s'agit pas simplement de l'explicitation d'une pure sphère du sens, séparée du monde réel existant. Ce n'est pas comme si l'analyse phénoménologique pouvait ou devait être complétée d'une analyse ontologique de l'être (p. 372).

Ce passage soulève toute la question relative au statut du sens noématique dans la conception husserlienne que Cayla aborde directement dans son étude sur Husserl et Brentano. Il reconnaît après H. Putnam la distinction entre une conception relationnelle de l'intentionnalité, celle précisément que Husserl a fait valoir contre Brentano dans les *Recherches logiques*, de la conception « *gegenstandstheoretische* », cette autre branche de la phénoménologie anglo-américaine, « l'école de Brentano », développée notamment par R. Chisholm, et que Cayla semble vouloir assumer. La thèse intentionnaliste qu'il attribue à cette forme d'essentialisme pourrait se formuler de la manière suivante :

TI** : Les agents ou personnes peuvent diriger leurs pensées vers un objet en vertu du fait que ces pensées ont un contenu (p. 349).

Mettant ainsi l'accent sur le rôle du « sujet pensant », il se demande si la doctrine husserlienne de la perception, telle du

9. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre second, Paris, P.U.F., 1982, p. 122.

moins qu'elle a été interprétée par Dreyfus et Føllesdal, cadre avec cette définition. Il fait un cas de ce que Livet appellera « le problème de Dreyfus », à savoir les difficultés dont serait empreinte la notion de sens remplissant dans la première édition des *Recherches logiques*. Adoptant la terminologie de Russell, Dreyfus remarque que, contrairement aux actes de signification qui figurent dans un contexte « opaque », les actes remplissants figurent dans des contextes « transparents », c'est-à-dire qu'ils ne seraient pas médiatisés par un contenu intentionnel et ne seraient donc pas du tout intentionnels. On pourrait faire valoir que la doctrine des *Recherches logiques* qui ne disposait somme toute que de l'aspect noétique de l'intentionnalité, jouit d'un enrichissement important avec l'introduction du noème dans les *Idées directrices* et son élargissement à toute la sphère des actes. C'est ce que conteste Cayla qui assimile le noème à un « percept », pour reprendre le mot de Dreyfus, et qui soutient que le noème ainsi conçu ne change rien à « l'identification de l'objet de pensée et de l'objet de perception » (p. 358). En cela, le noème serait aussi bien dispensable et la doctrine qu'il caractérise ne représenterait une alternative au réalisme que si on est prêt à payer le prix d'un idéalisme psychologisant.

Dans « Structure noématique et transcendance du *Dasein* », P. Livet prend également au sérieux le problème soulevé par Dreyfus en partant cette fois des deux interprétations principales qui circulent actuellement dans la littérature sur le noème : celle inspirée de A. Gurwitsch¹⁰ qui le conçoit comme un « percept » et celle de Føllesdal qui le conçoit comme un « concept ». Dans le premier cas, le noème serait un objet réduit, « le fruit de la réduction », et l'intentionnalité serait soit « *subjektlos* », soit elle nous reconduirait à la conception noétique des *Recherches logiques* et à une forme d'idéalisme subjectif. Cette voie s'avère donc très coûteuse. Si, par contre, on le conçoit comme un « concept », et si l'emphase est mise uniquement sur l'aspect sémantique, il semble alors que cela ne puisse se faire qu'au détriment de l'aspect intuitif pourtant essentiel aux actes de perception. Mais il n'y a ici de dilemme que tant que l'on ne fait pas intervenir cette composante sensible qui est essentielle aux actes de perception, à savoir la

10. A. Gurwitsch, « Husserl's Theory of Intentionality in Historical Perspective », dans E.N. Lee et M. Mandelbaum (dir.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The J. Hopkins Press, 1967.

hylè. Comme le remarque Føllesdal, la hylè est non seulement essentielle aux actes qui font appel à la sensibilité dont la perception est exemplaire, elle constituerait également un argument contre l'objection d'idéalisme :

Husserl n'a pas cherché à « réduire » la réalité à la conscience. Selon lui, dans notre expérience du monde, il y a un certain donné qui intervient, un élément étranger à l'ego : la *hylè* (p. 272).

Mais Livet en a davantage contre la tension essentielle que Dreyfus tend à exagérer entre le cognitivisme qu'il attribue à Husserl et le pragmatisme par lequel Heidegger serait venu à bout de la tradition cartésienne. Il cherche à montrer que « loin de devoir opposer l'analyse noématique et le Heidegger de la première partie de *Sein und Zeit*, il nous faut au contraire insister sur leurs similarités » (p. 323). L'analytique de *Dasein* ne serait en fait que l'élargissement de la structure de renvoi noématique à l'ensemble des « comportements » du *Dasein*. Si Livet a raison, Dreyfus errerait en voulant se servir de l'analytique du *Dasein* à la manière d'un « contre-poison » au cognitivisme qu'il attribue à Husserl.

Mais pour ce faire, il faut d'abord établir « l'isomorphisme » entre le réseau de renvois qui structure l'ensemble des comportements du *Dasein* et le concept d'intentionnalité. Livet insiste sur la distinction chez le dernier Husserl entre l'aspect transversal de l'intentionnalité que tendent à privilégier les philosophes de la Côte Ouest, de son aspect horizontal qu'il conçoit comme un « mode de structuration par renvois », renvois qui seraient constitutifs des corrélations noético-noématiques. Cela n'enlève bien sûr rien à l'originalité des analyses de Heidegger. Mais cela montre contre Dreyfus que cette découverte fondamentale attribuée à la phénoménologie husserlienne, Heidegger ne l'a critiquée que pour la mieux ontologiser. « La véritable avancée que pense faire Heidegger, comme le remarque justement Livet, c'est de passer de l'intentionnalité à la transcendance du *Dasein*. » (p. 343) Rappelons toutefois que le philosophe de Marbourg a complètement ignoré l'œuvre du dernier Husserl. Plusieurs l'ont déploré, dont Bernet¹¹, Kelkel¹², Marsulo¹³ et Ricoeur qui, soulignant l'importance de

11. R. Bernet, « Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », F. Volpi (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 210.

12. A. Kelkel, « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », dans F. Volpi (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, p. 185-186.

13. A. Marsulo, « "Sorge" : Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur ».

l'intentionnalité dite opérante [*fungierende*] dans *Logique formelle et logique transcendantale* et dans les *Méditations cartésiennes*, écrit que « cette intentionnalité opérante n'est pas sans parenté avec la transcendance de l'être-là selon Heidegger »¹⁴.

Phénoménologie herméneutique, ontologie et *Dasein*

Le dénominateur commun des études de la présente section est le principe de la phénoménologie, « *zu den Sachen selbst* », que Husserl, dans son introduction à la première des *Recherches logiques*, a lancé contre toute tentative visant à ériger une science positive ou régionale, par exemple la psychologie, au rang de philosophie première. Rappelons que ce qui allait devenir le principe de la phénoménologie est introduit dans le contexte d'une recherche dont le thème principal est la signification qui fait l'objet de ce qu'il appelle une « logique philosophique », une propédeutique servant de travail préparatoire à la logique proprement dite. Ce travail préparatoire a pour but d'explicitier ce concept à partir de ses sources et origines phénoménologiques. Ce travail relève de ce qu'il appelle encore « une phénoménologie analytique » qui doit forcément commencer par une analyse du langage. Je dis bien commencer car le langage, comme l'histoire d'ailleurs, ne représente pas ici une fin thématique mais un « index » qui renvoie à des thèmes proprement phénoménologiques. De là le principe :

[...] nous ne voulons pas nous contenter de « simples mots », c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots [...]. Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques [...] ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner « aux choses elles-mêmes »¹⁵.

C'est aussi le sens qu'il faut donner à ce qu'on a appelé la « réduction sémantique » à laquelle il procède dans les *Recherches logiques* et dont la fonction consiste à isoler le concept de signification de ses liens psychologiques, grammaticaux et linguistiques.

Ce principe est abordé selon trois points de vue différents : Grondin l'appréhende du point de vue de la phénoménologie

dans C. Jamme et O. Poggeler (dir.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 247-249.

14. P. Ricoeur, « Par-delà Husserl et Heidegger », *Les Cahiers de Philosophie*, 7, 1989, p. 21-22.

15. E. Husserl, *Recherches logiques*, livre II, Paris, P.U.F., 1969, p. 6.

herméneutique, Buckley s'intéresse au phénomène d'authenticité alors que Rosen interroge l'ontologie heideggerienne qui en est la radicalisation. Ce qui divise comme ce qui rapproche la phénoménologie husserlienne et l'herméneutique, P. Ricoeur l'a très bien exposé dans son article « Phénoménologie et herméneutique »¹⁶. Selon lui, si l'herméneutique a pu prétendre ruiner l'interprétation idéaliste de la phénoménologie des *Idées directrices*, la phénoménologie n'en demeure pas moins « l'indépassable présupposition de l'herméneutique » (p. 233). Évoquant l'hypothèse de la destruction du monde dont nous avons déjà parlé, Ricoeur écrit :

Ce que l'herméneutique met d'abord en question, dans l'idéalisme husserlien, c'est d'avoir inscrit sa découverte immense et indépassable de l'intentionnalité dans une conceptualité qui en affaiblit la portée, à savoir la relation sujet / objet¹⁷.

Après Heidegger, Ricoeur ne croit pas que la relation sujet-objet soit constitutive de cette « découverte immense » qu'est sa théorie de l'intentionnalité. Elle lui aurait plutôt été assujettie par l'interprétation idéaliste qui en est par ailleurs dissociable.

Ainsi, l'une des présuppositions phénoménologiques de l'herméneutique a trait au rôle qu'y joue le concept de sens – concept dont il se sert d'ailleurs afin de contourner une interprétation unilatéralement idéaliste de la réduction :

Ainsi, remonter au sens non-idéaliste de la réduction, c'est rester fidèle à la trouvaille majeure des *Recherches Logiques*, à savoir que la notion logique de signification – telle que Frege, par exemple, l'avait introduite – se découpe sur une notion plus vaste de signification qui s'étend aussi loin que celle d'intentionnalité. Ainsi est conquis le droit de parler du « sens » de la perception, du « sens » de l'imagination, de celui de la volonté, etc.¹⁸.

L'interprétation que propose ici Ricoeur le rapproche singulièrement de Føllesdal¹⁹ mais aussi de J. Grondin qui, dans son texte, « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », fait

16. P. Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World* 7, 3, 1974.

17. P. Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », art. cit., p. 227. C'est d'ailleurs ce que Ricoeur prétend faire avec sa théorie du texte : « Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d'un texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention subjective de son auteur, la question essentielle n'est pas de retrouver, derrière le texte, l'intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le "monde" qu'il ouvre et découvre », *ibid.*, p. 233-234.

18. P. Ricoeur, *ibid.*, p. 238.

19. Ricoeur met également à contribution la distinction frégéenne dans sa théorie du texte en faisant valoir que la chose du texte est à sa structure ce que la référence [*Bedeutung*] est au sens [*Sinn*] chez Frege, *ibid.*, p. 234.

valoir que la compréhension peut être conçue comme une « percée vers le sens » :

Si le sens vers lequel l'intelligence herméneutique se tourne relève d'une intentionnalité, d'une « visée » de sens, c'est dans cette visée qu'il faut pénétrer si l'on est phénoménologue (p. 392).

Cette visée intentionnelle, c'est celle-là même que Heidegger analyse soigneusement dans ses cours de Marbourg et dont la conception de l'être-au-monde dans *Sein und Zeit* ne serait qu'une radicalisation (p. 395).

Toutefois, les présuppositions que partagent l'herméneutique avec la phénoménologie – et Grondin en dénombre plusieurs –, ne doivent nous faire oublier leurs différends. Et faut-il ajouter qu'il ne s'agit pas ici d'une simple question de style :

Dans le tournant herméneutique qu'il imprime à la phénoménologie, c'est l'idée même d'un fondement transcendantal [...] que Heidegger finit par mettre en question (p. 397).

Fondement avant tout dans une ontologie de l'être conscient [*Bewußt-sein*], mais aussi l'idée douteuse d'un jugement dernier en réponse à la question du « fonds ». Cette idée est d'autant plus douteuse qu'elle semble exiger une réponse qui outrepassse les limites que s'impose la phénoménologie. A la limite, tout dépend de ce qu'on doit entendre par « transcendantal ». En tout cas, si l'herméneutique renonce à se constituer comme philosophie première, c'est pour mieux servir ses prétentions à l'universalité :

C'est justement dans le renoncement à un fondement dernier que s'atteste son universalité. En ceci, l'herméneutique s'identifiera toujours à l'héritage de Husserl (p. 398).

Comme le remarque Grondin, « le retour aux choses » est d'abord commandé par le phénomène de l'"inauthenticité" » qui, pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, prend la forme linguistique du bavardage [*Gerede*]. P. Buckley aborde directement cette question dans « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger ». Il rappelle tout d'abord que de la *Philosophie de l'arithmétique* à *L'origine de la géométrie*, le concept d'inauthenticité [*Uneigentlichkeit*] est fréquemment associé à la pensée symbolique, à cette pensée qui est d'autant plus efficace qu'elle ne questionne pas les choses mêmes : *je blinder, desto wirksamer* ! Il s'agit de ce que Husserl a nommé « *Passivität in Aktivität* », c'est-à-dire l'idée que ce qui à l'origine devait être un acte conscient dégénère en opérations mécaniques, en *habitus*, sans que le sens même de ces prestations en soit réactivé. En revanche, l'authenticité caractérise le soi « responsable de ses actes » et Buckley a raison de dire qu'il correspond chez

Husserl à une forme de volontarisme (p. 403). C'est d'ailleurs ce qui l'intéresse, plus particulièrement dans l'œuvre de Heidegger, et d'abord dans *Sein und Zeit* où les concepts d'authenticité et d'inauthenticité désignent deux modes d'être-au-monde du *Dasein*. Buckley soutient que, comme chez Husserl, l'authenticité est « une activité accompagnée d'une passivité fondamentale » (p. 412-413). Il s'agit plus précisément d'une interaction entre l'actif et le passif qu'il cherche à illustrer à l'aide notamment du modèle de la création artistique. A cet égard, il souligne un passage de « L'origine de l'œuvre d'art » dans lequel Heidegger dénonce le caractère volontariste de l'authenticité dans *Sein und Zeit* qu'il prétend dépasser en accentuant le rôle du *es gibt*. Cette auto-critique de l'œuvre, Buckley mais aussi Habermas croient pouvoir l'expliquer en termes d'engagement politique :

Tant que Heidegger pouvait s'imaginer que la révolution nationale, avec son projet d'une nouvelle existence allemande, trouverait une réponse au défi objectif que constitue la technique, la dialectique de l'exigence et de l'effort pour y « correspondre » pouvait encore se penser en accord avec la tendance fondamentalement activiste d'*Être et Temps*, et donc sur le mode de la révolution nationale. Ce n'est qu'après que Heidegger a été obligé d'abandonner cet espoir, et de rabaisser le facisme et ses chefs au rang de symptômes de la maladie même qu'ils devaient guérir, ce n'est donc qu'après ce changement d'attitude que le dépassement de la subjectivité des temps modernes prend la signification d'un événement qui *n'est que* subi. Jusque là, le décisionnisme du *Dasein* s'affirmant lui-même avait conservé une fonction d'ouverture à l'Être, non seulement dans la version existentialiste d'*Être et Temps*, mais aussi dans la version nationale-révolutionnaire des écrits des années trente, dans lesquels seuls quelques accents sont déplacés. Il faut donc attendre la dernière phase de cet effort pour surmonter la déception, avant de voir la conception de l'histoire de l'Être prendre sa forme fataliste²⁰.

« La théorie excédentaire de l'être » de S. Rosen se livre à une critique virulente de la doctrine heideggerienne de l'ontologie fondée sur la différence ontologique. Le mot « excédent » qui figure dans le titre de Rosen est le mot [*Überschuß*] de Husserl dans les *Recherches logiques* pour démarquer sa conception du sens de « être » de l'ontologie traditionnelle qui le réduit à un prédicat ou propriété réelle. Rosen a sans doute raison de ranger Heidegger parmi les théoriciens de l'excédent, lui qui, dans « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » par exemple, attribue à Husserl le mérite d'avoir tracé la voie d'une « ontologie scientifique »²¹. C'est ce que confirme les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* dans

20. J. Habermas, *Martin Heidegger, l'œuvre et l'engagement*, Paris, Cerf, 1988, p. 49-50.

21. M. Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie », dans *Questions IV*, Paris,

leur évaluation des apports de la phénoménologie husserlienne où la distinction dégagée dans la VI^e des *Recherches logiques* entre « intuition catégoriale » et « intuition sensible » est considérée comme l'une de ses trois découvertes. Elle lui aurait en outre permis de surmonter les difficultés liées à la conception traditionnelle des catégories et surtout de surmonter l'opposition réalisme / idéalisme en montrant contre le premier que l'être n'est pas un moment réel de la chose – « un prédicat réel de l'objet » – et, contre le second, qu'il n'est rien de subjectif. De sa lecture de la sixième des *Recherches logiques*, Heidegger tire la conclusion suivante : « être n'est pas » de l'ordre de la conscience, mais corrélat de certains actes [*Korrelate gewisser Akte*] »²². Or l'idée même de corrélation, que je chercherai à approcher dans ma contribution à ce collectif en partant d'une analyse des cours de Marbourg, caractérise l'intentionnalité dont cette découverte serait directement issue.

Reste cependant la critique par Heidegger de cette « ontologie de la conscience » dans les *Prolegomena* qui, comme le remarque Rosen (p. 439), semble discréditer l'intentionnalité par laquelle Husserl prétendait caractériser la conscience. Or il semble bien que Heidegger entrevoit la possibilité de dissocier l'intentionnalité de la conscience en faisant valoir, d'une part, que cette philosophie de la conscience demeure en réalité en deça de la radicalité du principe de la phénoménologie et n'est que « prétendument phénoménologique » ; d'autre part, une phénoménologie conséquente avec la radicalité de son principe devra ouvrir sur une ontologie du « *Dasein* ». C'est ce que confirme un passage du séminaire de Zähringen²³ : « penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ekstatique du *Dasein* ». La dimension ekstatique et existentielle que Heidegger prétend ouvrir avec son concept de *Dasein* n'est donc pas sans rapport avec l'intentionnalité :

L'intentionnalité appartient à l'existence du *Dasein*. Pour le *Dasein*, en même temps que son existence se trouvent toujours déjà dévoilée, d'une certaine manière, un étant et une connexion avec de l'étant, sans que celui-

Gallimard, 1976, p. 168. On consultera sur cette question l'étude de J. Taminiaux, « Le regard et l'excédent, remarques sur Heidegger et les "*Recherches logiques*" de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, p. 74-100.

22. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979, p. 79.

23. M. Heidegger, « Le séminaire de Zähringen », dans *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 472.

ci soit à proprement parler objectif. Exister signifie donc aussi être auprès de l'étant en se comportant par rapport à lui²⁴.

Quoi qu'il en soit « des complications bizarres du labyrinthe heideggerien », la théorie excédentaire de l'être, dans sa version husserlienne aussi bien que heideggerienne, conduirait selon Rosen, à une « forme sécularisée de la théologie négative » (p. 441) : aucun jugement ne pourrait être porté sur l'être sans qu'il ne soit réifié, sans qu'il ne fasse l'objet d'une prédication.

La phénoménologie et la nature de l'intentionnalité

Les suites de la phénoménologie, c'est aussi la résurgence d'intérêt pour la question de l'intentionnalité au cours des vingt dernières années, notamment dans la philosophie anglo-américaine. Cette résurgence va de pair avec le développement fulgurant des théories qui se sont inspirées du paradigme computationnel et dont les résultats imposent forcément des contraintes à toute réflexion sur l'intentionnalité et la conscience. Apparemment, la manière d'approcher la question s'est passablement éloignée de la phénoménologie et on pourrait penser que les enjeux sous-jacents au cognitivisme sont tout à fait étrangers aux préoccupations de Husserl. Voilà un préjugé que H. Dreyfus a tenté de court-circuiter dans son introduction à *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* en faisant de Husserl

[...] le père spirituel de la recherche actuelle en psychologie cognitive et en intelligence artificielle (p. 286).

Ainsi, la phénoménologie husserlienne serait compatible avec l'intelligence artificielle dans sa version « faible », plus précisément avec le cognitivisme computationnel de J. Fodor. Ce rapprochement n'est en fait possible que si on assimile, d'une part, la doctrine husserlienne du noème à la théorie représentationnelle de l'esprit et, d'autre part, la réduction phénoménologique à ce que H. Putnam a appelé le « solipsisme méthodologique »²⁵. Ce rapprochement, pour problématique qu'il soit²⁶, autorise Dreyfus à faire valoir contre Husserl les critiques que lui et les causalistes

24. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 195.

25. Dans « The meaning of "meaning" », *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, H. Putnam le définit de la manière suivante : « the assumption that no psychological state, properly so-called, presupposes the existence of any individual other than the subject to whom the state is ascribed », p. 220.

26. Voir l'article de R. McIntyre, « Husserl and the Representational Theory of Mind », *Topoi*, 1986, paru en traduction française sous le titre « Husserl et la théorie représentationnelle de

ont dirigées contre cette forme de cognitivisme²⁷. Ce n'est pas le lieu de discuter de la question de savoir si Husserl était aussi cognitiviste que le pense Dreyfus. Rappelons seulement que les enjeux de la controverse qu'il a montée sur la nature de l'intentionnalité entre Husserl et Heidegger correspond rigoureusement aux débats dans lesquels lui et Searle sont engagés sur la possibilité même de quelque chose comme l'intelligence artificielle.

La question de la « nature » de l'intentionnalité fait également l'objet de l'étude particulièrement intéressante de H. Atlan, « Projet et signification dans des réseaux d'automates : le rôle de la sophistication », qui prend le contre-pied de la phénoménologie en adoptant une perspective physicaliste, résolument réductionniste à l'égard de la signification et de l'intentionnalité. Atlan oppose cette forme de réductionnisme à la réfutation phénoménologique à laquelle il reproche ses prétentions fonctionnelles proches du cartésianisme dont l'histoire nous apprend qu'il conduit inéluctablement au dualisme. Il adopte donc d'emblée ce que Husserl appelle au deuxième livre des *Idées directrices* « l'attitude naturaliste » qu'il oppose à « l'attitude personnaliste », attitude d'un agent engagé dans un commerce quotidien avec les choses de son monde environnant. Le mot « *Einstellung* » que l'on traduit ici par attitude mais que l'on pourrait aussi bien traduire par « posture » ou « point de vue de l'interprète » correspond à ce que Husserl nomme le mode ou le « sens d'appréhension »²⁸. Aux attitudes naturaliste et personnaliste correspondent deux modes d'appréhension différents : « l'appréhension de l'homme en tant qu'objet de la nature et son appréhension en tant que personne »²⁹. Ainsi, pour reprendre le cas qui revient si souvent dans *Ideen II*, un seul et même comportement peut faire l'objet de deux modes d'appréhension différents selon qu'il est posé comme une action, c'est-à-dire comme un comportement sensé ou intentionnel, ou comme simple comportement. Décrire ou

l'esprit » dans le numéro spécial des *Études philosophiques*, 1, 1991. *Phénoménologie et psychologie cognitive*, ainsi que les articles de R. Bernet, « Le concept husserlien de noème » et E. Rigal « Quelques remarques sur la lecture cognitiviste de Husserl », reproduits dans ce même numéro.

27. H. Dreyfus, *Intelligence artificielle, mythe et limite*, Paris, Flammarion, 1984.

28. C'est ce que Husserl appelle également l'intropathie : « *L'intropathie à l'égard des personnes* n'est rien d'autre que cette appréhension qui précisément *comprend le sens* », Husserl, *op.cit.*, p. 334.

29. *Op.cit.*, p. 315.

appréhender tel comportement comme une action consiste essentiellement à « attribuer » à l'agent tels vécus intentionnels que l'interprète conçoit comme ses « raisons d'agir » : « "je comprends pourquoi l'autre s'est décidé ainsi, je comprends pourquoi il a porté tel jugement" (pour quelle raison) »³⁰. Ainsi, le genre d'explication que l'on attend en réponse à la question « pourquoi ? » lorsque le comportement est décrit comme une action, consiste à établir la connexion entre les raisons d'agir et le comportement. Reprenant le syllogisme pratique d'Aristote dont on se sert très souvent comme schème d'explication des comportements intentionnels, Husserl affirme que cette connexion entre les prémisses et la conclusion du syllogisme pratique peut être conçues en termes de causalité : « tous les modes de comportement propres à l'esprit sont liés de façon "causale" par des rapports de motivation »³¹. Cependant, il faut distinguer ce type de causalité de la « causalité naturelle », laquelle « a son corrélat dans les lois de la nature ». Il s'agirait donc d'une causalité « anomique » pour reprendre le mot de Davidson.

Or, ce que Husserl veut montrer ici c'est que toute entreprise visant à expliquer les personnes et leurs actions uniquement en termes de causalité naturelle commet un *hysteron-proteron* :

Les considérations précédentes tracent la limite de toute *naturalisation* possible : l'esprit peut être saisi dans sa dépendance à l'égard de la nature et peut lui-même être naturalisé, mais seulement jusqu'à un certain point. Il est impensable d'admettre une détermination univoque de l'esprit au moyen de dépendances purement naturelles, une réduction à quelque chose comme une nature physique, à quelque chose d'analogue, dans le type de détermination tout entier au but que se propose une détermination univoque propre à la science de la nature. Les sujets ne sauraient s'épuiser dans le fait d'être nature, puisque, alors, manquerait ce qui donne sens à la nature³².

En d'autres mots, l'attitude naturaliste et son corrélat le monde de la nature seraient subordonnés à l'attitude personnaliste et à la *Lebenswelt* alors que les sciences de la nature, comme les sciences de l'esprit, ne seraient finalement que des « productions culturelles »³³.

C'est aussi le reproche que Atlan adresse à toute entreprise qui prend au sérieux la « métaphore de l'ordinateur », plus

30. *Op. cit.*, p. 317.

31. *Op. cit.*, p. 317.

32. *Op. cit.*, p. 399-400. Voir également les remarques de Husserl sur les conséquences éthiques et juridiques de la naturalisation, p. 268.

33. *Op. cit.*, p. 389.

précisément la métaphore de programme génétique en biologie, et qui commet une pétition de principe dans la mesure où elle doit présupposer « l'origine des significations sans lesquelles aucune "computation" ne peut avoir de sens et ne peut donc réaliser un comportement intentionnel » (p. 448). C'est ce que Atlan après Dennett appelle « l'emprunt sur le capital intentionnel ». Comment Atlan s'acquitte-t-il de sa dette lui qui reprend le pari physicaliste dont les chances de succès se mesurent en premier lieu à son aptitude à répondre à la question : « Est-ce qu'une intentionnalité même limitée peut émerger dans un processus auto-organisateur comme propriété d'un réseau d'automates ? » (p. 445). En fait, il prétend éviter ce genre de transaction douteuse, d'une part, en contournant le programme génétique en biologie et, d'autre part, en faisant de l'intentionnalité un phénomène secondaire et dérivé.

Pour le dire rapidement, la première partie de sa stratégie consiste à remplacer la métaphore du programme en biologie en concevant, par exemple, les séquences de ADN dans les déterminations génétiques, comme des « données » avec une mesure de complexité avec signification que lui et Koppel ont nommé la « sophistication »³⁴. Ainsi,

[...] les déterminations génétiques résultant de la structure séquentielle des ADN fonctionnent non pas comme un programme mais comme des données mémorisées, traitées et utilisées dans un processus dynamique qui, lui, joue le rôle d'un programme. Ce processus est produit par l'ensemble de nombreuses réactions biochimiques couplées du métabolisme cellulaire. Un tel processus dynamique est comparable à celui d'un réseau d'automates, d'une machine d'états dont les travaux actuels en Intelligence Artificielle montrent qu'elle est capable d'adaptation, d'apprentissage non programmé et, de façon générale, d'auto-organisation structurale et fonctionnelle (p. 457).

Atlan distingue ensuite deux sortes d'auto-organisation, au sens « faible » et au sens « fort », où ce dernier désigne un type d'auto-organisation, celui d'une machine naturelle par exemple, dont la signification ou l'intentionnalité est conçue « après coup » comme une propriété émergente du développement de cette machine. Et ce qui émerge de la complexification de ce processus ne peut être dit une propriété sémantique ou intentionnelle de cette organisation que « du point de vue de l'observateur » ou de

34. H. Atlan et M. Koppel, « Les gènes : programmes ou données ? Le rôle de la sophistication dans les mesures de complexité », dans F. Fogelman-Soulie (dir.), *Les théories de la complexité*, Paris, Seuil, 1991, p. 188-204.

l'interprète, c'est-à-dire que sous une certaine « description » (p. 464). Atlan adopte d'emblée ce que Dennett, un autre phénoménologue³⁵, a appelé « la posture intentionnelle » qui consisterait à faire de l'intentionnalité non pas une « propriété intrinsèque de cet objet » mais un phénomène dérivé, un phénomène « généré par un acte d'interprétation » (p. 470). Atlan insiste donc sur l'aspect intrumentaliste de Dennett et sur l'étrange relativité entre l'attribution d'attitudes intentionnelles à un agent et l'interprétation de son comportement décrit comme une action. Cette relativité semblerait indiquer une indétermination fondamentale quant à la question de savoir s'il y a matière objective quant au choix d'une interprétation ou d'une théorie sur une autre³⁶. Comme le remarque Atlan à propos de la question du libre arbitre, cela pose un sérieux problème lorsqu'il s'agit de savoir « comment les intentions spécifiques sont déterminées causalement », puisque bien sûr, il y a plusieurs manières possibles de mettre en corrélation le physique et le psychique. Et on peut se demander si le statut qui est conféré ici à l'intentionnalité n'exclut pas d'emblée ce type de relation causale qui exige que les termes de la relation soient des événements. Or le réductionisme est foncièrement moniste. Quoi qu'il en soit, Atlan reconnaît que la solution à ce problème dépend de la question de savoir si « la sous-détermination de la théorie par les faits ne constitue pas une limitation irréductible de cette connaissance » (p. 465). En attendant, la phénoménologie, husserlienne ou pas, mis à part quelques préjugés, demeure une hypothèse de travail viable.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

35. D. Dennett, *La conscience expliquée*, (tr. fr. par P. Engel), Paris, O. Jacob, 1993, chapitre 3. Voir également le numéro de la revue *Iekton*, II, 1, 1992, D. Fiset (dir.), *Daniel Dennett et les stratégies intentionnelles*.

36. Je me permets de renvoyer à mon article « Indétermination de la traduction et intentionnalité », *Philosophie*, 38, 1993, p. 58-90.

Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger

Dagfinn Føllesdal

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027226ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027226ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Føllesdal, D. (1993). Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger. *Philosophiques*, 20 (2), 267–284.
<https://doi.org/10.7202/027226ar>

H U S S E R L,
H E I D E G G E R E T
L' I N T E N T I O N N A L I T É

**LE RÔLE DE L'ACTION DANS LA CONSTITUTION DU MONDE
CHEZ HUSSERL ET HEIDEGGER***

par
Dagfinn Føllesdal

Cet article a pour but de préciser les positions prises par Husserl et Heidegger sur le rôle que joue l'activité humaine dans la constitution du monde. Alors que l'idée fondamentale de la phénoménologie husserlienne veut que nous constituions le monde par notre conscience, la principale contribution de Heidegger à la philosophie, il me semble, est d'avoir mis l'accent sur le fait que l'ensemble de l'activité humaine, toutes les manières par lesquelles nous sommes en relation avec le monde, les autres et nous-mêmes, contribuent à constituer le monde.

Ceci représente selon moi un progrès significatif par rapport à la pensée de Husserl. Toutefois, nous retrouvons, surtout dans les manuscrits inédits de Husserl, certains passages indiquant

Je remercie Elling Schwabe-Hansen pour l'aide qu'il m'apporta dans la recherche de passages dans les manuscrits de Husserl permettant d'éclairer sa position, ainsi que le Conseil de Recherche Norvégien pour la Science et les Humanités pour son support généreux à cette recherche. Je suis également reconnaissant envers Hubert Dreyfus, Harrison Hall et Samuel Todes pour leur commentaire sur une précédente version de cet article présenté lors du symposium de l'Association Américaine de Philosophie, division ouest, qui eut lieu à Cincinnati du 27 au 29 avril, et où ces derniers étaient invités à titre de commentateurs. J'ai également été aidé par les commentaires de Robert Nozick et de John Perry.

qu'il considérerait aussi que nos actions et l'activité pratique contribuent à notre constitution du monde. Nous examinerons ces passages ultérieurement. Je commencerai tout d'abord par exposer, de façon générale et en m'appuyant uniquement sur leurs écrits publiés, les positions de Husserl et de Heidegger sur la constitution, ainsi que leurs divergences de vues sur ce point.

1. La position de Husserl sur la constitution : l'intentionnalité

Pour Husserl, « constitution » est un autre terme pour désigner l'intentionnalité de la conscience. Comme nous le verrons, Husserl soutenait, tout comme son maître Brentano, que la conscience est caractérisée par un certain type de directionalité : il semble toujours y avoir quelqu'objet vers lequel la conscience est dirigée, et *dont* nous avons conscience. Lorsque nous pensons, il semble toujours y avoir quelque chose à quoi nous pensons, quand nous percevons, une chose que nous percevons, etc., et de même pour tout autre type d'acte ou d'activité mentale. Brentano tenta de clarifier cette notion de directionalité en mettant l'accent sur l'objet, qu'il nomme « objet intentionnel », mais il fit face à de sérieuses difficultés dans les cas où de tels objets n'existent pas, les cas d'hallucinations par exemple, ou lorsque quelqu'un pense à quelque chose comme Pégase. On pourrait tenter de surmonter ces difficultés en maintenant que les objets de notre conscience ne sont pas réels, mais qu'ils sont plutôt contenus d'une certaine façon dans notre propre conscience, peu importe ce que cela peut signifier. Cette solution entraîne cependant certaines difficultés dans le cas de plusieurs autres actes, comme par exemple dans le cas d'actes de perception normale. Il semble que de ce point de vue, lorsque nous voyons un arbre, ce n'est pas l'arbre réel nous faisant face que nous voyons, mais quelque chose d'autre que nous aurions également vu si nous avions été victimes d'une hallucination. Ainsi, la position suivant laquelle tout acte est dirigé vers un objet conduit à un dilemme.

Husserl résout ce dilemme en proposant une analyse de la conscience d'après laquelle il n'est pas nécessaire qu'il y ait un objet vers lequel l'acte soit dirigé, mais où l'accent est plutôt mis sur ce en quoi consiste la directionalité, sur la recherche des caractéristiques de la conscience faisant en sorte que celle-ci se comporte toujours comme si elle était conscience de quelque

chose. Ainsi, dans le cas de la perception, Husserl s'intéresse aux caractéristiques de la conscience faisant qu'un acte de perception soit comme s'il était perception d'un objet de tel et tel type, situé de telle et telle manière par rapport aux autres objets et à celui qui le perçoit. Husserl s'intéresse également aux caractéristiques de l'acte qui font de celui-ci un acte de perception et non pas, par exemple, un acte de remémoration ou d'imagination.

2. Le noème

Husserl nomme le noème de l'acte (du grec *νόημα* : ce qui est pensé, ce qui est saisi) toutes les caractéristiques d'un acte, aussi bien celles qui déterminent son objet, – s'il en a un –, que celles qui en déterminent l'essence.

Husserl conçoit le noème comme une entité intensionnelle, une « généralisation de la notion de signification au domaine total des actes »¹. De la même façon que la signification d'une expression linguistique détermine à quel objet celle-ci réfère, le noème détermine ce qu'est l'objet d'un acte – lorsque l'acte a un objet, car certains actes possèdent un noème auquel ne correspond aucun objet.

L'objet de l'acte est fonction du noème, c'est-à-dire que si l'acte a un objet, le noème le détermine de façon univoque. La proposition converse ne peut cependant pas être maintenue car à un seul et même objet peuvent correspondre plusieurs noèmes, et ce dépendamment des différentes manières de faire l'expérience de cet objet (celui-ci pouvant être perçu, imaginé, remémoré, etc.), et dépendamment de son orientation, de notre point de vue, etc.

Pour prendre un exemple de perception, considérons l'acte de voir un arbre. Lorsque nous voyons un arbre, nous ne voyons pas un amalgame de taches colorées, par exemple un certain agencement de brun et de vert ; nous voyons plutôt un arbre, un objet matériel ayant une face arrière, des côtés, et ainsi de suite. Certaines de ses parties, par exemple l'arrière, ne peuvent être

1. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, III, édité par W. Biemel, *Husserliana* V, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952, p. 89 ; tr. fr. par D. Tiffeneau, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre III, Paris, P.U.F., 1993, p.106.

vues en même temps que les autres ; mais nous voyons néanmoins une chose ayant une partie arrière. Ce voir est intentionnel, dirigé sur un objet, ce qui veut dire que la partie visible de la chose devant nous n'est considérée que comme la face d'une chose, celle-ci ayant d'autres côtés et d'autres caractéristiques qui sont co-visés de telle sorte que c'est la chose entière qui est considérée, et non pas un simple côté. Le noème est un système complexe de déterminations qui unifie cette multitude d'aspects en un seul objet ayant diverses caractéristiques. Il est important de noter que le noème lui-même est une entité abstraite. Ses différentes composantes correspondent aux différentes caractéristiques de l'objet : à sa couleur, à son inflammabilité, à sa variabilité, etc., mais le noème lui-même ne possède pas ces caractéristiques. Par exemple, comme le remarque Husserl, le noème ne peut brûler².

3. Deux différences majeures entre le noème de Husserl et l'objet intentionnel de Brentano

Deux caractéristiques de l'analyse husserlienne de l'intentionnalité sont d'une importance cruciale lorsque nous la comparons à celle de Brentano. Premièrement, la différence la plus évidente réside dans le fait que le noème, auquel est redevable la directionalité de l'acte, n'est pas ce *vers* quoi l'acte est dirigé. Si le noème était l'objet de l'acte, ou s'il contenait l'objet comme une de ses parties, nous serions alors à nouveau ramenés au dilemme auquel faisait face Brentano : nous n'aurions aucun moyen satisfaisant pour rendre compte d'actes auxquels ne correspond aucun objet, par exemple dans le cas où quelqu'un pense à Pégase.

Deuxièmement, en mettant l'accent sur les structures de la conscience, Husserl accorde plus d'importance que Brentano à la caractérisation de l'intentionnalité de la conscience. Dire, comme Brentano le fit, que l'intentionnalité réside dans cette propriété

2. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, édité par W. Biemel, *Husserliana III*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, p. 222 ; tr. fr. par P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livre I, Paris, Gallimard, 1950, p. 309.

qu'a la conscience de toujours avoir un objet n'est pas, comme nous l'avons vu, tout à fait exact, ni très éclairant. Ce qu'il faut plutôt dire, c'est que la conscience se comporte toujours *comme si* elle avait un objet. Cette formulation préserve la valeur de l'intuition de Brentano. Le « comme si » nous amène également à la question posée par Husserl et à laquelle il tenta de répondre par sa phénoménologie : Qu'est-ce, pour la conscience, que d'avoir un objet ?

4. La constitution

Ces analyses de l'intentionnalité chez Husserl et Brentano suffiront pour le moment. Une fois que l'analyse husserlienne en termes de noème est mise en place, il est aisé d'apercevoir ce que Husserl entend par *constitution*. Dire que les objets sont constitués par nous signifie simplement qu'ils sont visés de la façon décrite plus haut, à savoir comme ayant normalement un grand nombre d'aspects et de caractéristiques (comme c'est le cas de tous les objets matériels) dont la totalité ne peut jamais être épuisée par l'expérience que nous en faisons. Affirmer que ces objets sont constitués à travers nos actes ne signifie pas qu'ils sont causés par ces actes ou produits par ceux-ci, mais cela indique simplement que dans ces actes, les différentes composantes de la conscience sont reliées de telle sorte que notre expérience se présente comme si elle était celle d'un objet en chair et en os. Tout ce qui détermine l'existence de l'objet correspond ainsi aux composantes de la conscience réunies dans l'acte. Dans le cas des objets physiques, le caractère inépuisable de ce dont nous faisons l'expérience est un trait caractéristique de l'acte et de ce que cela signifie d'*être* pour un objet physique. Par contre, au sens large du terme « constitution », Husserl dit d'un objet – qu'il soit physique ou non – qu'il

[...] se « constitue » [...] au sein de certains enchaînements immanents à la conscience qui comportent une unité évidente, dans la mesure où ils entraînent par essence la conscience d'un X identique³.

3. *Ideen I*, *op. cit.*, p. 332 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 457.

Incidentement, l'usage que fait ici Husserl, comme à plusieurs autres endroits, de la forme réflexive « un objet se constitue lui-même », indique qu'il ne tenait pas l'objet comme étant produit par l'acte. Husserl considérait la phénoménologie comme la première version strictement scientifique de l'idéalisme transcendantal, mais il soutenait également que la phénoménologie transcendait la distinction traditionnelle entre le réalisme et l'idéalisme. Ainsi, dans une lettre de 1934 adressée à l'abbé Beaudin, il écrivait : « Aucun "réaliste" conventionnel n'a été aussi réaliste et concret que je le suis, moi, le phénoménologue "idéaliste" (mot dont je ne fais d'ailleurs plus usage) »⁴. Husserl n'a pas cherché à « réduire » la réalité à la conscience. Selon lui, dans notre expérience du monde, il y a un certain donné qui intervient, un élément étranger à l'ego : la *hylè*. Cependant, cet article ne nous permettra pas d'entrer plus avant dans cet aspect de sa philosophie.

5. La philosophie de Heidegger en tant que traduction de celle de Husserl

Suite à cette brève esquisse de la position de Husserl sur la constitution, tournons-nous maintenant vers Heidegger. Nous reviendrons, à la fin de cet article, à la position que défend Husserl dans certains de ses écrits inédits.

La philosophie de Heidegger semble à première vue fort différente de celle de Husserl. Les thèmes traités, le vocabulaire ainsi que le style d'écriture sont différents. Heidegger reconnaît toutefois avoir été fortement influencé par Husserl. Il définit *Être et Temps*⁵, texte sur lequel je me concentrerai, comme un travail phénoménologique, et il déclare explicitement y utiliser la méthode phénoménologique.

La clef de ce problème, qui ouvre également, selon moi, à la compréhension de l'articulation de la philosophie heideggerienne, réside dans le fait que celle-ci est fondamentalement isomorphe à celle de Husserl. Lorsque Husserl parle de l'ego, Heidegger parle du *Dasein*, et lorsqu'il parle du noème, Heidegger

4. Lettre citée par Iso Kern dans son livre *Husserl und Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, p. 276.

5. M. Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

parle de la structure de l'être-au-monde du *Dasein*, et ainsi de suite. Husserl remarqua également cela à plusieurs endroits en marge de son exemplaire d'*Être et Temps* ; il nota que Heidegger traduisait tout simplement sa phénoménologie dans une autre terminologie. Ainsi, par exemple, Husserl écrit en marge de son exemplaire à la page 13 : « Heidegger transpose ou transforme la clarification phénoménologique constitutive de tous les domaines d'entités et d'universels, l'ensemble de la région monde, en une anthropologie. Toute la problématique est une transposition ; à l'ego correspond le *Dasein*, etc. Conséquemment, tout plonge dans une profonde confusion et perd ainsi sa valeur philosophique ». De la même façon, Husserl remarque à la page 62 de son exemplaire : « Ce qui est dit ici est ma propre théorie, mais sans justification plus profonde ».

En affirmant que la philosophie de Heidegger est essentiellement isomorphe à celle de Husserl, je ne prétends pas qu'il y a isomorphisme en tout point. Comme nous le verrons, il y a au moins deux points importants sur lesquels leur position diffère. Mais cet isomorphisme va au-delà des seuls éléments de base que Husserl et Heidegger ont en commun avec Kant, par exemple. Les notions fondamentales de leur philosophie sont interreliées jusque dans les moindres détails, détails qui ne figurent même pas chez Kant. Nous ne pourrions nous livrer, ici, à une justification de cette affirmation par une analyse détaillée des textes. Nous nous référerons seulement aux principaux traits de cet isomorphisme dans le but de réaliser nos deux intentions fondamentales : faciliter la présentation de certaines idées de Heidegger sur la base de ce que nous venons de voir à propos de Husserl et mieux faire voir, en les circonscrivant, les différences majeures entre les deux.

6. Une esquisse de la philosophie de Heidegger

Si on interprète les idées essentielles de la philosophie de Heidegger comme une traduction de la pensée de Husserl, elle se résume alors à une tentative d'élucider ce que c'est que d'être. Être, pour une chose dans le monde, consiste à être constituée. Afin de comprendre ce que c'est que d'être constitué, nous devons nous concentrer sur ce qui constitue, à savoir l'ego ou le *Dasein*. Heidegger utilise le terme « *Dasein* » de façon à accentuer le

double rôle de l'ego : il est là [*da*], chose parmi les choses dans le monde, mais il est également source d'Être [*Sein*], ce qui constitue les choses dans le monde. Tandis que être, pour les choses, consiste à être constitué, le *Dasein* est autant constitué que constituant, et c'est dans ce dernier trait que réside sa marque distinctive. La réponse la plus appropriée à la question « Qu'est-ce que le *Dasein* ? » est : « il constitue ».

Il y a ainsi deux modes d'être : être constitué et constituer. Pour caractériser le second de ces modes, Heidegger utilise le terme « existence ». L'« essence » du *Dasein*, c'est-à-dire la réponse appropriée à la question « Qu'est-ce que le *Dasein* ? », est ainsi l'existence. Ces deux aspects du *Dasein* chez Heidegger, à savoir qu'il est dans le monde et qu'il le constitue, correspondent respectivement à l'ego empirique et à l'ego transcendantal chez Husserl. Dans une lettre à Husserl⁶, Heidegger reprocha à ce dernier de dédoubler l'ego et de développer, de cette façon, une théorie schizophrénique de l'ego. Husserl répliqua que l'ego empirique et l'ego transcendantal ne constituent pas deux ego, mais plutôt deux aspects du même ego. Comme Husserl l'a écrit, il n'y a qu'un ego : il est dans le monde et il le constitue. Il semble donc y avoir sur ce point un parallélisme beaucoup plus complet entre Husserl et Heidegger que ce dernier ne semblait le croire.

7. La position de Heidegger sur la constitution

Mais que signifie maintenant constituer ? Nous avons déjà vu ce que Husserl entendait par « constitution ». La théorie de Heidegger est plus complexe. Par « constitution », il désigne l'être-au-monde en tant que mode spécifique au *Dasein* d'être dans le monde. Il ne s'agit pas d'être dans le monde tel que l'eau est dans un verre ou une chose parmi les choses, mais plutôt de se rapporter au monde de toutes les manières possibles qui sont propres au *Dasein*. *Être et Temps* vise en bonne partie à dégager ces manières par lesquelles le *Dasein* peut se rapporter au monde.

L'une de celles-ci, celle considérée par Husserl, consiste à le faire d'une façon théorique. C'est le cas dans les sciences, lorsque

6. Il s'agit de la lettre du 22 octobre 1927, tr. fr. par J.F. Courtine dans *Heidegger*, Paris, Cahier de l'Herne, Livre de poche, 1983, p. 66-69.

nous étudions les différents objets et leurs propriétés, les percevons et élaborons des théories à leur propos. Heidegger écrit qu'en entretenant un tel commerce avec les objets, nous faisons l'expérience de ceux-ci comme étant « là-devant » [*Vorhandenheit*]. Depuis Aristote, cette façon de se rapporter au monde s'est avérée la préférée des philosophes pour concevoir notre relation au monde ; en fait, elle a été si favorisée que la plupart des philosophes n'ont pas songé à en considérer d'autres, et s'ils l'ont fait, ils les ont toujours tenues pour secondaires et fondées sur l'attitude théorique. On a souvent prétendu que l'activité pratique présuppose une compréhension théorique du monde, que l'action présuppose que l'on ait une idée de ce qui arrivera si on fait ceci ou cela. Heidegger rejette cela. Il considère que les différentes manières pratiques d'être en rapport avec le monde sont plus fondamentales que les modes théoriques. Comme il l'écrit, nous faisons originellement l'expérience des choses dans le monde en tant qu'« à-portée-de-la-main » [*Zuhandenheit*], en tant qu'outils ou outillage dont nous faisons usage. Ils sont ce qu'ils sont en fonction de leur position au sein du contexte global de l'activité humaine et de son schème de moyens et de fins. Être un marteau, par exemple, consiste à être un outil servant à enfoncer des clous, à écraser des choses, etc. Ce n'est que lorsque nous pratiquons la réflexion théorique que le marteau peut être conçu comme un objet d'une certaine longueur, d'une certaine forme, de telle couleur, de tel poids, etc. L'attitude théorique est « parasitaire » de l'activité pratique : c'est à travers notre commerce pratique avec le monde que les objets sont isolés de ce qui les entoure pour s'individualiser en objets qu'il nous est ensuite possible de sonder théoriquement.

Je n'entrerai pas dans le détail de l'analyse heideggerienne des multiples manières par lesquelles nous pouvons nous rapporter au monde. Elle anticipe, sous plusieurs aspects, quelques-unes des dernières analyses de Wittgenstein sur les « formes de vie ». En fait, la majeure partie de ce que Wittgenstein a écrit sur la signification des mots, en tant que produit de leur usage, est parallèle aux observations de Heidegger concernant la « signification » des objets, à savoir ce que c'est que d'être pour divers objets. Voilà à quoi il faut s'attendre si, comme le prétendait Husserl, les questions de constitution et de signification sont intimement

liées — le noème étant, comme nous l'avons noté, « une généralisation de la notion de signification à l'ensemble du domaine des actes ».

8. Anticipations des idées heideggeriennes par Husserl

Comme je l'ai mentionné en introduction, je considère l'idée de Heidegger voulant que toute l'activité humaine joue un rôle dans notre constitution du monde, ainsi que son analyse de ce phénomène, comme ses principales contributions à la philosophie. C'est aussi principalement sur ce point que la pensée de Heidegger dépasse celle de Husserl⁷. Interpréter, comme je l'ai fait, Heidegger à partir de Husserl permet d'indiquer plus aisément en quoi consiste la contribution de Heidegger. Comme nous l'avons vu, dans ses écrits publiés, Husserl concentre presque toute son attention sur le mode théorique par lequel nous nous référons au monde. La plupart de ses exemples portent sur la perception. Selon Husserl, cette approche est nécessaire car la perception est un type d'acte relativement simple et primaire qui figure comme composante d'actes plus complexes, comme par exemple la volition et l'évaluation. Cependant, après son arrivée à Freiburg en 1916, plus précisément vers la fin des années dix et au début des années vingt, il est clair que Husserl devint alors de plus en plus conscient du rôle important joué par l'activité pratique dans notre rapport au monde. Ainsi, dans les notes destinées à une nouvelle édition des *Idées directrices*, il remarque que l'attitude pratique devrait également intervenir à divers endroits où, dans la première édition, il n'est question que de l'attitude théorique. Dans les trois leçons sur Fichte⁸ professées en novembre 1917, et qu'il

7. Un autre point majeur sur lequel il s'écarte de Husserl réside dans son rejet de la « réduction transcendantale », à savoir la réflexion particulière par laquelle, selon Husserl, nous étudions la structure de notre propre conscience, le noème ou la constitution. Heidegger prétendait qu'une telle réduction est impossible et que nous ne pouvons étudier cette structure que « de l'intérieur », c'est-à-dire en devenant conscient que nous sommes constamment au milieu de celle-ci. Cette conscience se manifeste normalement lors du bris d'un outil familier, lors d'un face à face avec la mort, etc. Cependant, nous n'examinerons pas ici les positions de Heidegger sur la réduction transcendantale, ni la méthode alternative qu'il emploie pour son analyse phénoménologique.

8. E. Husserl, « Fichtes Menschheitsideal », dans *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921),

répéta deux fois en 1918, il souligne que pour ce philosophe, être un sujet consiste à être celui qui agit et de la sorte, [...] être objet pour un sujet consiste à être un produit de l'action. Si nous remontons jusqu'à une certaine origine, rien ne précède l'action. Lorsque nous considérons ce qu'il est permis de nommer *l'histoire du sujet*, l'origine n'est pas une question de fait [*Tatsache*], mais une action [*Tathandlung*], et c'est ainsi seulement que nous pouvons penser une histoire. Être un sujet consiste *eo ipso* à avoir une histoire, un développement. Être un sujet consiste non seulement à agir, mais aussi nécessairement à poursuivre d'action en action : du produit d'une action, par une nouvelle action, à un nouveau produit⁹.

Il s'agit là, pour Husserl, d'« une suite infinie de buts, d'objectifs et de tâches » auxquels se rapportent nos actions ainsi que leurs produits. Cette idée, présentée par Husserl en 1917 dans cette terminologie, ressemble fort à l'idée d'un réseau de renvois [*Verweisungen*] ou de relations d'« en-vue-de » au sein duquel s'insèrent nos activités et nos outils, idée présentée dix ans plus tard par Heidegger dans *Être et Temps* (particulièrement dans les sections 17 et 18). Incidemment, il y a un autre parallèle terminologique frappant entre Heidegger et Husserl, et ce dans le terme clef « *Sorge* » (souci) qui pour Heidegger, est commun à toutes les manières par lesquelles le *Dasein* se rapporte au monde. Ce même terme figure dans un manuscrit de Husserl daté de 1925 et dans lequel l'activité humaine se divise en deux types principaux : *Spiel* (jeu) qui est sans but, et la « praxis sérieuse au sein du *Sorge* (souci) sérieux et originel »¹⁰.

Nous devrions aussi noter que Fichte, sur qui portaient les leçons de Husserl de 1917, semble avoir été le premier à mettre la notion d'action en rapport avec celle de constitution ; il a peut-être ainsi été, sur ce point, une source d'inspiration commune à Husserl et à Heidegger.

T. Nenon et H.S. Sepp (dir.), *Husserliana* XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 267-293.

9. *Ibid.*, p. 275, (F I 22, 9a-20).

10. Manuscrit (B I 21, IV, 52)

9. Comment les actions constituent le monde pour Husserl

Le manuscrit « Science et Vie » (1917-1918), qui date à peu près de la même époque que les leçons sur Fichte, contient l'expression la plus explicite de la pensée de Husserl sur la manière par laquelle le monde se constitue à travers notre activité pratique. Il s'agit d'un manuscrit très important, premièrement parce qu'il est le plus instructif jamais écrit par Husserl sur cette question, et deuxièmement parce qu'il remonte à 1917-18, c'est-à-dire bien avant que Heidegger n'entreprenne d'écrire *Être et Temps* (publié en 1927, soit dix ans après les leçons de Husserl sur Fichte). Dans une section de ce manuscrit portant sur l'« Analogie », Husserl commence par expliquer brièvement comment notre conception théorique d'un objet se fonde, par analogie, sur des expériences antérieures. Ces analogies, ou similarités, servent de guides [*Leitfaden*] à nos anticipations : « une prescription analogique » [*analogische Vorzeichnung*] a lieu. Suite à son explication de la constitution dans le domaine théorique, Husserl poursuit en introduisant la notion d'aperception pratique.

Ceci conduit ensuite au domaine pratique et à l'aperception pratique : on se rapporte à ce qui est aperçu par analogie de la même façon que l'on se rapporte à ce qui lui est analogue. On le « manipule » [*behandelt*] d'une façon similaire, on essaie d'établir des fins similaires lui correspondant ou de l'utiliser d'une façon similaire comme un moyen, on l'oriente d'une façon analogue, etc. L'extrapolation analogique se confirme à travers l'activité pratique, conduisant ainsi à des aperceptions théoriques et pratiques plus fermes que les précédentes¹¹.

Nous pouvons conclure de ce passage que pour Husserl, la constitution se déploie d'une façon parallèle dans les champs pratique et théorique, et ce sur la base de similarités et d'analogies. Ces analogies donnent lieu à des extrapolations qui constituent le noème et, de ce fait, constituent aussi l'objet. La différence entre le domaine pratique et le domaine théorique tient au fait que dans ce dernier, les extrapolations concernent les propriétés factuelles de l'objet, alors que dans le domaine pratique, les extrapolations concernent plutôt l'utilité de l'objet au sein de notre réseau de moyens et de fins. Cette explication de la manière dont

11. Manuscrit (B I-21.16)

l'action constitue le monde, soit par une extrapolation fondée sur des analogies établies dans nos rapports pratiques avec les choses, me semble être la plus éclairante donnée sur ce point par Husserl ou Heidegger.

Rien n'indique cependant que Husserl aurait conçu l'aperception pratique comme étant fondée sur une *perception* de similarités factuelles entre les choses, et dont on inférerait ou anticiperait qu'elles pourraient également être traitées de manière semblable pour des fins pratiques. Il ne prétend pas non plus que nous *percevons* d'abord la praxis pour ensuite anticiper, par un procédé *cognitif*, des praxis similaires. Husserl n'importe pas l'ordre du voir et du savoir dans un domaine où l'agir et le savoir-faire sont fondamentaux. Pour Husserl, l'aperception pratique réside dans notre capacité d'extrapoler des caractéristiques pratiques de la même façon qu'il nous est possible d'extrapoler des caractéristiques théoriques : lorsque deux choses se sont révélées similaires dans certaines applications pratiques, nous en venons à les considérer comme étant également similaires dans plusieurs autres applications pratiques. Selon Husserl, la perception et la vision n'ont aucune primauté sur l'action. Rappelons-nous du passage cité plus haut où il écrit : « l'origine n'est pas une question de fait, mais une action ».

10. Parallèles entre l'activité théorique et l'activité pratique

1. Elles sont toutes deux régies par des intérêts

Ce parallélisme entre la constitution théorique et la constitution pratique est compatible avec l'observation que fait Husserl dans plusieurs autres manuscrits et suivant laquelle l'activité théorique n'est qu'un type d'activité humaine parmi plusieurs autres. Comme toutes les autres activités, elle vise, par exemple, à servir nos fins et nos desseins. Toute activité, y compris l'activité théorique, est sous la gouverne de nos intérêts ; nous avons un intérêt particulier, purement théorique ou purement doxique¹², pour la connaissance et pour la formation de concepts et de jugements portant sur ceux-ci¹³. « L'intérêt théorique inhibe tout

12. Manuscrit (B I 21.IV.14, de 1925).

13. Manuscrit (A VI 26.103, de 1927).

autre intérêt d'ordre personnel [...] le "spectateur désintéressé" met ainsi hors jeu tout autre intérêt au sens courant »¹⁴. Husserl écrit également que « l'attitude de la pure observation, l'attitude "théorique", est [...] une attitude pratique particulière [...] »¹⁵. Husserl souligne que

[...] l'intérêt principal de la connaissance peut être subordonné à un intérêt pratique, mais il peut aussi s'agir d'un intérêt théorique pur, un intérêt pour la chose même, « telle qu'elle est réellement »¹⁶.

2. Anticipations et remplissement

Revenons une fois de plus sur le parallélisme entre les anticipations théoriques et pratiques. Dans son manuscrit « Introduction à la philosophie »¹⁷, Husserl mentionne l'« anticipation pratique », et dans plusieurs autres manuscrits, il discute de l'horizon pratique des possibilités liées à nos actions¹⁸. Même chose dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* où l'activité théorique est considérée comme un type de praxis. Il y souligne également que le « monde de la vie » constitue l'horizon au sein duquel prend place toute activité humaine, qu'elle soit ou non théorique¹⁹.

Dans un autre manuscrit datant de 1922-23, *Vormeditationen über die Idee der Philosophie*, Husserl précise que l'on peut parler d'un remplissement de l'intention non seulement dans le domaine théorique, mais également dans le domaine pratique. Lorsqu'il s'agit du domaine théorique, notre intention se remplit, au moyen de la perception par exemple, remplissement que nous nommons dans ce cas « évidence ». Dans d'autres domaines, comme ceux des actions et des sentiments, le remplissement est différent, et il dépend dans chaque cas du type d'intention impliqué et de ce qui pourra satisfaire celle-ci. Suivant en cela Fichte, Husserl emploie « félicité » [*Seligkeit*] comme terme commun à

14. Manuscrit (B I 21.IV.14 encore, de 1925).

15. Manuscrit (F I 44 [1. Teil] de 1926-27).

16. Manuscrit (A VI 26, 18a, de 1928)

17. Manuscrit (F I 29.186.b1.94Rs.).

18. Voir par exemple (A V 10 [1. Teil], 2, de 1931).

19. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, édité par W. Biemel, *Husserliana* VI, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, p. 145 ; tr. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 161.

tout type de remplissement de l'intention d'un acte²⁰. On retrouve ici, comme à d'autres endroits chez Husserl, la tendance à fusionner deux notions d'intention que Brentano séparait clairement : l'intention au sens de la directionnalité d'un acte vers un objet, et l'intention au sens pratique d'un but ou objectif d'une action. Cette fusion est particulièrement apparente dans un manuscrit de 1928 où Husserl écrit :

De la même façon que se retrouve un objectif « pratique » dans le cas d'une décision volontaire et d'une action par laquelle quelque chose est fait [...] il y a ainsi généralement un but dans tous les cas d'intentionnalité dirigée, donc également dans le cas d'une représentation et d'une pensée²¹.

Cette fusion de deux notions, très différentes selon Brentano, peut aisément être considérée comme une *confusion*. Cependant, Husserl prend bien soin de souligner qu'il y a d'importantes similarités entre ces deux notions :

[...] tant que l'action n'a pas mené au but vers lequel elle est dirigée, nous sommes toujours conscients de ce but en tant que ce vers quoi tend l'action ; mais le but est transcendant – une réalité transcendante qui n'a pas encore été réalisée²².

11. Conclusions

Je terminerai cet article par une remarque historique et une remarque systématique.

1. Husserl et Heidegger

La remarque historique concerne la relation entre Husserl et Heidegger. Il me semble y avoir toutes les raisons de soutenir, comme le fit Husserl, que le cadre principal de la philosophie développée par Heidegger dans *Être et Temps* constitue une traduction de sa propre philosophie. En considérant ainsi ce texte comme une traduction, il devient plus facile de déterminer sur quels points ces deux philosophes s'entendaient, et sur quels autres ils divergeaient. Le point de divergence principal me semble résider dans l'argument de Heidegger suivant lequel le monde est constitué par toutes sortes d'activités humaines, alors que

20. Manuscrit (B I 37,31a).

21. Manuscrit (F I 44 [2.Teil], 123-b).

22. *Ibid.*

Husserl soutenait, dans ses écrits publiés, que le monde se constituait principalement à travers notre activité théorique. Il devrait cependant ressortir clairement des passages cités des manuscrits inédits de Husserl, que ce dernier avait des idées similaires à celles de Heidegger, et ce bien avant la publication de *Être et Temps*. Ces idées prirent racine chez Husserl, peu après son arrivée à Freiburg où il rencontra Heidegger en 1916. Il est possible que Husserl ait attiré Heidegger dans cette direction « pratique ». Quoi qu'il en soit, ces idées commencèrent à se retrouver dans les manuscrits de Husserl bien avant que Heidegger n'entreprenne l'écriture de *Être et Temps*. Cependant, il est également possible que Husserl ait été attiré dans cette direction suite à des discussions avec le jeune Heidegger. Ni l'un ni l'autre ne parle d'une telle influence sur ce point, et il ne semble y avoir aucune autre information disponible concernant la direction dans laquelle s'accomplit cette influence. Vraisemblablement, elle alla dans les deux sens.

Ce qui est important de retenir, c'est que l'idée de la constitution du monde par l'activité pratique fut pour Heidegger un thème principal autour duquel s'organisa toute sa pensée, alors que pour Husserl, cette idée ne semble s'être imposée qu'après coup et d'une manière plutôt fragmentaire sans qu'elle fût insérée dans le corps même de ses écrits.

2. Le corps est-il nécessaire à l'explication de la constitution ?

Ma seconde remarque est systématique et en rapport étroit avec ma remarque historique : tout au long de ses écrits, y compris ses manuscrits, Husserl insiste sur l'idée que c'est par notre conscience que nous constituons le monde. Husserl tenait toutes nos actions et activités pour des « activités de la conscience » [*Bewußtseinstätigkeiten*]. Je cite ici un de ses manuscrits de 1922-23 (*Vormeditationen über die Idee der Philosophie*) :

Nous ne considérons plus maintenant l'homme comme la simple unité inductive et externe d'un corps et d'un esprit, en tant qu'objet réel, en soi dichotomique, s'inscrivant dans un contexte causal spatio-temporel ; nous le considérons maintenant de la façon par laquelle nous *nous* considérons lorsque nous disons *Je*, ou lorsque dans une relation Je-Tu, nous tenons l'autre pour un Tu et que nous lui demandons quelque chose, etc. Nous considérons donc l'homme comme un Je-sujet qui, *en tant que tel* « se rapporte à son monde ambiant » en tant que Je – c'est-à-dire qu'il perçoit, fait des expériences, se remémore, pense, sent, veut et agit en tant que Je qui, dans

toutes ces « activités de la conscience », a conscience d'un monde ambiant et est conscient d'être affecté par celui-ci. Face à ce monde duquel il est conscient et qui l'affecte, il prend consciemment position d'une manière théorique aussi bien que pratique²³.

Nous suffit-il de ne considérer que la conscience lorsque nous cherchons à clarifier comment nos actions contribuent à constituer le monde ? Nos actions n'impliquent-elles pas aussi notre corps, et ce de telle sorte qu'il devienne nécessaire d'en tenir compte dans toute discussion concernant la constitution ? En différents endroits, aussi bien de ses écrits publiés qu'inédits, Husserl explicite le rôle joué par le corps dans la constitution. Il est le « centre de toutes les orientations dans le monde » [*Zentrum aller Orientierungen*]²⁴, le « centre de mon activité corporelle »²⁵ et « l'objet direct de toute expérience pratique et de toute praxis qui agit et produit [*handelnden-Wirkenden Praxis*] » (*ibid.*). Husserl souligne également à maintes reprises le rôle que jouent les kinesthéses au sein de la perception. Ainsi, par exemple, dans le manuscrit « Introduction à la Philosophie » datant de 1922-23, il écrit :

[...] le fait d'avoir un corps [*Leiblichkeit*] joue un rôle essentiel dans toute perception, et ce en partie à cause des kinesthéses qui sont constamment *produites*, et en partie aussi à cause de ce que je nomme la perfection de mes sens, mon sens de la vue, du toucher, etc.²⁶.

On retrouve également plusieurs passages semblables dans sa *Krisis*.

Mais qu'en est-il des mouvements routiniers de mon corps dont je ne suis pas normalement conscient, comme par exemple le mouvement de mes jambes lorsque je marche, etc. ? Ces mouvements ne contribuent-ils pas aussi à la manière par laquelle je constitue le monde ? Ont-ils un corrélat au sein de la conscience ? De tels mouvements routiniers ne devraient probablement pas être considérés comme des actions, mais si tel était le cas, cela ne montrerait-il pas simplement que de tels mouvements, et non pas seulement les actions, jouent un rôle dans notre constitution du monde ?

23. Manuscrit (B.I 37.15).

24. Manuscrit (B I 37, 126).

25. Manuscrit (D 13 VII, 1).

26. Manuscrit (F I 29, 221).

Husserl insiste sur le fait que toute constitution n'est que par la conscience. En questionnant constamment la genèse de la constitution, c'est-à-dire comment nous pouvons avoir les noèmes que nous avons, il peut avoir souligné l'importance du corps dans le *processus* nous menant à constituer le monde tel que nous le faisons, mais il a toujours maintenu que le *produit* de la constitution, le monde tel que je le conçois à quelque moment donné, doit être le corrélat de la structure de ma *conscience* à ce même moment. On doit donc tenir compte, comme Husserl le fait, du corps afin d'expliquer la genèse de la structure de la conscience. Toutefois, ceci n'infirme aucunement, selon lui, que le monde soit constitué par cette conscience.

Heidegger, ainsi que Merleau-Ponty, semble soutenir qu'il faille tenir compte du corps afin non seulement d'expliquer la genèse de la constitution, mais également pour rendre compte de ce qu'est la constitution comme telle. Pour eux, le monde n'est pas seulement constitué par la conscience, mais par un ego à la fois corporel et conscient, ou, dans la terminologie heideggerienne, par le *Dasein*. Pour Husserl aussi, l'ego est à la fois corporel et conscient ; mais selon lui, seule la conscience est nécessaire pour expliquer ce en quoi consiste la constitution.

Université d'Oslo et Université de Stanford

(TRADUCTION FRANÇAISE PAR P. SAUDRAIS ET J.-F. CAMPEAU)

Agir, intentionnalité et être-au-monde

Hubert Dreyfus

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027227ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027227ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dreyfus, H. (1993). Agir, intentionnalité et être-au-monde. *Philosophiques*, 20 (2), 285–302. <https://doi.org/10.7202/027227ar>

AGIR, INTENTIONNALITÉ ET ÊTRE-AU-MONDE

par

Hubert Dreyfus

La philosophie traditionnelle a maintenu, depuis Platon, que la recherche contemplative et désintéressée constitue notre seule source de connaissance. Depuis Descartes, cette recherche contemplative prétend non seulement définir la nature du sujet et de l'objet de connaissance, mais l'ensemble de l'activité humaine. Selon la tradition, nous pouvons bien sûr porter attention à notre engagement, comme Heidegger le fait dans *Être et Temps*, et arriver à partir de cela à nous considérer comme être-à. Si par contre nous sortons de l'activité engagée pour prendre l'attitude réflexive de l'observateur désintéressé, nous ne pouvons nous concevoir que comme des sujets contemplant des objets. La panoplie de distinctions philosophiques, entre l'expérience subjective interne et l'objet externe de cette expérience, entre l'action de percevoir et le perçu, et entre l'apparence et la réalité, est redevable de cette attitude et « elle n'est plus alors qu'un point de départ "évident" pour les problèmes de théorie de la connaissance ou de la "métaphysique de la connaissance" »¹. Pour Heidegger, ce n'est qu'en exposant le caractère dérivé de l'attitude réflexive et désintéressée que nous pouvons voir les limites de la conscience subjective et de sa connaissance des objets.

Pour dépasser cette tradition épistémologique, nous devons partir des phénomènes manifestant la préoccupation quotidienne pour ensuite apercevoir comment la conscience et ses contenus intentionnels peuvent y jouer un rôle. Heidegger soutient que l'expérience [*Erfahrung*] humaine ouvre le monde et y découvre des entités – ceci n'entraînant pas la conclusion traditionnelle voulant que les êtres humains se rapportent aux objets par leurs *vécus* [*Erlebnisse*], c'est-à-dire par des états mentaux. Cette

1. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1990, p. 93 [*Sein und Zeit*, p. 59].

perspective défie le sens commun et une longue tradition philosophique.

Être-parmi, en tant qu'existential, est bien sûr un problème en lui-même. Ce problème est précisément dû à l'apparente évidence posant comme prémisses la relation sujet-objet. Il est remarquable que ce problème ne puisse être évité. Il est aussi vieux que la philosophie et apparaît déjà chez Parménide. L'explicitation, développée originellement et de prime abord dans la compréhension pré-philosophique du *Dasein*, de l'âme comme pensée et représentation, comme conscience, établit une relation aux objets, ou pour le dire autrement, les étants apparaissent opposées à la pensée, à l'intuition, et à la représentation [...]².

L'opposition de Heidegger à cette position traditionnelle peut être rapprochée de celles de Michael Polanyi³ et de Thomas Kuhn⁴. Ces trois penseurs prétendent que la connaissance théorique et désintéressée, correctement décrite dans les termes d'une relation sujet / objet et présentée depuis 2500 ans comme le meilleur exemple de connaissance, présuppose un « savoir-faire » pratique et impliqué dont on ne peut rendre compte par ces mêmes termes. D'après ces penseurs, la connaissance théorique repose sur des habiletés pratiques. (Ceci n'implique évidemment pas que l'objet découvert par la réflexion théorique repose sur ces habiletés, même si Kuhn, contrairement à Heidegger, semble tirer cette conclusion)⁵.

La critique heideggerienne de l'intentionnalité

La différence fondamentale entre Heidegger et la tradition de la recherche désintéressée, tradition qui atteint son point culminant avec Husserl, est évidente si on se fie aux exemples choisis par chacun. Husserl parle, à la suite de Kant, de la « synthèse » mentale requise pour recevoir la succession des expériences visuelles d'un dé lorsqu'on se déplace autour de celui-ci⁶. C'est sur la base de cette synthèse qu'il est possible de percevoir ce dé comme un objet perdurant, et de lui donner aussi la signification de « quelque chose à lancer ». Ceci démontre, selon Husserl, que

2. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd 26, Francfort, V. Klostermann, 1978, p. 162.

3. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, ch. 4.

4. Thomas Kuhn, *La Structure des Révolutions Scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

5. Pour une discussion complète de ce problème, voir Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1991, ch. 15.

6. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, p. 34.

de « quelque chose à lancer ». Ceci démontre, selon Husserl, que la perception et l'action impliquent nécessairement l'activité mentale.

Heidegger prend comme exemple l'agir engagé dans le monde et nécessitant l'usage d'outils comme des marteaux et des poignées de portes. Il tente de démontrer que ce qui est ainsi révélé se trouve à l'opposé de ce que Descartes et Husserl prétendaient. Plutôt que de percevoir tout d'abord des aspects, pour ensuite les synthétiser en objets et finalement assigner une fonction à ceux-ci en se basant sur leurs propriétés physiques, nous manipulons habituellement des outils ayant déjà une signification dans un monde structuré en termes de finalité. Pour bien voir cela, nous devons d'abord dépasser l'interprétation traditionnelle suivant laquelle la théorie précède la pratique. Alors seulement pourrons-nous décrire notre rapport pratique et engagé avec les choses ainsi que ce qu'il révèle. Une nouvelle approche phénoménologique est donc requise.

L'étant phénoménologiquement préthématique, en l'occurrence ce dont il est fait usage [...] devient accessible si on se transfère dans une préoccupation de cet ordre. En toute rigueur, parler ainsi de transfert risque d'égarer ; car ce genre d'être où le commerce est notre préoccupation, nous n'avons pas à commencer par nous y transférer. Toujours le *Dasein* quotidien est déjà de cette manière, par exemple : pour ouvrir la porte, je fais usage de la poignée. Pour gagner l'accès phénoménologique à l'étant qui se rencontre ainsi, il s'agit plutôt d'arriver à contenir l'affluence et la confluence des tendances à expliciter qui dissimulent entièrement le phénomène d'une telle « préoccupation » et n'ont pas de meilleur moyen de le faire qu'en dissimulant justement l'étant *tel* qu'il se rencontre de lui-même *dans* cette préoccupation et pour elle⁷.

Une version extrême de l'attitude à laquelle Heidegger s'oppose apparaît dans le roman *La Nausée* de Sartre, dont le personnage principal, Roquentin, succombe jusqu'à la psychose au traditionnel « désintéressement ». Roquentin perçoit une poignée de porte – Sartre utilise aussi cet exemple – comme un objet de métal, froid, touchant la paume de sa main. Sartre pense (comme Descartes et Husserl) que son héros retourne, par son extrême désintéressement, à la pure perception de l'être fondamental des choses.

7. *ÊT*, op. cit., p. 103 ; *SuZ*, p. 67.

qu'il ferait de la signification philosophique du cas étudié par Sartre serait complètement différente. Contrairement à Descartes, Husserl et Sartre, Heidegger considère l'objet de la simple observation non pas comme ce qui est réellement, mais comme un résidu appauvri de l'outillage directement manipulé. Les simples objets d'une pure perception désintéressée ne sont pas des choses simplement données que nous pourrions subséquemment utiliser, mais plutôt les débris de notre monde pratique et quotidien que nous laisse l'inhibition de l'action.

C'est comme si Heidegger inversait ainsi la tradition et considérerait la contemplation désintéressée comme une modification privative de l'engagement quotidien. Il semble dire que le sujet désintéressé, connaissant et conférant la signification, qui est au centre de la phénoménologie husserlienne, doit être remplacé par un sujet corporel, *agissant* et conférant la signification. Mais si l'on inverse sans plus la tradition, on risque d'être mécompris et ainsi de faire l'objet d'une (ré)appropriation. En effet, Dagfinn Føllesdal a sous-estimé l'originalité de Heidegger précisément sur ce point. Dans son article sur le rôle de l'action chez Husserl et Heidegger, il attribue à ce dernier l'interprétation suivant laquelle Husserl aurait surestimé la contemplation détachée, et il défend ce qu'il estime être la contribution principale de Heidegger, à savoir que l'activité pratique corporelle est le mode fondamental par lequel le sujet prête sens aux objets.

On a souvent prétendu que l'activité pratique présuppose une compréhension théorique du monde [...]. Heidegger rejette cela. Il considère que les différentes manières pratiques d'être en rapport avec le monde sont plus fondamentales que les modes théoriques. [...] je considère l'idée de Heidegger voulant que toute l'activité humaine joue un rôle dans notre constitution du monde, ainsi que son analyse de ce phénomène, comme ses principales contributions à la philosophie⁸.

8. Dagfinn Føllesdal, « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger » dans ce numéro, p. 275-276, une première version de ce texte est parue dans E. Saarinen et al., (dir.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 371. Une réduction similaire des travaux de Heidegger à une version pratique de la pensée de Husserl est réalisée par Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. Okrent dit carrément : « Aussitôt que l'on réalise que pour Heidegger, l'intentionnalité est toujours pratique plutôt que cognitive et que la forme primaire de l'intention consiste à faire quelque chose par rapport à un but plutôt qu'à être conscient de quelque chose, les analogies structurelles entre les stratégies argumentatives de Husserl et de Heidegger deviennent évidentes » (p. 10).

Føllesdal rapporte que :

[...] après son arrivée à Freiburg en 1916, plus précisément vers la fin des années dix et au début des années vingt, il est clair que Husserl devint alors de plus en plus conscient du rôle important joué par l'activité pratique dans notre rapport au monde

[...]

Il s'agit là, pour Husserl, d'« une suite infinie de buts, d'objectifs, et de tâches » auxquelles se rapportent nos actions ainsi que leurs produits⁹.

Føllesdal se propose de déterminer à qui est redevable ce nouvel intérêt pour la phénoménologie de l'activité pratique :

[...] que ce dernier avait des idées similaires à celles de Heidegger, et ce bien avant la publication de *Être et Temps*. Ces idées prirent racine chez Husserl, peu après son arrivée à Freiburg où il rencontra Heidegger en 1916. Il est possible que Husserl ait attiré Heidegger [...]. Cependant, il est également possible que Husserl ait été attiré dans cette direction suite à des discussions avec le jeune Heidegger¹⁰.

Une fois qu'on aperçoit l'écart profond qui sépare Heidegger de Husserl et de la tradition, on réalise que la question soulevée par Føllesdal, bien qu'intéressante, est hors de propos. C'est l'intentionnalité qui est le véritable enjeu. Tel qu'utilisé par Franz Brentano et ensuite par Husserl, le terme « intentionnalité » définit le fait que des états mentaux, tels que percevoir, croire, désirer, craindre, et avoir une intention (pris au sens courant), se réfèrent toujours à quelque chose. Ils sont toujours dirigés vers un certain objet sous une certaine description, peu importe que cet objet existe ou non à l'extérieur de ces états mentaux. Le contenu intentionnel ou représentationnel de ces états est la caractéristique mentale rendant possible cette directionnalité. En orientant la discussion sur l'importance relative de l'activité engagée et de la contemplation désintéressée, Føllesdal néglige l'argument le plus radical de Heidegger, argument selon lequel l'explication traditionnelle de ces deux modes d'être en rapport au monde présupposent, sans en rendre compte, une intentionnalité plus fondamentale.

[Être-à] est tout autre chose qu'une prise de position dans un vis-à-vis où il ne s'agit que de contemplation ou d'action, c'est-à-dire qu'une réunion là-devant d'un sujet et d'un objet¹¹.

9. *Ibid.*, p. 276-77.

10. *Ibid.*, p. 282.

11. *ÊT*, p. 224 ; *SuZ* p. 176.

Heidegger ne considère pas que l'activité pratique est première ; il veut plutôt montrer (avec tout le respect dû à Husserl) que ni l'activité pratique, ni la connaissance contemplative ne peuvent être comprises comme une relation entre un esprit autonome et un monde indépendant. Il est cependant naturel que Føllesdal n'ait pas reconnu la véritable originalité de Heidegger puisque ce dernier soutient que l'attitude engagée, avec ce qu'elle révèle, est en quelque sorte plus originaire que l'attitude désintéressée et ce que celle-ci révèle – c'est-à-dire, comme l'indique le titre de la section 13, « Exemplification de l'être-à [...] à partir d'un mode dérivé : la connaissance du monde », connaître le monde est un mode fondé d'être-à. Le connaître étant exemplaire de la relation sujet / objet, de considérer que la connaissance est fondamentale nous limite dès le départ à l'image intentionnaliste d'un être humain en tant que sujet de croyances (justifiées ou non) à propos d'objets et d'états de choses. La stratégie de Heidegger consiste, premièrement, à inverser les priorités habituelles. Mais cette *inversion* de la priorité du connaître sur l'agir [*doing*] ne fait que préparer le terrain à la question *phénoménologique* : quel est le mode d'être de l'intentionnalité ?

Il appartient à l'essence de la personne qu'elle n'existe que dans l'accomplissement d'actes intentionnels [...]. Mais quel est le sens ontologique d'« accomplir »¹² ?

La conception traditionnelle de l'agir est, du moins depuis Descartes, représentationnelle. Des philosophes contemporains comme John Searle et Donald Davidson s'entendent, contrairement à leur habitude, sur la nécessité de décrire les actions en termes de désirs et de croyances, c'est-à-dire d'états mentaux, lesquels causent des mouvements corporels. L'entreprise de Heidegger visant à en finir avec la tradition repose principalement sur sa tentative de dépasser la distinction sujet / objet dans tous les domaines, y compris dans celui de l'action. Dans un cours, il écrit :

Mon intention essentielle est premièrement de poser le problème (de la relation sujet / objet) pour ensuite m'y pencher de telle sorte que l'essentiel de la tradition occidentale puisse être concentrée en un problème simple et fondamental¹³.

Le problème principal ne concerne donc pas la priorité d'un type d'intentionnalité – théorique ou pratique – sur un autre,

12. *ÊT*, op. cit., p. 80 ; *SuZ*, p. 48.

13. *Metaphysische Anfangsgründe*, op. cit., p. 165.

mais plutôt sur la possibilité de dépasser la manière traditionnelle de rendre compte de l'intentionnalité comme telle.

Déjà dans son cours de 1925 – deux ans avant *Être et Temps* – Heidegger questionne ces présupposés afin de les dépasser et d'arriver à miner la priorité de la relation sujet / objet sous toutes ses formes :

L'intentionnalité n'est pas une explication ultime du psychique, mais une approche initiale permettant d'éliminer l'application non critique de réalités définies traditionnellement telle que le psychique, la conscience, la continuité de l'expérience vécue et la raison¹⁴.

Tout tourne ainsi autour de la critique heideggerienne de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Comme l'écrit Heidegger :

Ici encore, nous avons un terme et un concept allant tellement de soi que l'on ne s'y attarde plus et que l'on tient, même à un stade préparatoire, pour la solution du problème, comme s'il s'agissait sans plus de la clé ouvrant toutes les portes. Au contraire, c'est ce qui est par là même visé qui doit être problématisé¹⁵.

L'objection de Heidegger ne vise pas l'introduction dans l'esprit, par la théorie de l'intentionnalité, d'une image qui apparaîtrait entre le sujet et l'objet. Husserl rejette explicitement cette idée. Pour comprendre l'enjeu qui entoure la question de l'intentionnalité, il faut savoir qu'à ses débuts, Husserl, comme Searle, maintenait une notion minimale de représentation et de contenu intentionnel. L'esprit n'est pas dirigé vers une sorte d'objet contenu en lui et qui serait de plus reflété dans le monde. Parler en termes de contenu intentionnel permet de saisir le fait que les perceptions, les croyances, les désirs, et les intentions peuvent tous être dirigés vers le même objet sous le même aspect. Par exemple, je peux *percevoir* que je me rends au travail, *croire* que je me rends au travail, *désirer* me rendre au travail, *avoir l'intention* de me rendre au travail, et ainsi de suite.

Cependant, Heidegger voit bien qu'une telle explication introduit déjà la distinction sujet / objet. Elle admet la séparation entre un contenu intentionnel mental et un monde objectif pouvant ou non être tel que l'esprit le conçoit. Husserl définit la phénoménologie comme étant l'étude du contenu intentionnel

14. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd 20, Francfort, V. Klostermann, 1979, p. 63 ; tr. fr. J.F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 69.

15. *Metaphysical Foundation of Logic*, op. cit., p. 166.

qui reste dans l'esprit suite à la mise entre parenthèses du monde¹⁶. Heidegger accepte que la directionnalité intentionnelle soit essentielle à l'activité humaine, mais il refuse par contre de lier l'intentionnalité au mental, et donc qu'elle soit, telle que Husserl le prétend (à la suite de Brentano), la caractéristique distinctive des *états mentaux*.

La conception courante de l'intentionnalité [...] méconnaît du même coup la structure du se-diriger-sur, l'*intentio*. La mécompréhension réside dans une *subjectivisation à contresens* de l'intentionnalité. On pose un Moi, un sujet, à la « sphère » duquel appartiennent des vécus intentionnels [...]. L'idée d'un sujet n'ayant de vécus intentionnels que dans sa sphère [...] mais restant enfermé dans sa boîte, est un non-sens qui méconnaît la structure ontologique fondamentale de l'étant que nous sommes nous-mêmes¹⁷.

Pour développer une véritable ontologie, Heidegger utilise son propre terme, soit *Verhalten*, que je traduis par « comportement » [*comportement*], afin de définir la manière dont l'être humain se rapporte aux choses.

Les *comportements* ont la structure du se-diriger-sur, de l'être-centré et orienté-sur. La phénoménologie, en s'appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme *intentionnalité*¹⁸.

En référence à notre activité dirigée vers quelque chose, Heidegger emploie le terme « comportement » précisément parce que celui-ci ne véhicule aucune connotation mentaliste. Il tient toute cette mécanique du mental pour une construction des théoriciens, et non pour le résultat d'une description phénoménologique. Il considère ainsi le comportement, ou l'intentionnalité, comme étant caractéristique non seulement des actes de la conscience, mais de l'activité humaine en général. L'intentionnalité n'est pas attribuée à la *conscience*, mais au *Dasein*.

Dans la mesure où la séparation couramment opérée entre un sujet, avec sa sphère immanente, et un objet avec une sphère transcendante – de manière encore plus générale, la différence entre un dedans et un dehors – est construite de toutes pièces et fournit toujours occasion à de plus amples constructions, nous ne parlerons plus à l'avenir de sujet, ni de sphère subjective, mais nous

16. Pour une explication de la réduction phénoménologique de Husserl, par exemple sur la manière dont Husserl et Searle ont été conduits, par leur théorie du contenu intentionnel, à ce que Jerry Fodor a nommé le « solipsisme méthodologique », voir mon introduction à *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, H. Dreyfus, (dir.), *op. cit.*

17. *Problèmes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 88-89.

18. *Ibid.*, p. 82, nous avons ajouté les premiers italiques.

comprendrons l'étant auquel appartiennent ces comportements intentionnels comme *Dasein*, et cela de manière à essayer de caractériser comme il convient l'être du *Dasein* – *une de ses structures fondamentales* – à l'aide du *comportement intentionnel* bien compris¹⁹.

Heidegger souligne que l'introduction par Husserl du contenu intentionnel – une structure idéale supposée ni physique, ni psychique – dans le but d'expliquer la directionnalité de la conscience et de combler ainsi l'écart entre le sujet et l'objet, soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Maintenant plus on s'attache à cette idée simple que le connaître est d'emblée et par nature « interne » mais qu'il n'a aucunement le genre d'être d'un étant physique et psychique, d'autant plus croit-on avancer sans présupposition dans la question de l'essence de la connaissance et dans l'élucidation du rapport entre sujet et objet [...]. Mais de quelque manière que puisse être explicitée cette sphère intérieure, s'il arrive que soit au moins posée la question de savoir comment le connaître parvient à s'en « extraire » pour atteindre une « transcendance », tout ce qu'on voit c'est qu'on trouve le connaître problématique sans avoir auparavant clarifié une bonne fois comment est et ce qu'est le connaître qui pose de telles énigmes²⁰.

Il apparaît très clairement à Heidegger que la priorité accordée par Husserl à la connaissance ne peut être sans plus augmentée par l'action. Il s'agit plutôt de réviser entièrement cette idée de transcender de l'intérieur vers l'extérieur. Heidegger critique la façon traditionnelle de rendre compte de l'intentionnalité quotidienne, qu'il appelle « transcendance ontique », puisqu'elle néglige un mode d'être plus fondamental.

Nous devons faire de l'intentionnalité elle-même un problème. L'intentionnalité se rapporte en fait aux étants eux-mêmes, et est en ce sens un comportement ontique transcendant ; mais ce dernier ne détermine pas originellement ce rapport-à, il est plutôt fondé sur l'être-parmi les étants. Cet être-parmi, dans sa possibilité intrinsèque, est à son tour fondé dans l'existence. De cette façon, la limitation de l'interprétation et de la fonction utilisée jusqu'à maintenant du concept d'intentionnalité, ainsi que sa signification fondamentale, deviennent clairs²¹.

Heidegger soutient que toute relation d'états mentaux à leurs objets présuppose une forme plus fondamentale d'être-avec-les-choses n'impliquant aucune activité mentale.

19. *Ibid.*, p. 89.

20. *ÊT*, *op. cit.*, p. 94-95 ; *SuZ*, p. 60-61.

21. *Metaphysische Anfangsgründe*, *op. cit.*, p. 168.

L'intentionnalité appartient à l'existence du *Dasein* [...]. Exister signifie donc aussi *être auprès de l'étant en se comportant par rapport à lui*. Il appartient à l'essence du *Dasein* d'exister de telle sorte qu'il est toujours déjà auprès d'un étant autre que lui²².

Sa façon de comprendre le *Dasein* permet à Heidegger de saisir pourquoi, traditionnellement, la connaissance a été considérée de façon inexacte comme étant fondamentale, et pourquoi même l'action a été interprétée comme étant une sorte de connaissance.

[L'existence] apporte non seulement une modification des concepts traditionnels de conscience et d'esprit ; la formulation radicale de l'intentionnalité du phénomène dans une ontologie du *Dasein* entraîne un dépassement fondamental et « universel » de cette position. A partir de là, le concept précédent d'intentionnalité apparaît comme une conception restreinte [...]. A cause de cette restriction, l'intentionnalité est conçue fondamentalement comme « viser » [...]. Ainsi, chez Husserl par exemple, *tout acte consistant à s'orienter vers quelque chose est caractérisé comme étant une connaissance*²³.

Cette dernière citation montre que dans ses cours, un an après la publication de *Être et Temps*, Heidegger sent le besoin d'expliquer que ce à quoi tendent les sections 12 et 13 va bien au delà du renversement de la priorité du connaître sur l'agir [*doing*]. Il est profitable de citer en entier sa nouvelle interprétation de ces sections plutôt déroutantes, puisqu'il s'agit de l'explication la plus explicite que donne Heidegger sur le point fondamental de la division I de *Être et Temps*.

Sous-jacent au problème antérieur de la « relation » de « sujet » à « objet », se trouve le problème encore ignoré de la *transcendance* [...]. Le problème de la transcendance comme telle est absolument différent du problème de l'intentionnalité. En tant que transcendance ontique, cette dernière n'est elle-même possible que sur le fondement de la transcendance originaire, sur le fondement de l'*être-au-monde*. Cette transcendance primaire rend possible toute relation intentionnelle aux étants [...]. La relation est fondée sur une pré-compréhension de l'être des étants. Cette compréhension de l'être assure premièrement la possibilité aux étants de se manifester eux-mêmes en tant qu'étants²⁴.

Une des principales tâches préparatoires de *Être et Temps* consiste à mettre en lumière l'essence originaire de cette « relation » [...]²⁵.

Heidegger revient de nouveau, lors de ces cours, sur ces mêmes sections de *Être et Temps*. En attirant l'attention sur ce qui

22. *Problèmes fondamentaux*..., op. cit., p. 195.

23. *Metaphysical Foundation of Logic*, op. cit., p. 168-169, nous soulignons.

24. *Ibid.*, p. 169-170.

25. *Ibid.*, p. 164. Cf. sections 12 et 13 comme premières caractérisations préparatoires.

est plus fondamental que tout état intentionnel, que celui-ci représente le monde tel qu'il est (croyance) ou tel que l'on voudrait qu'il soit (désir), Heidegger essaie d'éviter la mécompréhension de Husserl et de Føllesdal voulant qu'il renverse simplement la priorité de l'intentionnalité théorétique sur l'intentionnalité pratique.

La tâche centrale de l'ontologie du *Dasein* est de revenir en deçà de ces divisions au sein des comportements afin de trouver leur racine commune, une tâche qui ne doit pas, bien sûr, être facile. La transcendence originaire précède tout mode possible d'activité en général, antérieurement à la *noësis* [croyance], mais aussi antérieurement à l'*orexis* [désir]²⁶.

Ou comme il l'exprime dans son cours de 1927 :

Quelle que soit la manière dont on appréhende le connaître [...] celui-ci définit un *comportement vis-à-vis de l'étant* [...]. Mais tout commerce pratico-technique avec l'étant est également un comportement vis-à-vis de l'étant [...]. Dans tout comportement vis-à-vis de l'étant, qu'il s'agisse spécifiquement du connaître que l'on caractérise en général comme théorique, ou qu'il s'agisse de la connaissance pratico-technique, la compréhension de l'être est déjà présente. En effet, c'est seulement à la lumière de la compréhension de l'être que l'étant peut nous rencontrer *en tant que* tel²⁷.

Ainsi, dès 1928, l'entière signification du rejet par Heidegger de toute forme purement mentaliste de l'intentionnalité est pleinement explicite, tout comme l'est sa raison de commencer par ce qui ressemble à tort à un renversement de priorité entre deux relations sujet / objet, la connaissance et l'agir.

Dans la mesure où le *Dasein* existe comme être-au-monde, il est déjà dehors parmi les étants ; même si cette façon de parler est encore imprécise puisque « déjà dehors » présuppose que le *Dasein* ait déjà pu être à l'intérieur. Même si je dis que l'activité intentionnelle du *Dasein* est toujours déjà ouverte sur les étants et pour les étants, la présupposition qu'elle ait déjà été fermée est encore sous-jacente. Ce que nous entendons par transcendence ne peut être rendu compatible avec les formulations qu'on en a données jusqu'à maintenant, et il est très difficile à apercevoir à la lumière de cette habituelle version claquemurée du problème. Ni Bergson [...] ni Husserl ne voit le problème et le phénomène [...]. Nous devons essayer de clarifier cette constitution fondamentale en partant premièrement du concept traditionnel de la relation épistémologique sujet / objet. Ainsi la recherche que constitue *Être et Temps*, après les explications préliminaires et le premier chapitre, commence par :

26. *Ibid.*, p. 235-236.

27. *Problèmes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 331.

« L'être-au-monde en général comme constitution fondamentale du *Dasein* » et les sections 12 et 13 présentent une esquisse et une première introduction au phénomène²⁸.

Ainsi les sections 12 et 13 sont censées montrer qu'en partant d'états intentionnels, réceptifs ou actifs, même si ces états mentaux sont tacites ou préréflexifs, nous déformons le phénomène de la préoccupation quotidienne et sommes repoussés au sein des vieux problèmes épistémologiques. Donc, avant de soulever la question du statut phénoménologique et ontologique de la conscience, il est nécessaire de réinterpréter le mode quotidien qu'a le *Dasein* d'être-à. L'analyse par Heidegger de la situation naturelle dans laquelle se déroulent les activités quotidiennes doit montrer que la position épistémique traditionnelle d'un esprit distinct des objets, *qu'il les observe ou qu'il agisse sur eux*, est un mode déficient d'être-au-monde et ne peut donc avoir les implications philosophiques essentielles qu'ont supposées les philosophes modernes de l'esprit.

La pertinence actuelle de la critique heideggerienne

Avant de pouvoir pleinement évaluer la difficulté du projet de Heidegger et de décider s'il réussit à le mener à terme, nous devons préciser le mieux possible la théorie intentionnelle de l'esprit développée par Husserl, théorie à laquelle il s'oppose. Comment la distinction sujet / objet est-elle censée être constituée au sein de toutes les manières de se rapporter au monde, que celles-ci relèvent de la connaissance ou de l'agir ? Étant donné que Heidegger concentre ses recherches sur l'action en tant que domaine illustrant le mieux l'idée que notre expérience n'implique pas nécessairement une distinction esprit / monde, je me pencherai sur une explication de l'action. Puisque Husserl n'a jamais développé de théorie de l'action, je me tournerai vers John Searle qui défend une formulation détaillée et convaincante de l'explication intentionnaliste à laquelle Heidegger s'oppose. Pour être en mesure d'apprécier la force et l'originalité de la charge de Heidegger contre l'intentionnalité mentaliste, autour de laquelle tout le reste de la problématique gravite, je dois tout d'abord exprimer la formulation que Searle donne de la façon dont la distinction esprit / monde est constituée dans l'expérience de l'agir.

28. *Metaphysische Anfangsgründe*, op. cit., p. 213-214.

Les philosophes analytiques s'entendent généralement sur le fait que nos concepts communs de perception et d'action sont des concepts causaux. Paul Grice a montré que notre concept de perception nécessite une expérience causée d'une façon déterminée par l'objet perçu²⁹. Dans le domaine parallèle de l'agir, Searle et Davidson s'accordent pour dire que notre concept d'action est également causal – c'est-à-dire qu'une action consiste en un mouvement corporel causé d'une façon déterminée par un état mental. Davidson pense que ce mouvement doit être causé par une croyance et par un désir ; Searle défend une position plus minimale qui prétend seulement qu'il doit être causé par une intention.

Searle distingue deux types d'intentions causant les actions : les intentions préalables et les intentions en action. Comme ces termes le suggèrent, l'intention préalable se forme antérieurement à l'action, alors que l'intention en action est simplement simultanée à l'action. Searle écrit : « Toutes les actions intentionnelles ont une intention en action, mais toutes n'ont pas d'intention préalable³⁰. » Des actions spontanées (sautiller et faire les cent pas tout en pensant est l'exemple favori de Searle) n'impliquent pas la formation d'une intention préalable, mais doivent néanmoins être causées par une intention en action. Searle prétend que tant l'intention préalable que l'intention en action sont causalement auto-référentielles, du fait qu'elles contiennent dans leurs conditions de satisfaction l'exigence que l'intention soit la cause de ses propres conditions de satisfaction. (Les conditions de satisfaction définissent selon Searle ce qui équivaut au succès d'un état intentionnel, c'est-à-dire ce qui équivaut à la satisfaction d'un désir, à la vérité d'une assertion, à la véracité d'une perception, etc.) Dans le cas de l'action, les conditions de satisfaction représentent plus que l'accomplissement d'un quelconque mouvement corporel. Si les conditions de satisfaction *adviennent*, c'est-à-dire si le corps bouge, mais que cela n'est pas *causé* d'une façon déterminée, l'intention n'a pas été satisfaite. L'auto-référentialité renvoie à l'inclusion de l'exigence causale voulant que l'intention soit la cause du mouvement, et ce au sein du contenu de

29. Paul Grice, « The Causal Theory of Perception », dans Robert Swartz, (dir.), *Perceiving, Sensing, and Knowing*, New York, Anchor Books, 1965.

30. Searle, *L'intentionnalité, Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 109.

l'intention lui-même. En bref, une action est un mouvement corporel causé par l'intention de l'accomplir.

Selon Searle, l'intention en action constitue l'expérience de l'agir — ce que William James nomme « le sentiment d'effort » [*feeling of effort*]. James écrit :

Que nous *ayons* un sentiment d'effort, cela ne fait aucun doute. Le langage populaire a suffisamment consacré ce fait par l'institution du mot effort, ainsi que de ses synonymes : s'évertuer [*exertion*], tâcher [*striving*], peiner [*straining*]. La différence entre une simple sensation passive et celle qui contient les éléments de la volition et de l'attention a été également retenue dans le discours populaire par la différence établie entre certains verbes tels que voir et regarder ; entendre et écouter ; sentir [*to smell*] et humer [*to scent*] ; ressentir et toucher³¹.

D'après l'analyse de Searle, tout agir est accompagné d'une expérience d'agir, et cette expérience d'effort a pour contenu intentionnel d'être la cause de mes mouvements corporels. L'expérience mentale d'agir et le mouvement physique appartiennent à des domaines totalement séparés. Je peux faire l'expérience d'agir même si je me trompe — par exemple, si je suis paralysé — et que le mouvement corporel n'a pas lieu. Ainsi, selon Searle, la distinction entre esprit et monde, entre sujet et objet, est directement constituée aussi bien dans le concept d'action que dans la phénoménologie de l'agir.

Comme nous l'avons vu, James associe attention, volition et effort (ce qui correspond à l'expérience de l'agir chez Searle). Nous faisons souvent l'expérience de nous-mêmes comme d'un sujet conscient et de nos efforts conscients comme s'ils étaient la cause de nos actions. En fait, Heidegger admettrait que la tradition philosophique a érigé l'auto-référentialité à travers notre concept de conscience. Lors d'un séminaire, il demande « Mais où dans la philosophie commence la conscience ? » Et il répond :

Avec Descartes, toute conscience de quelque chose est à la fois conscience de soi [...]. Il n'y a pas de conscience sans conscience de soi, ce qui ne veut toutefois pas dire que le soi doive devenir thématique. Il s'agit là de la structure la plus universelle de la représentation ou, au sens husserlien, d'une conscience de quelque chose³².

31. William James, « The Feeling of Effort », dans *les Collected Essays and Reviews*, New York, Longmans, Green and Co., 1920, p. 151-152.

32. Heidegger, *Zollikonner Seminare*, Frankfurt, V. Klostermann, 1987, p. 284-285.

Heidegger pourrait bien aussi admettre que James et Searle ont décrit avec précision l'expérience auto-référentielle de l'action délibérée et que rendre compte d'une façon formelle du contenu intentionnel d'une telle expérience, comme le fait par exemple Searle, constitue un champ légitime pour l'analyse phénoménologique. Heidegger reconnaît qu'il nous est possible de décrire la conscience auto-référentielle comme le fait Husserl dans sa phénoménologie :

Peut-être cette manière de se donner qu'offre la simple, formelle, réflexive perception du je est-elle effectivement évidente. Il y a même dans cette connaissance un accès ouvrant à une problématique phénoménologique autonome qui a, en tant que « phénoménologie formelle de la conscience », sa signification fondamentale et son cadre³³.

Mais il s'empresse de demander, « Va-t-il donc *a priori* de soi que l'accès au *Dasein* doive être une réflexion simplement percevante sur le je des actes³⁴ ? »

Bien sûr, une telle conscience auto-référentielle ne constitue pas l'enjeu d'*Être et Temps*. Selon Heidegger, une telle conscience est un mode spécifique et dérivé du dévoilement. Ce n'est pas toute l'activité humaine qui est délibérée, et ainsi, ce n'est pas toute l'activité qui est causée par un état mental auto-référentiel. Nietzsche vit le même phénomène :

Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même « agir » dans tous les sens du terme : tout ceci cependant n'aurait nullement besoin d' « entrer dans notre conscience » (comme on dit de façon imagée). La vie toute entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion – y compris même notre vie pensante, sensible, voulante³⁵.

Cependant, comme le suggère Searle, il semble y avoir une sorte de conscience de soi dans l'action, étant donné que si on s'arrête et questionne quelqu'un agissant de façon non délibérée, il est tout de même en mesure de dire ce qu'il est en train de faire. Ceci démontre, pour Searle, que même dans le cas d'une telle activité non délibérée, nos mouvements sont guidés par une intention en action auto-référentielle. Heidegger, comme

33. *ÊT*, op.cit., p. 157 ; *SuZ*, p. 115.

34. *Ibid.*

35. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967, #354.

Wittgenstein, répondrait sans doute que l'habileté de dire ce que nous sommes en train de faire ne révèle que la possibilité d'une rationalisation rétroactive de notre activité courante. Elle n'a pas à être fondée sur la recherche d'une cause mentale interne³⁶.

Remarquez qu'en cherchant à expliquer la pensée de Heidegger, j'ai eu à parler d'*activité* plutôt que d'*action*, et cela du fait que Heidegger peut très bien soutenir que l'explication de l'*action* en termes de sujet et d'objet, évidente pour le sens commun, nécessite que les mouvements constituant l'action soient accomplis intentionnellement. Heidegger, par contre, n'essaie pas d'expliquer notre concept commun d'action, mais plutôt de faire place à une sorte de *comportement*, comme il le nomme, qui a été négligé tant par le sens commun que, *a fortiori*, par la tradition philosophique. La tradition s'est intéressée soit à rendre compte de l'action délibérée (Aristote), soit à déterminer la responsabilité morale (Kant). De tels projets se développent en se concentrant sur les croyances et les desirs conduisant à l'action (Davidson), ou à l'intention en action (Searle). Heidegger veut cependant développer une explication de notre préoccupation quotidienne courante et non délibérée. En laissant un tel comportement se montrer tel qu'il est en lui-même, Heidegger doit se libérer non seulement de la tradition, mais aussi de l'attention particulière que porte le sens commun à l'action délibérée. Comme le dit Heidegger :

Les préjugés les plus dangereux et les plus tenaces, concernant la compréhension de l'intentionnalité, ce ne sont pas les préjugés explicites sous formes de théories philosophiques, mais les préjugés implicites, ceux qui résultent de l'appréhension et de l'interprétation naturelle des choses par la compréhension quotidienne du *Dasein*. Or ce sont précisément eux qui sont les moins visibles et les plus difficiles à écarter³⁷.

Heidegger soutient que les concepts du sens commun d'action et de conscience n'atteignent jamais la structure du mode le plus fondamental de notre comportement. A l'encontre de la tradition, il veut montrer que normalement, nous ne sommes pas thématiquement conscients de notre activité courante et quotidienne, et que lorsqu'apparaît une conscience thématique auto-

36. Pour une exposition plus détaillée de l'« en-vue-de » [*toward-wich*] dans l'activité chez Heidegger, voir mon livre *Being-in-the-world : A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, Cambridge, 1991, chapitre 4.

37. *Problèmes fondamentaux*, *op. cit.*, p. 83.

référentielle, celle-ci présuppose un mode de conscience qui n'est ni thématique, ni auto-référentiel.

Dans la critique de l'explication kantienne de la perception qu'il développe dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger suggère que la perception n'est pas non plus auto-référentielle, au sens de Grice, mais qu'elle est fondée sur une ouverture au monde qui n'est pas auto-référentielle. Tout comme l'action investie dans le monde, qui n'implique aucune expérience d'agir ni aucun état mental causant de façon auto-référentielle un mouvement corporel, la perception n'implique aucune expérience visuelle : je suis simplement fasciné et attiré par le spectacle du monde. Il remarque que « La perceptité [...] est, en un sens, objective, et, en un sens, subjective, et pourtant ni l'un ni l'autre »³⁸. C'est l'ouverture du *Dasein* au monde qui rend possible une expérience dérivée telle que regarder ou tenter de voir ; par exemple dans le cas extrême de l'examen de l'œil, cas qui pourrait probablement être décrit de façon à impliquer une expérience visuelle privée et causée par un objet³⁹.

Être et Temps cherche à montrer que la majeure partie de l'activité quotidienne de l'homme, de son mode d'être propre, peut être décrite sans faire appel à la conscience auto-référentielle délibérée, et à établir comment une telle activité quotidienne peut ouvrir le monde et y découvrir des choses tout en ne comprenant

38. *Ibid.*, p. 377.

39. On retrouve dans la *Phénoménologie de la Perception* de Maurice Merleau-Ponty, (Paris, Gallimard, 1976), une phénoménologie non mentaliste de la perception, parallèle à la phénoménologie heideggerienne de l'action de par sa recherche d'une rupture radicale avec la pensée sujet / objet. (Étant donné que Merleau-Ponty assista à Paris aux cours de Aron Gurwitsch sur l'explication par Heidegger du comportement dans les termes d'une « *Gestaltstheorie* » de la perception, il est possible de remarquer ici une influence directe de Gurwitsch sur Merleau-Ponty.) Merleau-Ponty développe l'idée d'une perception qui serait une pure ouverture au monde : « La perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes. L'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées, il ne soupçonne pas que nous soyons tous et qu'il soit lui-même limité à un certain point de vue sur le monde [...] Il n'a pas la science des points de vue. Les hommes sont pour lui des têtes vides braquées sur un seul monde évident où tout se passe [...] Piaget conduit l'enfant jusqu'à l'âge de raison comme si les pensées de l'adulte se suffisaient et levaient toutes les contradictions. Mais, en réalité, il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte, s'il doit y avoir pour l'adulte un monde unique et intersubjectif » (p. 407-408).

aucune expérience, explicite ou implicite, de la séparation entre le mental et le monde des corps et des choses.

Mettre au jour la constitution existentielle du *Dasein* implique donc d'emblée une double tâche, qui en réalité n'en fait qu'une, celle d'interpréter de manière plus radicale les phénomènes de l'intentionnalité et de la transcendance. Avec cette tâche – prendre en vue, grâce à une conception plus originelle de l'intentionnalité et de la transcendance, une détermination fondamentale de l'existence du *Dasein* en général –, nous nous heurtons du même coup à un problème central, qui est resté jusqu'ici inconnu de toute la philosophie⁴⁰.

Heidegger tentera de montrer que [1] l'intentionnalité sans contenu mental auto-référentiel caractérise le mode non contraint de l'activité quotidienne du *Dasein*, alors que l'intentionnalité des états mentaux est un mode dérivé, et [2] que ces deux modes de directionnalité (transcendance ontique) présupposent une transcendance plus originaire : être-au-monde.

On verra que l'intentionnalité se fonde dans la transcendance du *Dasein* et qu'elle n'est possible que sur cette base ; tandis que la transcendance ne saurait en revanche s'expliquer à partir de l'intentionnalité⁴¹.

Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi, à la fin de la section 13, Heidegger prétend que « dans le connaître le *Dasein* acquiert un nouveau statut d'être à l'égard du monde qui est à chaque fois déjà dévoilé dans le *Dasein* »⁴². Le mot « dans » ne doit pas, bien sûr, être ici compris au sens où le monde devrait se trouver, en tant que représentation interne, « à l'intérieur » du *Dasein*, mais plutôt au sens où le monde est découvert dans l'existence quotidienne du *Dasein* [*everyday activity of Dasein*], dans l'être-là – au sein de cette activité qu'est l'existence, le mode d'être-à du *Dasein*.

Université de Berkeley

(TRADUCTION FRANÇAISE PAR J.-F. CAMPEAU ET P. SAUDRAIS)

40. *Problèmes fondamentaux*, op. cit., p. 200.

41. *Ibid.*

42. *ÊT*, op. cit., p. 97 ; *SuZ*, p. 62.

Les cours de Marbourg et la phénoménologie

Denis Fisette

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027228ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027228ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fisette, D. (1993). Les cours de Marbourg et la phénoménologie. *Philosophiques*, 20 (2), 303–321. <https://doi.org/10.7202/027228ar>

LES COURS DE MARBOURG ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE*

par

Denis Fiset

La phénoménologie husserlienne, faut-il le rappeler, a marqué d'une manière significative la réflexion de Heidegger en philosophie. Les textes sont d'ailleurs nombreux où il reconnaît sa dette¹. *Sein und Zeit*, ouvrage dédié à Husserl, est le fruit d'une longue collaboration avec Husserl, collaboration qui s'est poursuivie avec la rédaction commune du fameux article destiné à l'*Encyclopædia Britannica* et avec l'édition par Heidegger des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*² de Husserl.

Cependant, les remarques trop souvent cursives de ces textes publiés du vivant de Heidegger sont significatives mais tout à fait insuffisantes lorsqu'il s'agit d'établir avec quelque précision ce qui, de la phénoménologie husserlienne, a pu contribuer à l'élaboration de *Sein und Zeit*³. Les cours de Marbourg (1925-29)⁴, contemporains de *Sein und Zeit*, contiennent un précieux complément d'information sur la conception de la phénoménologie que

-
1. Il s'agit principalement des textes regroupés dans la troisième partie de *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
 2. M. Heidegger, « Seconde version de l'article "Phenomenology", 1927 », dans Heidegger, Paris, l'Herne, 1983 ; E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964.
 3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1979 ; tr. fr. par E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985.
 4. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt, Klostermann, 1979 ; *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt, Klostermann, 1975, tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985 ; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd. 26, Frankfurt, Klostermann, 1978.
- * Une partie de ce texte a fait l'objet d'une conférence dans le cadre du congrès de l'Association Canadienne de Philosophie à l'université de Carleton au mois de mai dernier. Je remercie P. Buckley qui l'a commenté et le CRSH pour son soutien financier.

Heidegger attribue à Husserl. Nous pensons en particulier à *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* dans lequel Heidegger introduit la doctrine de *Sein und Zeit* en partant d'une évaluation des apports de la phénoménologie husserlienne. Heidegger⁵ y attribue trois découvertes décisives à la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et le sens originaire de l'apriori. La première découverte précise le genre de choses dont doit s'occuper la philosophie, son champ thématique, à savoir la conscience intentionnelle et, comme nous le préciserons tantôt, les corrélations noético-noématiques. La deuxième découverte, dont Heidegger dira plus tard dans « Mon chemin de pensée et la phénoménologie »⁶ qu'elle fut déterminante pour la question du sens de l'être, concerne la distinction dégagée dans la sixième des *Recherches logiques*⁷ entre « intuition catégoriale » et « intuition sensible ». Elle lui aurait permis, en outre, de surmonter les difficultés liées à la conception traditionnelle des catégories et d'ouvrir la possibilité de constituer une « ontologie scientifique ». Finalement, le sens originaire de l'apriori, ce qu'il appelle également le « lieu du transcendantal », est précisément la dimension et le niveau de ce dont il est question en phénoménologie. Encore ici, Heidegger attribue à Husserl le mérite d'avoir montré, contre Kant, que l'apriori n'est ni de l'ordre du subjectif, ni de l'étant, mais qu'il appartient à la dimension de « l'être de l'étant »⁸. Avec le champ thématique, la perspective et la méthode, sont mis en place les éléments essentiels que Heidegger fait intervenir dans sa définition de la phénoménologie :

Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori⁹.

Avec cette définition de la phénoménologie husserlienne, nous disposons de tous les éléments nécessaires pour poser la

5. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, op. cit., p. 34.

6. M. Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » dans *Questions IV*, Paris, p. 168. Sur cette question, on pourra consulter l'article de J. Taminiaux, « Le regard et l'excédent : remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* », *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, p. 74-100.

7. E. Husserl, *Recherches Logiques*, volume III, Paris, P.U.F., 1969.

8. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, op. cit., p. 101.

9. *Ibid.* p. 108, 129.

question qui fera l'objet de mon investigation : dans quelle mesure ces trois découvertes fondamentales que Heidegger attribue à la phénoménologie husserlienne ont-elles contribué à l'élaboration de la question du sens de l'être dans *Sein und Zeit* ?

Cette question, comme on le sait, est à maints égards périlleuse. Elle indignera certes ceux qui, fidèles à Heidegger, ne fréquentent la phénoménologie husserlienne, et n'y trouvent d'intérêt, que dans l'horizon d'une philosophie en rupture avec la tradition. Mais elle irritera à coup sûr ceux qui, inquiets du destin de la phénoménologie après Husserl, et ardents défenseurs de l'idéal d'une philosophie comme « science rigoureuse », se méfient des effets trop souvent rhétoriques d'une philosophie des profondeurs. C'est le cas de Husserl qui, dans les notes en marge de son exemplaire de *Sein und Zeit*, déplorant le « discours éthico-théologique », n'a vu dans cette entreprise que la « traduction » de sa propre phénoménologie « dans l'ordre de l'anthropologie ». A l'extrême opposé, nous trouvons J. Beaufret¹⁰ qui parle d'un « éclectisme » de la relation Husserl et Heidegger voulant par là accentuer la rupture quant à la nature et au style de questionnement. Autrement, il n'a sans doute pas tort de parler d'éclectisme. Le commentaire récent de la première partie de *Sein und Zeit* par H. Dreyfus¹¹ va essentiellement dans le même sens qui soutient que cet ouvrage représente en fait une critique dévastatrice de la doctrine husserlienne de l'intentionnalité même si Heidegger fait rarement allusion à cette dernière dans *Être et Temps*. Cette thèse avait déjà été proposée comme hypothèse de travail aux rencontres de l'Institut d'été sur « Les perspectives analytiques et continentales sur l'intentionnalité »¹² qui se sont tenues entre 1980 et 1983 à Berkeley et auxquelles ont pris part des figures aussi importantes que J. Haugeland, J. Searle, D. Føllesdal, R. van Gulick, D.W. Smith, R. McIntyre, etc¹³. Ces

10. J. Beaufret, « Préface » à M. Heidegger, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25.

11. H. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge, M.I.T. Press, 1991.

12. Le programme de ces rencontres a été publié sous le titre *Phenomenology and Existentialism*, The Council for Philosophical Studies, San Francisco State University, 1981.

13. Ces rencontres ont donné lieu à d'importantes publications, notamment

rencontres sont également à l'origine de plusieurs débats qui nourrissent ce qu'on appelle aux USA la « *west coast phenomenology* » et qui portent notamment sur l'opposition apparente de Husserl et Heidegger sur la phénoménologie. Un passage d'un article récent¹⁴ de Dreyfus en résume brillamment les enjeux :

Ce qui ne va pas avec toute la doctrine du noème dans les *Idées directrices* [...], doctrine suivant laquelle la pensée est dissociable du monde et dirigée vers ce dernier *uniquement* au moyen de son contenu intentionnel, c'est qu'elle ne rend pas justice à l'habileté de l'agir quotidien. Telle fut la raison pour laquelle Heidegger remplaça la phénoménologie transcendantale par la phénoménologie existentielle. Heidegger reconnaît que la directionalité est essentielle à l'activité humaine mais il conteste que toute directionalité soit psychique. Il cherche à montrer que le commerce de l'agir quotidien est le mode premier de l'activité humaine et que les états mentaux ayant un contenu intentionnel ne sont pas nécessaires pour qu'un tel commerce ait lieu et parce que tout agir dirigé vers quelque chose présuppose un arrière-plan de familiarité quotidienne dont on ne peut rendre compte en termes intentionnels. C'est ainsi que Heidegger rejette la possibilité du solipsisme méthodologique et de la réduction transcendantale. Il argue que même lorsque nous agissons d'une manière délibérée [...], notre pensée ne peut être dirigée vers quelque chose sinon à partir d'un arrière-plan de pratiques sociales partagées.

Ce passage, comme plusieurs autres qui abondent essentiellement dans le même sens, montrent que l'enjeu principal de cette critique repose sur la conception de l'intentionnalité qu'il attribue à Husserl¹⁵. La stratégie de Dreyfus consiste, d'une part, à rapprocher la conception husserlienne de l'intentionnalité de la théorie représentationnelle de l'esprit, théorie qu'il fait remonter à Descartes et dont la relation sujet / objet serait caractéristique ; et ce, d'autre part, afin de faire valoir la critique heideggerienne de ce néo-cartésianisme. Dans ce qui suit, j'examinerai les enjeux sous-jacents à l'usage qu'il fait de la philosophie heideggerienne de *Sein*

l'anthologie de H. Dreyfus (dir.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982 ; D. W. Smith et R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Reidel, 1982 ; J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge U.P., 1983 ; J. Haugeland (dir.), *Mind Design*, Cambridge, M.I.T. Press, 1981.

14. H. Dreyfus « The Mind dans Husserl » *TLS.*, July 12, 1991, p. 25. Dreyfus s'en prend ici au livre de D. Bell, *Husserl*, London, Routledge, 1990.

15. C'est également l'objet du débat qui l'oppose à R. McIntyre dans une série d'articles parus en français dans un numéro spécial de la revue *Études Philosophiques*. 1, 1991.

und Zeit dans sa critique Husserl. Je m'en tiendrai aux thèmes suivants : a) La « critique » par Heidegger de la phénoménologie husserlienne ; b) Le noème husserlien et les deux dogmes de la théorie traditionnelle de l'intentionnalité ; c) L'aptitude de la théorie husserlienne de l'intentionnalité à rendre compte de la dimension, de l'agir sous-jacente au *Dasein* ; d) finalement, nous examinerons les relations complexes qu'entretiennent les concepts d'intentionnalité et de transcendance.

I

Rappelons tout d'abord que par « *Kritik* », Heidegger vise moins à jeter un discrédit sur une doctrine que la « libération de la chose et de la compréhension »¹⁶. Libérer la chose et sa compréhension revient à faire de la maxime de la phénoménologie, « *zu den Sachen selbst* », un principe – principe que Husserl a lancé contre toute entreprise visant à ériger les sciences positives et régionales au rang de philosophie première. Or la « critique » principale qui est adressée à la phénoménologie husserlienne a trait à la radicalité de ce principe et elle porte sur l'idée traditionnelle de philosophie dont Husserl aurait hérité du cartésianisme. Ainsi, même lorsqu'il s'agit de la détermination de son thème le plus propre, l'intentionnalité, la phénoménologie reste marquée par la philosophie de la conscience. C'est qu'en définissant la chose même comme *conscience* intentionnelle, Husserl aurait négligé la question de l'être de l'intentionnel et, plus généralement, la question du sens de *être* qui, selon Heidegger, constitue le champ primordial de la recherche phénoménologique. C'est pourquoi Heidegger peut écrire :

*Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes unphänomenologisch ! – das heißt vermeintlich phänomenologisch*¹⁷ !

16. M. Heidegger *Prolegomena*, § 11, p. 140 et sq. Comparer avec ce que Heidegger appelle dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, « *Wiederholung* » (répétition) : « Nous entendons par répétition d'un problème fondamental la mise au jour des possibilités qu'il recèle. La mise au jour de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré et, par là même, de lui conserver son contenu authentique. » p. 261.

17. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, op. cit., p. 35.

La phénoménologie husserlienne, même lorsqu'il s'agit de son thème le plus propre, l'intentionnalité, n'est en fait que prétendument phénoménologique puisqu'elle reste marquée par l'héritage cartésien de ce qu'on pourrait appeler une « ontologie de la conscience ». Une phénoménologie conséquente avec la radicalité de son principe devra naturellement ouvrir sur une ontologie du « *Dasein* ». Mais la structure intentionnelle en tant que telle ne semble pas être mise en cause dans ce projet de radicalisation puisque, comme le soutient Heidegger dans son séminaire de Zähringen¹⁸, « penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ekstatique du *Dasein* ». Or la dimension ekstatique et existentielle que Heidegger prétend ouvrir avec son concept de *Dasein* n'est pas sans rapport avec l'intentionnalité :

L'intentionnalité appartient à l'existence du *Dasein*. Pour le *Dasein*, en même temps que son existence, se trouvent toujours déjà dévoilés, d'une certaine manière, un étant et une connexion avec de l'étant, sans que celui-ci soit à proprement parler objectif. Exister signifie donc aussi être auprès de l'étant en se comportant par rapport à lui¹⁹.

II

Comment Heidegger a-t-il pu parler d'une « découverte » de l'intentionnalité par Husserl puisque, comme on le sait, c'est Brentano qui l'avait introduite dans sa *Psychologie d'un point de vue empirique* ? De la réponse à cette question dépend la possibilité de dissocier l'intentionnalité de la conscience et de la relation sujet-objet à laquelle elle avait été assujettie dans la tradition cartésienne. Mon hypothèse de travail est que Heidegger a clairement démarqué dans ses cours de Marbourg ce qu'il qualifie de « conception traditionnelle » de l'intentionnalité qu'il attribue par ailleurs à Brentano, de la doctrine husserlienne. Si on admet cela, et en supposant que les critiques adressées par Heidegger à la phénoménologie husserlienne visent moins sa doctrine de l'intentionnalité que l'interprétation idéaliste qu'il lui a donnée dans le premier livre des *Idées directrices*²⁰, il serait alors illégitime de

18. M. Heidegger, *art. cit.*, p 472.

19. M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 195.

20. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tr. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

détourner vers la doctrine husserlienne les reproches et contresens qui visent en fait la conception traditionnelle de l'intentionnalité.

Partons une fois de plus du fameux passage de la *Psychologie d'un point de vue empirique* dans lequel Brentano introduit ce qui allait devenir la définition standard de l'intentionnalité au vingtième siècle :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes [...] rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente²¹.

Comme le remarque Heidegger²², le concept d'intentionnalité est introduit en réponse à la question de savoir ce qui distingue la nature des phénomènes psychiques (audition par exemple) de celle des phénomènes physiques (un son). Par la fonction qui lui est assignée, ce concept réintroduit une dichotomie entre ce qui est de l'ordre du physique, de la *res extensa* ou de l'objet, et ce qui est propre à la nature des phénomènes psychiques, à savoir le caractère spécifique de la *res cogitans* ou du sujet. Ces derniers se caractérisent par l'idée de directionnalité [*sich richten auf*], l'idée que toute représentation est représentation de quelque chose, est dirigée vers quelque chose. Maintenant, cette conception de l'intentionnalité comme directionnalité est doublée chez le premier Brentano de sa doctrine de « l'inexistence intentionnelle », doctrine suivant laquelle tout acte « contient quelque chose en soi à titre d'objet », quelque chose qui inexiste intentionnellement dans l'acte. De cela découle sa définition des phénomènes psychiques comme étant ceux « qui contiennent intentionnellement un objet [*Gegenstand*] en eux²³. »

Mais que signifie ici « objet intentionnel » ? Comme le remarquait déjà Heidegger dans ses cours de Marbourg²⁴, la première théorie de Brentano n'a jamais réussi à préciser d'une

21. F. Brentano, *La psychologie d'un point de vue empirique*, tr. fr. par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, p. 102.

22. M. Heidegger, *Prolegomena*, p. 26.

23. F. Brentano, *op. cit.*, p. 102.

24. M. Heidegger, *Prolegomena*, p. 61-62.

manière convaincante si ce quelque chose auquel tout acte intentionnel se rapporte, est l'étant lui-même ou simplement la manière dont il est conçu. Et comme le reconnaîtra plus tard Brentano lui-même, c'est qu'il ne disposait pas alors de la distinction entre l'*intentio* (noèse) et l'*intentum* (noème) que l'un de ses étudiants les plus perspicaces introduira plus tard. Nous verrons que Husserl lui reproche également d'identifier l'intentionnalité au psychique.

Maintenant, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*²⁵, Heidegger cherche à montrer que la théorie de Brentano n'est en fait qu'un cas particulier de ce qu'il dénonce sous le titre de « relation sujet / objet ». C'est que, comme nous l'avons noté, il aurait conçu l'intentionnalité « comme relation subsistante entre deux étants subsistants – un sujet psychique et un objet physique »²⁶. Ce qui caractérise cette conception de l'intentionnalité, c'est que toute relation ainsi comprise dépend de l'existence des termes de la relation. Il en découle deux « dogmes » que Heidegger associe avec la conception traditionnelle de l'intentionnalité.

- 1) A tout processus psychique correspond un objet réel ;
- 2) « La sortie hors de lui du psychique vers le physique »²⁷.

Subordonner la relation intentionnelle à la relation sujet / objet, c'est commettre deux erreurs que Heidegger²⁸ dénonce sous le titre « d'objectivation » et de « subjectivisation ». L'erreur d'objectivation est clairement attribuée à Brentano et elle consiste à faire dépendre l'intentionnalité d'un acte, ce qui est perçu dans un acte de perception par exemple, de l'existence de l'objet (perçu). Contre ce dogme, Heidegger fait valoir à plusieurs endroits que cette conception de l'intentionnalité ne peut rendre compte des cas où, victime d'une hallucination, aucun objet réel ne correspond à ma perception actuelle.

25. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 84.

26. *Ibid.*

27. Comparer avec les 2 présupposés de la conception traditionnelle de l'intentionnalité subordonnée à la relation sujet / objet dans *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* : « Mit jedem Subjekt ist ein Objekt vorhanden (1) und mit jedem Objekt ein Subjekt (2) », p. 161.

28. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 90.

La relation intentionnelle ne résulte pas d'abord de l'être effectivement présent-subsistant des objets, mais elle est impliquée dans le percevoir lui-même, qu'il soit ou non entaché d'illusion. Il faut que le percevoir soit perception-de quelque chose *l'aliquid*, afin que je puisse me faire illusion *sur* quelque chose²⁹.

L'argument de Heidegger m'apparaît tout à fait fondé contre ce type de conception représentationnelle et solipsiste qui ne peut minimalement rendre compte de la différence entre la perception d'un objet réel et une simple représentation ou image.

A l'erreur d'objectivation correspond le contre-sens subjectiviste lié au second dogme et à la conception du psychique comme une « boîte fermée », une monade sans fenêtre, dans laquelle le sujet n'aurait jamais affaire qu'à ses propres représentations. Mais comment alors le sujet pourrait-il sortir de sa sphère d'appartenance et entrer en relation avec le monde des objets ? Il faut préciser que ce qui est dénoncé ici par le terme « subjectivisation » ce n'est pas que les actes, ou vécus intentionnels, « appartiennent à la sphère du sujet », mais bien plutôt que « ce sur quoi se dirigent ces vécus immanents soit lui aussi subjectif »³⁰. C'est ce que confirme Heidegger dans le passage suivant : « Le percevoir se dirige d'abord seulement sur le subjectif, c'est-à-dire sur les données sensorielles³¹. »

Encore ici, l'agent n'aurait jamais accès aux choses extérieures que par le biais d'une représentation ou image qui serait donnée immédiatement à la conscience. L'argument contre ce dogme est à nouveau la possibilité de l'erreur :

[...] le sens de l'illusion tient ici précisément à ce que, prenant l'arbre pour un homme, j'appréhende ce que je perçois et crois percevoir comme un étant subsistant. A travers cette illusion perceptive, c'est l'homme lui-même qui m'est donné et non point une représentation de l'homme³².

L'erreur qui est imputée ici à la doctrine du premier Brentano consiste en ceci que si dans la perception nous visons une représentation plutôt que la chose même, alors il devient impossible

29. *Ibid.*, p. 85.

30. Voir, par exemple, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 87.

31. *Ibid.*, p. 96-7.

32. *Ibid.*, p. 88.

de faire la différence entre la chose transcendante et une simple image.

La question est maintenant de savoir si la théorie husserlienne de l'intentionnalité est vulnérable à la critique de ce que Heidegger appelle la conception traditionnelle de l'intentionnalité. C'est ce que suggère entre autres Dreyfus. Pourtant, si on se fie aux cours de Marbourg, Heidegger attribue précisément à Husserl le mérite d'avoir su aller contre les deux dogmes de la conception traditionnelle de l'intentionnalité³³. Et s'il a pu, après Brentano, parler d'une « découverte fondamentale » de l'intentionnalité par Husserl, c'est précisément parce que ce dernier a réussi à dissocier son concept de « relation intentionnelle » de la relation sujet / objet à laquelle Brentano l'avait assujettie.³⁴ C'est ce que confirme aussi cette remarque de Heidegger dans les *Prolegomènes*³⁵, où il fait valoir que l'argument principal de Husserl contre le « mentalisme » de Brentano repose sur la distinction entre « acte » ou « vécu psychique » et « contenu idéal », entre *intentio* et *intentum* pour employer la terminologie de Heidegger, ou, pour le dire dans les termes des *Idées directrices*, entre *noesis* et *noema*. Or, explique Heidegger³⁶, Brentano ne disposait que de l'*intentio* ou de la *noëse* et c'est pourquoi il n'a pas réussi à surmonter les difficultés que nous venons d'évoquer. Heidegger suggère donc que c'est par l'introduction du concept de noème que Husserl vient à bout de cette forme de cartésianisme. L'intentionnalité n'est plus à concevoir comme une relation quelconque entre un sujet clos sur lui-même et un objet transcendant, mais bien comme « structure », et une structure qui informe l'ensemble de ce que nous étudierons maintenant sous le titre « comportements du *Dasein* ». Ce qui la caractérise, ce sont les corrélations noético-noématiques ou ce que Heidegger appelle la co-appartenance entre l'*intentio* et l'*intentum*. Et c'est précisément cette idée

33. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 41 et *Metaphysische Anfangsgründe des Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 160 et sq.

34. C'est ce qu'on pourrait montrer en énumérant quelques traits caractéristiques que Heidegger attribue au concept relationnel d'intentionnalité. Je me contente pour le moment de renvoyer aux *Prolegomena*, p. 51 et sq.

35. Op. cit., p. 160.

36. Ibid., p. 61.

de corrélation qui fait de l'intentionnalité, aux yeux du philosophe de Marbourg, la découverte fondamentale de la phénoménologie husserlienne³⁷.



Rappelons tout d'abord cette remarque tout à fait significative de Heidegger dans son cours de 1929 où l'analyse du concept de « relation intentionnelle » constitue une des tâches préparatoires de *Sein und Zeit*³⁸. Cependant, comme nous l'avons déjà indiqué, il faut également tenir compte du déplacement de la structure intentionnelle dans l'ekstatique du *Dasein* qui s'opère à l'époque de *Sein und Zeit*, déplacement qui exige un enrichissement et un élargissement de l'intentionnalité. Ainsi, à la corrélation *intentio-intentum*, il faut compter sur l'auto-compréhension – la relation à soi – qui est constitutive d'une relation intentionnelle³⁹, et sur « la compréhension du mode d'être de ce qui est visé dans l'*intentum* »⁴⁰. Ces deux nouvelles propriétés que Heidegger attribue à une relation intentionnel vont de pair avec la revalorisation de l'action non délibérée et quotidienne du *Dasein* et avec l'élargissement du champ de l'intentionnalité à l'ensemble des comportements [*Verhaltungen*] « quotidiens et pré-philosophiques » du *Dasein*. Le mot « *Verhaltung* » qui revient si souvent dans les cours de Marbourg et que l'on pourrait traduire par « agir » si l'on entend par là « comportement intentionnel »⁴¹, désigne alors

37. Dans son article « Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », R. Bernet écrit en marge des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* : « L'énigme de la relation intentionnelle n'est pas sa transitivité mais plutôt ce que Husserl appelle "la corrélation" entre *intentio* et *intentum* que Heidegger à son tour désigne comme leur "co-appartenance" (*Mitzugehörigkeit*, p. 63). Heidegger se fait ici le défenseur de ce que, plus tard, on a appelé une "phénoménologie noématique", c'est-à-dire une tentative de s'approcher de la mystérieuse co-appartenance intentionnelle à partir d'un interrogatoire serré de l'*intentum* (p. 48, 60). Heidegger argue du caractère naturel d'une telle démarche qui se laisse porter par le mouvement de la relation intentionnelle vers l'*intentum*. [...] La description phénoménologique de l'*intentum* (p. 48-54) offre l'occasion d'un premier questionnement sur la signification ontologique de l'intentionnalité. » p. 197.

38. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Suagang von Leibniz*, op. cit., p. 164. Il s'agit des §§ 12-13 de *Sein und Zeit*.

39. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 196.

40. *Ibid.*, p. 97.

41. Dans un cours de 1930 intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris,

la dimension de la praxis ou de l'agir reléguée au second plan par la métaphysique classique. C'est pourquoi il dénonce l'orientation unilatéralement épistémique de la phénoménologie de *Ideen I* qui semble accorder un privilège démesuré aux actes objectivants. Pour lui, l'attitude « contemplative » qui est à l'œuvre dans la phénoménologie de la perception n'est en fait qu'un mode dérivé de comportement.

Revenons maintenant à la lecture de Dreyfus qui voit dans ce « déplacement » l'indice d'une critique radicale de l'intentionnalité chez Husserl. A cet égard, il formule deux thèses qu'il attribue à Heidegger :

Heidegger will seek to show that (1) intentionality without self-referential mental content is characteristic of the unimpeded mode of Dasein's everyday activity, whereas mental-state intentionality is a derivative mode, and (2) both these modes of directedness (ontic transcendence) presuppose being-in-the-world, a more originary transcendence⁴².

Ces deux thèses se transforment rapidement en objections à l'endroit de Husserl :

Les deux objections se rapportent à une description du comportement usuel cherchant à montrer que, contrairement à ce que nous disent la psychologie ordinaire et la tradition philosophique, on ne peut pas comprendre l'action en termes d'une sphère immanente au sujet et contenant des représentations qui se réfèrent avec ou sans succès à un objet transcendant. C'est cette théorie de l'action qui permet à Husserl et à Fodor de supposer qu'ils peuvent mettre l'existence entre parenthèses et de décrire une sphère autosuffisante du contenu intentionnel. [...] ⁴³.

On le voit, en interprétant le noème sur le modèle de la théorie représentationnelle de l'esprit, Dreyfus conçoit la réduction transcendantale comme une forme de « solipsisme méthodologique » et il n'a pas de mal à montrer que, dans cette

Gallimard, 1992, Heidegger accorde beaucoup d'importance, au concept de *Verhalten* qu'il distingue de celui de *Benahmen*, lesquels désignent deux modes d'être différents : « *La façon dont est l'homme, nous l'appelons Verhalten ; la façon dont est l'animal, nous l'appelons Benahmen* [...] *Le comportement animal n'est pas une façon de faire et d'agir, comme l'est le Verhalten humain, mais c'est un mouvement pulsionnel* [Treiben]. », p. 347. Le *Verhalten* ne peut être dit intentionnel que parce qu'il a la structure du « en tant que ». Je dois cette indication à D. Cayer.

42. H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 51.

43. H. Dreyfus, « L'épiphénoménologie de Husserl », *Études Philosophiques*, 1, 1991, p. 58-60.

perspective, la praxis, notre commerce quotidien avec les choses, n'est aucunement constitutive de notre relation au monde⁴⁴. C'est précisément sur ce point que porte le débat qui l'oppose à Føllesdal⁴⁵.

Føllesdal insiste sur le rôle que joue l'action dans notre relation au monde et il cherche à montrer que Husserl, et ce bien avant Heidegger, plus précisément à partir de 1916, accorde une place de plus en plus importante à l'activité pratique dans sa doctrine de la constitution. C'est ce que semblent confirmer plusieurs inédits et écrits posthumes, notamment *Expérience et jugement*⁴⁶ où Husserl remarque que les choses de la nature n'épuisent pas le domaine du réel. Appartiennent aussi à celui-ci, les œuvres d'art, les livres et les constitutions d'État par exemple qui sont des « choses signifiantes, des objets de l'expérience ». Au sens objectif de ces objets, n'appartiennent pas seulement les déterminations qui originent de l'expérience doxique mais aussi celles qui

44. Dreyfus pourra toujours recourir à l'hypothèse de la destruction du monde par laquelle Husserl voulait faire valoir, dans les *Idées directrices*, la relativité de l'être à la conscience dans une perspective que d'aucuns qualifient d'idéaliste. Cependant, les remarques de Heidegger sur l'ontologie de la conscience au § 11 des *Prolegomena* semblent montrer que les déterminations d'être chez Husserl n'ont rien à voir avec la structure intentionnelle [1979 :145]. Comme l'indique R. Bernet dans son étude « Le monde et le sujet », *Philosophie*, 21, 1989, p. 60, et comme Husserl le reconnaîtra lui-même au deuxième livre des *Idées directrices*, Paris, P.U.F., 1982, « *Le tort de "l'annihilation du monde" avait été justement de couper cette "corrélation" entre le voir du monde et le monde vu. L'hypothèse d'une "annihilation du monde" est donc contraire au sens de l'intentionnalité qui, sans cesse, porte le sujet à s'intéresser aux choses du monde ainsi qu'à leur apparaître.* »
45. L'un des objets du litige qui opposait Dreyfus et Føllesdal au cours des rencontres de 1980 à Berkeley portait sur la possibilité de concevoir l'arrière-plan ou l'horizon des habiletés pratiques en termes d'intentionnalité, c'est-à-dire, pour Dreyfus, de croyances et de règles. Les textes de Dreyfus et de Føllesdal qui sont reproduit dans le présent numéro de *Philosophiques* poursuivent ce débat.
46. Voir E. Husserl, *Expérience et jugement*, tr. fr. D. Souche, Paris, P.U.F., 1970, § 65, voir également § 13. Au deuxième livre des *Idées directrices*, Husserl insiste sur l'indissociabilité de la personne et de son monde environnant (*Umwelt*) : « *Ce monde environnant ne contient pas de simples objets, mais des choses d'usage [..], des œuvres d'art, des productions littéraires, des fournitures pour des actes religieux et juridiques [..]; et il ne contient pas seulement des personnes individuelles : les personnes sont bien plutôt des membres de communautés, d'unités personnelles d'un ordre plus élevé qui mènent leur vie propre en tant que totalités [..]* », p. 257.

se constituent par notre comportement volitif et axiologique [wertend].

Il appartient à leur sens objectif, au sens dans lequel ces choses nous sont données, et sont visées par nous, non seulement des déterminations issues de l'expérience doxique (la perception) ; mais elles portent aussi en soi des déterminations de sens qui renvoient à notre comportement axiologique et volontaire, et naissent de lui. Ce sont là aussi des déterminations que nous découvrons aux objets au sein de l'expérience ; elles leur appartiennent réellement [real] en tant qu'ils sont des objets individuels, par exemple comme l'ustensilité d'un outil déterminé. Par ces déterminations, l'objet n'est assurément pas déterminé en ce qu'il est *en soi et pour soi*, mais en relation à nous, à notre appréciation et à notre vouloir, selon ce qu'il signifie pour nous⁴⁷.

Mais la question est moins de savoir à qui revient le mérite en phénoménologie d'avoir mis l'accent sur l'activité pratique que sur l'aptitude d'une théorie de type husserlien de rendre compte de la dimension pratique sous-jacente au *Dasein*. Ainsi l'issue du débat porte sur l'intentionnalité :

*Heidegger accepts intentional directedness as essential to human activity, but he denies that intentionality is mental, that it is, as Husserl (following Brentano) claimed, the distinguishing characteristic of mental states*⁴⁸.

Les objections de Dreyfus concernent donc à nouveau le mentalisme qu'il associe à l'intentionnalité chez Husserl et le problème du solipsisme qui en est issu. Comme je l'ai suggéré jusqu'à maintenant, il me semble que l'interprétation de Dreyfus va bien au-delà du jugement de Heidegger dans ses cours de Marbourg. Car, comme nous venons de le voir, une distinction très nette y est faite entre la découverte de Husserl, l'idée de corrélation, et l'interprétation supposément idéalisante des *Idées directrices*. Et on peut penser que c'est en ce sens qu'il lui est reproché de ne pas s'en être tenu à la radicalité du principe de la phénoménologie.

IV

J'estime que là où Dreyfus a raison d'insister sur la véritable percée de Heidegger, c'est relativement au concept de transcendance. Il s'agit de la seconde thèse que Dreyfus attribue à Heidegger et suivant laquelle l'intentionnalité n'est qu'une forme de

47. *Ibid.*, p. 321.

48. H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 50-51.

« transcendance ontique », c'est-à-dire qu'elle serait dérivée d'une forme plus originaire de transcendance que Heidegger appelle « l'être-au-monde ». Cette question mène directement au cœur de l'ontologie heideggerienne s'il est vrai que la thèse centrale de *Sein und Zeit* est que « *Sein ist das transcendens schlechthin*⁴⁹. » Heidegger écarte d'emblée le sens épistémique et théologique de « transcendance » et *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* posent que « le transcendant au sens strict, c'est le *Dasein* lui-même »⁵⁰. On pourrait montrer que si la dimension ontologique à laquelle le concept de transcendance est supposé donner accès n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité, celle-ci n'en constitue pas moins la « condition ontologique de possibilité »⁵¹. C'est ce que me semble énoncer ce passage lapidaire des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes⁵².

La « *ratio cognoscendi* » est la manière par laquelle se donne l'être de l'étant à la compréhension pré-conceptuelle et quotidienne. Ce mode de donation présuppose à son tour la constitution intentionnelle des comportements du *Dasein*. C'est pourquoi celle-ci constitue, me semble-t-il, la condition de possibilité de la transcendance. Maintenant, si la « *ratio essendi* » n'est ni de l'ordre du réel, ni du subjectif, comment y avons-nous accès ? Comment, en d'autres mots, peut-il devenir le thème d'une « ontologie scientifique » s'il n'est pas accessible de la même manière que le sont les étants dont il est pourtant indissociable ? Il faut, suggère Heidegger, que l'intentionnalité « devienne un problème »⁵³. Il

49. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 38. C'est ce que confirment un passage de la « Lettre sur l'humanisme » et de « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », *Questions I*, Paris Gallimard, 1968, p. 139 note 1 et p. 101. Rappelons que la tâche assignée à la première partie de *Sein und Zeit*, et en particulier dans les §§ 12, 13, 69, 83, est de fournir une « esquisse concrète » de la transcendance et de clarifier la « relation à » dans son essence primordiale. Voir également la remarque de Heidegger dans *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 164.

50. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 200.

51. *Ibid.*, p. 90.

52. *Op. cit.*, p. 80.

53. M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », p. 148.

faut une méthode qui reconduise le regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant à la compréhension de l'être. Et cette méthode semble s'apparenter à la réduction phénoménologique de Husserl :

Pour Husserl, la réduction phénoménologique, telle qu'il l'a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideen* de 1913, est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendante de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélatés de la conscience. *Pour nous*, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de la modalité de son être-à-découvert)⁵⁴.

V

Pour terminer, je voudrais résumer rapidement trois des points que j'ai cherché à clarifier à l'aide des cours de Marbourg. Le premier concerne l'originalité de la conception husserlienne de l'intentionnalité par rapport à celle de Brentano. Si Heidegger a pu parler d'une découverte de l'intentionnalité par Husserl, c'est qu'il a su la dissocier de la relation sujet / objet à laquelle Brentano l'avait subordonnée. Deuxièmement, malgré les nombreux reproches adressés à la doctrine husserlienne, Heidegger n'en retient pas moins l'idée de corrélation, c'est-à-dire le rôle que joue l'*intentum* ou le noème dans la caractérisation de la relation intentionnelle. Heidegger procède ensuite à un élargissement du champ de l'intentionnalité en faisant valoir que la structure intentionnelle est sous-jacente à l'ensemble des comportements du *Dasein*. Cela présuppose, entre autres, que l'intentionnalité ainsi comprise soit apte à rendre compte de l'activité pratique. Le troisième point concerne la relation transcendance et intentionnalité. Nous avons tenté de montrer que si la dimension ontologique à laquelle le concept de transcendance est supposé donner accès n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité, celle-ci n'en constitue pas moins la « condition ontologique de possibilité ». On pourrait même penser que le concept de « transcendance », le

54. M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., p. 39-40.

concept par excellence de l'ontologie de *Sein und Zeit*, n'est en fait que le résultat d'une ontologisation de la structure intentionnelle que Husserl, par son cartésianisme, avait assujettie à la conscience.

Maintenant, pour être complet, cet exercice devrait ouvrir sur l'évaluation de l'apport pour la phénoménologie de la question du sens de être. Car c'est une chose de reconnaître le bien-fondé de la différence ontologique, c'en est une autre de déterminer son statut au sein de la phénoménologie. C'est ce dont témoignent les notes de Husserl en marge de son exemplaire de *Sein und Zeit*. J'estime qu'il faut voir dans ces notes autre chose que les remarques réprobatrices d'un maître vieillissant envers son élève. Car si Husserl a pu concevoir la phénoménologie heideggerienne de *Sein und Zeit* comme une « traduction » de sa propre « phénoménologie constitutive », il est vrai « amputée de sa fondation la plus profonde », c'est qu'il la croyait isomorphe à sa propre philosophie⁵⁵.

Par ailleurs, il faudrait tenir compte du fait que le philosophe de Marbourg a presque complètement ignoré la phénoménologie husserlienne après les *Idées directrices*. Plusieurs observateurs avertis l'ont déploré⁵⁶, notamment P. Ricoeur qui, soulignant l'importance de l'intentionnalité dite opérante [*fungierend*] dans *Logique formelle et logique transcendantale* ainsi que dans les *Méditations cartésiennes*, remarque que « cette intentionnalité opérante n'est pas sans parenté avec la transcendance de l'être-là selon Heidegger ».⁵⁷ Les reproches de A. Kelkel dans son texte « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance

55. La phrase de Husserl est la suivante : « Heidegger transpose/transponiert/ou transvase/transvasiert/l'élucidation, par la phénoménologie constitutive, de toutes les régions de l'étant, et de l'étant universel, la région totale « monde », dans l'ordre de l'anthropologie. » J'emprunte ici la traduction de D. Souche-Dagues dans son article « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », *Philosophie*, 21, 1989, p. 10.

56. R. Bernet, « Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », F. Volpi et al. (dir.) *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 210 ; A. Marsulo, « "Sorge" : Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur », dans C. Jamme et O. Poggeler (dir.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989 p. 247-249 ; A. Kelkel « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », F. Volpi et al. (dir.) *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 185-186.

du *Dasein* » vont essentiellement dans le même sens. Selon lui, la lecture heideggerienne, que certains textes de Husserl semblent malgré tout autoriser, ne rend pas justice au développement et à l'approfondissement de cette notion dans l'œuvre husserlienne, et ce bien avant la *Krisis*. Je me permets de citer un long passage qui résume admirablement bien le problème :

Si tout au long des analyses critiques poursuivies par le philosophe de Marbourg bien des convergences comme des divergences se sont fait jour entre conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*, une dernière question mériterait de retenir notre attention : en quoi réside au juste le malentendu le plus grave au sujet de la théorie de l'intentionnalité entre Husserl et Heidegger ? On répliquera sans doute que, plus fasciné par la phénoménologie des *Logische Untersuchungen* et des *Ideen* que par celle des *Méditations cartésiennes* ou de *Formale und transzendente Logik*, il a méconnu la profondeur et toute l'ampleur de la « subjectivité de conscience » et la portée métaphysique de l'intentionnalité dite opérante, rabattant trop vite la thématique intentionnelle sur le problème épistémologique traditionnel de la relation sujet-objet. N'est-ce pas méconnaître le sens profond de l'intentionnalité que de l'assimiler purement et simplement au « comportement à l'égard de l'étant » ? Car ainsi réduite, elle ne saurait jouer son rôle que sur le fondement de la structure englobante de l'être-au-monde, qui devient de la sorte comme la *ratio essendi* de l'intentionnalité. Toutefois la fonction subordonnée qu'on lui confère correspond tout au plus à une interprétation psychologique qui a pu, un instant, être suggérée par les textes de Husserl. Mais à l'évidence, elle ne rend pas justice au développement et à l'approfondissement que cette notion clef connaît dans l'œuvre husserlienne, et ce bien avant la période de la *Krisis*. Si l'intentionnalité est comprise comme « *Bewusstseinsleistung* », embrassant les couches les plus profondes de la temporalisation et de la constitution de tout étant, la critique heideggerienne ne risque-t-elle pas à la limite d'apparaître comme « impertinente⁵⁸ » ?

À cet égard, une autre remarque de Husserl est importante, celle-ci en marge du paragraphe 13 dont la tâche était précisément de fournir une « esquisse concrète » de la transcendance et de clarifier la « relation à »⁵⁹, Husserl se demande :

57. P. Ricoeur, « Par-delà Husserl et Heidegger », *Les Cahiers de Philosophie*, 7, 1989, p. 21-22.

58. A. Kelkel, *art. cit.*, p. 185-186.

59. Voir M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », *op. cit.*, p. 101.

Mais comment tout cela peut-il être éclairci, sinon par ma théorie de l'intentionnalité ? [...] Ce qui est dit là, c'est ma propre théorie, simplement amputée de sa fondation la plus profonde⁶⁰.

Schématiquement, on pourrait regrouper les remarques de Husserl en marge de *Être et Temps* autour des thèmes suivants : premièrement, n'est-il pas significatif que Husserl établisse à maintes reprises la correspondance entre sa théorie de l'intentionnalité et certains concepts clé de *Être et Temps*. Deuxièmement, en marge de la p. 16 où Heidegger indique que le mode d'accès et l'explicitation du *Dasein* doit se faire dans la « quotidienneté moyenne », Husserl mentionne ce qu'il a développé dans le deuxième volume des *Idées directrices* sous le titre de « psychologie intentionnelle de la personnalité »⁶¹. Finalement, il y a cette remarque importante en marge de la p. 363 du paragraphe 69 intitulé « La temporalité de l'être-au-monde et le problème de la transcendance du monde ». On se rappellera tout d'abord cette note de Heidegger :

Que et comment l'intentionnalité de la « conscience » se fonde sinon à son tour dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, c'est ce que montrera notre prochaine section⁶².

Voici maintenant la remarque de Husserl :

J'ai d'abord l'intentionnalité, et d'abord j'ai à l'interroger, à mettre en évidence la figure de son essence, et c'est ensuite que je peux voir que dans le « projet » de l'intentionnalité est inclus l'*a priori*, une figure essentielle qui, lorsque je l'ai constituée, peut par après être épistémologiquement directrice.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

60. *Ibid.*, p. 10.

61. Husserl écrit : « C'est là, au sens qui est le mien, le chemin vers une psychologie intentionnelle de la personnalité au sens le plus large [...] », cité dans Souche-Dagues, *art. cit.*, p. 19. Sur cette question, voir E. Husserl *Idées directrices*, vol. II, sections 48-64 et la discussion par Heidegger dans ses *Prolegomena*, p. 168 et *sq.* et l'excellent article de R. Bernet, « Le monde et le sujet », *Philosophie*, 21, 1989.

62. M. Heidegger, *Être et Temps*, p. 252, note 1.

Structure noématique et transcendance du *Dasein*

Pierre Livet

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027229ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027229ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Livet, P. (1993). Structure noématique et transcendance du *Dasein*. *Philosophiques*, 20 (2), 323–346. <https://doi.org/10.7202/027229ar>

R É A L I S M E, I D É A L I S M E E T P R A G M A T I S M E

STRUCTURE NOÉMATIQUE ET TRANSCENDANCE DU *DASEIN*

par

Pierre Livet

Hubert Dreyfus, dans ses travaux sur Husserl et Heidegger, soutient deux thèses principales : Husserl serait un précurseur du cognitivisme et du computationalisme, parce qu'il concevrait le noème comme un ensemble de règles formelles, et qu'il comprendrait le « en tant que », le mode de présentation ou de donation du noème, à partir du modèle de la signification dans le langage. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, développerait, pour récuser cette conception limitée de l'intentionnalité, une analyse pragmatiste de la significabilité, en la fondant sur l'ensemble des finalisations (le « pour-quoi », la *Zuhandenheit*) inhérentes à nos pratiques. Tout en admettant que le noème est bien décrit comme structure noématique, comme structure de règles, et que le problème de la signification est bien dans les *Recherches Logiques* à l'origine du cheminement de Husserl, la première thèse nous apparaît un fausseté. Quand à la seconde, c'est simplement un contre-sens, même si ses vertus provocatrices ne sont pas à négliger.

Nous allons tenter de montrer que loin de devoir opposer le Husserl de l'analyse noématique et le Heidegger de la première section de *Sein und Zeit*, il nous faut au contraire insister sur leurs similarités. En un sens, Heidegger ne fait dans *Sein und Zeit* que reprendre le projet husserlien d'une analyse de l'intentionnalité et plus précisément de ses structures de renvois noématiques, tout en en élargissant le cadre. Et s'il fonde l'intentionnalité dans la transcendance du *Dasein*, c'est bien la « directionnalité », l'« ouverture-vers » de l'intentionnalité qui est toujours le contenu de cette transcendance. C'est d'ailleurs en cela que *Sein und Zeit* est

toujours une entreprise de phénoménologie. Si la phénoménologie devient ontologie, c'est que pour Heidegger l'« ouverture-vers » qui apparaît dans l'intentionnalité husserlienne est plus fondamentale que le fondement que lui trouve Husserl, à savoir la subjectivité constituante. Thématiser ce fondement sous forme de subjectivité, ce serait en rester à un pôle de l'opposition sujet-objet au lieu de se placer dans l'institution même du sens, dans la question ou l'ouverture du sens de l'être¹.

Husserl avait ouvert trois voies pour la réduction phénoménologique : une analyse des structures noématiques, des renvois d'un contenu aux autres (ce qu'on pourrait nommer une intentionnalité horizontale) ; une analyse des renvois en continuité des expériences à travers leurs contenus, dans la structure de la temporalisation (ce qu'il nomme une intentionnalité longitudinale) ; enfin une analyse des possibilités de fonder la validité de la saisie de ces contenus sur la subjectivité constituante. Heidegger a déplacé ces trois modalités de la réduction phénoménologique. Il remplace les renvois noématiques par la structure des renvois entre outils, par l'analyse de la *Zuhandenheit* et du *Wozu* (traduites respectivement par « être-à-portée-de-la-main » et par « pour-quoi »). Il remplace la structure de la temporalisation par sa propre version de la temporalité. Il remplace enfin la subjectivité constituante par le *Dasein*, qui est simplement l'ouverture de la question de l'être dans l'étant.

Il serait donc étrange de voir dans l'analyse de la *Zuhandenheit* et plus généralement du quotidien du *Dasein* une opposition radicale à l'analyse du noème chez Husserl, puisque c'est précisément le déplacement de cette analyse qui permet les considérations heideggeriennes. Il est surtout erroné de voir dans le Heidegger de *Sein und Zeit* un pragmatiste, puisque son différend avec Husserl ne consiste pas à opposer la pratique quotidienne à l'intellectua-

1. J.F. Courtine montre fort bien que Heidegger n'a pas abandonné dans *Sein und Zeit* la réduction phénoménologique. Simplement il ne la conçoit plus comme ce qui nous ramène à la conscience constituante, mais comme la révélation du pouvoir-être au monde du *Dasein*, et le *Dasein* est une notion, un opérateur qui permet de nommer la question de l'ouverture, de la constitution du sens, comme question de l'être. L'analyse de l'angoisse serait alors la manifestation la plus évidente de la réduction phénoménologique heideggerienne. (« Réduction phénoménologico-transcendantale et différence ontologique » repris dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.) On sait que J.L. Marion voit la réduction opérer jusqu'au Rien chez Heidegger. Cf. *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989, p. 114.

lisme des objectités idéales, mais au contraire à radicaliser le transcendantalisme de Husserl, en passant de la subjectivité constituante au sens de l'être. En un sens, Heidegger opère ici un déplacement similaire à celui de Husserl, quand il récusait le psychologisme et insistait sur l'étude des significations pures, puisque Heidegger récuse la subjectivité et insiste sur la structure de la vérité. On peut soutenir que *Sein und Zeit* est une tentative pour creuser le problème de l'évidence, et pour le faire échapper à tout subjectivisme².

Husserl est-il un computationnaliste ?

Mais revenons d'abord sur l'analyse noématique de Husserl. Hubert Dreyfus en dénonce le computationnalisme, en rapprochant Husserl de Fodor. Le vrai computationnalisme ne se borne pas à supposer qu'il existe des règles formalisables à l'application desquelles se réduiraient nos opérations intellectuelles et leurs contenus. Il doit pouvoir exhiber ces opérations. Le travail d'élaboration de certains de ces opérateurs a déjà été fait, et a mené, *via* Boole et Frege à la logique formelle que nous connaissons. Mais nous ne sommes pas encore très au clair sur ce que sont les « bons » opérateurs dans les domaines modaux, en particulier pour ce qui est des opérations épistémiques (par exemple la révision des croyances). A l'époque même où ce travail d'élaboration commençait à donner ses fruits, Husserl a réfléchi lui aussi sur ces opérateurs. Mais s'il a reconnu la spécificité des propriétés purement syntaxiques, il a toujours soutenu que la grammaire pure devait aussi s'occuper des contenus. La pierre de touche de la pertinence des opérateurs syntaxiques se trouve pour lui dans le domaine qu'on dirait aujourd'hui sémantique. Ainsi il esquisse une théorie des multiplicités qui ne se borne pas aux opérations de conjonction, disjonction, mais qui articule les rapports entre tous et parties. Plus généralement, la démarche de Husserl l'a conduit à passer de la syntaxe au problème du contenu, du problème du contenu à celui de la représentation, et de celui de la représentation à celui de l'intentionnalité.

2. Mais Heidegger admet que la vérité est historique, qu'il peut donc s'en présenter plusieurs « guises » ou modalités, et il ne peut alors se défendre du relativisme qu'en devenant quelque peu oraculaire et dogmatique.

Si donc Husserl était un computationnaliste, ce serait un mauvais computationnaliste, puisqu'il ne nous dirait rien ou à peu près des opérateurs formels chargés d'exécuter ces calculs. En revanche Husserl nous dit comment les représentations et leurs contenus se différencient. Mais ce n'est pas là une réponse computationnelle. Pour décrire les différences de structures entre les contenus (dans l'analyse noématique) Husserl les relie sans cesse à des différences de manifestations dans des actes noétiques, dans des expériences intentionnelles. Il explique donc le matériel représentationnel en passant toujours par une confrontation avec les actes intentionnels, ce qui est évidemment totalement opposé à une approche computationnelle.

Le noème selon Føllesdal

Le point de départ des analyses de Dreyfus sur Husserl se trouve chez Føllesdal. C'est la constatation d'un point commun entre Frege et Husserl. Tous deux sont frappés par le fait qu'un même contenu puisse figurer dans des actes de conscience ou de pensée différents. Des expériences de variation révèlent que l'on peut viser un même objet via des sens différents, et qu'un même sens (du moins il faut l'espérer) peut être utilisé par des sujets différents, ou dans des occasions différentes. Il faut donc définir une notion de contenu qui reste identique alors que les actes subjectifs sont différents, mais qui puisse aussi varier alors que l'objet référent ne change pas. Frege décompose donc le contenu en *Bedeutung* ou référence et en *Sinn* ou sens, le sens étant lié à une *Gegebenheitsweise*, un mode de donation (ou de présentation, traduisent les Anglais) qui peut donc appréhender le référent sous différents aspects. À ce contenu, on opposera l'acte psychologique de représentation. Husserl lui aussi oppose dans la *v^e Recherche* la *Vorstellung*, acte de représentation, à la *Repräsentation*, le contenu lui-même, comme matière de l'acte.

Comme le noème des *Ideen I* est bien un contenu, on va noter cette filiation avec les *Recherches Logiques*, qui débute par l'analyse de la signification (l'imposition d'un sens dans une expression). Le noème sera donc, comme le confirme Husserl dans les *Ideen III*³, une généralisation de la notion de signification à tous les actes intentionnels. Le noème de Husserl serait donc

3. Cf. tr. fr. F. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993, p. 106.

simplement l'ensemble *Sinn-Bedeutung* de Frege généralisé, avec cette différence, peu explicable, que pour Husserl le référent d'un terme conceptuel est un objet, tandis que pour Frege c'est le concept.

Le noème serait alors « *ce en vertu de quoi* la conscience se relie à l'objet »⁴. Husserl résout ici le problème de Brentano, qui devait supposer un « objet intentionnel » comme visé par l'intentionnalité, énoncé qui laissait supposer que cet objet existait dans la conscience, ce que refusait Brentano, sans pouvoir non plus résoudre le problème de savoir ce que pouvait bien être cet objet quand l'objet n'existait pas dans la réalité.

Noème et conditions de vérité

Cette analyse me semble quelque peu « à côté » des intentions de Husserl. Tout d'abord, le noème n'est jamais défini dans une perspective aussi « instrumentale » (Dreyfus va jusqu'à dire que le noème est ce *via* quoi l'acte se rapporte à son objet). Ensuite, si Husserl insiste sur l'indépendance du contenu et sa stabilité par rapport à la variété des actes de conscience, il ne développe pas cette théorie du contenu indépendamment de la théorie des actes. On a tendance à insister sur la coupure entre les *Recherches Logiques* (du moins les 5 premières) et les *Ideen*. Dans les *Recherches*, Husserl serait plus axé sur la théorie des contenus et des significations, alors que dans les *Ideen*, il comprendrait le contenu à travers la corrélation noèse-noème, et serait en chemin vers la recherche d'une fondation dans la subjectivité transcendante, fondation affirmée par exemple dans *Logique formelle et Transcendantale*.

Mais en fait, dans les *Recherches*, Husserl ne sépare pas l'analyse du contenu de celle des modalités des actes. Si l'on voulait simplifier, on pourrait dire que Husserl ne peut pas avoir conçu le noème comme une entité signifiante quasi-autonome, dont les conditions de vérité pourraient être déterminées indépendamment d'un acte de représentation, pour la simple raison qu'il ne donne jamais les conditions de détermination du noème ou du contenu indépendamment de l'acte intentionnel. Il ne peut donc pas utiliser le mot « représentation » en un sens voisin des

4. Dagfinn Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », dans Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass., MIT Press, 1982.

computationnalistes, puisque pour ceux-ci au contraire, il faut que les conditions de vérité et d'opérativité des représentations puissent être déterminées indépendamment de l'intentionnalité (le problème est alors de reconstruire l'intentionnalité, ou du moins de la simuler).

Certes Husserl différencie la *Repräsentation* de la *Vorstellung*. Mais pour définir ensuite le contenu de la *Repräsentation* comme matière, et donc différencier la matière de la qualité (il s'agit ici essentiellement d'attitudes épistémiques), il donne comme critère le fait que l'on peut réitérer des représentations, donc former une représentation d'une représentation, et ceci à l'infini, alors qu'on ne peut pas réitérer une qualité : une fois que je mets en suspens un savoir en le réduisant à une croyance, je ne peux pas de nouveau suspendre cette croyance, donc mettre en suspens le fait que je mets en suspens⁵. Le critère n'est donc pas seulement ici la variation d'identification (un seul contenu, plusieurs qualités d'acte), mais bien la possibilité ou non d'une opération épistémique, qui exige donc de relier le contenu à l'acte intentionnel qui le modifie. De même, si Husserl voit dans le substantif, dans l'objectivation nominale, le paradigme de tout contenu, de toute représentation, ce n'est évidemment pas pour des raisons propres au contenu lui-même, mais parce que l'objectivation nominale permet de viser le contenu par un acte unique, synthétique, alors que la formulation propositionnelle, par exemple, exige un acte polythétique qu'il faudrait encore ramener à l'unité d'un seul « rayon ». Peut-être serait-ce aussi à cause de cette volonté d'objectiver (d'avoir besoin de l'objectivation pour prouver l'unité) que Frege pense que pour Husserl le référent d'un terme conceptuel est un objet (le pôle de cet acte objectivant unitaire). Et si Frege y voit un concept, qui renvoie indirectement à un objet, c'est que pour Frege le concept est lui-même le vecteur d'unité (alors que la référence à des objets ferait du concept une sorte de dénomination commune à plusieurs objets).

Il est donc patent que le mode d'identification chez Husserl n'est pas celui qui permettrait de le rapprocher de Frege. Nous avons tendance aujourd'hui à définir comme critères d'identification d'un contenu ses conditions de vérité. Or si Husserl pense

5. Cf. *V^e Recherches logiques*, p. 487-488 ; tr. fr. , Paris, P.U.F., p. 301.

toujours en référence à la logique, il ne met nullement au premier plan la notion de conditions de vérité.

Cette notion est fondamentalement liée à la notion de compositionnalité. Pour déterminer des conditions de vérité, il faut en effet pouvoir définir des constantes logiques (par exemple les opérateurs de négation, disjonction, conjonction, implication) qui nous indiquent comment, une fois données les possibilités de vérité ou de fausseté des composants d'une formule, trouver la valeur de vérité de la formule composée. Husserl aborde bien entendu le problème de la compositionnalité, dans les III^e et IV^e *Recherches Logiques*. Mais dans la III^e, il le transcrit sous la forme des problèmes de dépendance des parties par rapport au tout, ou inversement d'indépendance entre tous différents, ou entre parties. Même si on ne vise que la forme vide du quelque chose en général, la notion d'ensemble est rapportée à une unité d'intention. De même dans la IV^e *Recherche*, on aborde l'étude de la grammaire pure, qui est donc indépendante de l'objectivité et de la vérité comme correspondance. Mais c'est toujours la possibilité que des moments ou éléments aient ou n'aient pas de sens indépendamment des autres qui sert de critère. Et la contradiction formelle est rapportée à des lois fondées sur les catégories de signification, ce qui la relie aux modalités de constitution des intentions de signification. Husserl accède à ce que nous nommons conditions de vérité comme à des conditions d'indépendance, de coexistence et de différenciation, bref à des conditions de distinction. Or les conditions d'une distinction sont beaucoup plus larges que les conditions de vérité qu'elles englobent. Car on peut distinguer A de B sans pouvoir dire que A est vrai (est le cas) tandis que B ne l'est pas, et inversement. Il se peut qu'on ne sache tout simplement pas indiquer la valeur de vérité de l'une des configurations A et non B, ou B et non A, alors qu'on sait que A peut être vrai, et que B peut l'être aussi de son côté. Et c'est alors seulement par les relations entre des intentions distinctes que Husserl peut conserver un critère de différenciation.

Il est en particulier inadéquat de reprendre pour expliquer Husserl la notion de conditions de satisfaction proposée par Searle⁶. Cette notion est simplement une sorte de transposition de la notion de conditions de vérité au domaine pragmatique.

6. Il est d'ailleurs très étrange de voir Dreyfus sans cesse expliciter Husserl (et Heidegger) par référence à Searle, comme s'il fallait créditer Husserl de s'être

Elle est avancée sans avoir été construite : on ne sait pas si les conditions de satisfaction se composent entre elles ou pas, ni comment, ni si on peut toujours assigner une condition de satisfaction à une distinction entre deux intentions pragmatiques. C'est là une déficience grave de la problématique de Searle. Husserl en revanche construit les distinctions qu'il propose. Simple-ment, il ne les construit pas en termes de conditions de vérité. Il se borne à définir des distinctions entre des visées qui s'« orientent » différemment. Ainsi la notion de contenu est dès les *Recherches Logiques* appréhendée comme offrant des modalités de diversification d'un contenu à l'autre. Ce sont en quelque sorte les possibilités de bifurcations, de divergences dans la différenciation des modalités du contenu qui permettent d'analyser cette notion. Ce sont donc les cheminements des intentions qui nous révèlent les distinctions de contenu. Dreyfus rapproche cela de la notion de rôle inférentiel. Mais justement le rôle inférentiel, si du moins on entend par là des inférences démonstratives, se définit par les combinaisons de conditions de vérité qu'il impose. Alors que les intentions peuvent parfois se combiner, et parfois non, constituant ainsi des domaines différenciés.

La spécificité du noème

Cependant Husserl insiste dans les *Ideen* sur le fait que le noème n'est pas le simple décalque des actes intentionnels. Certes, le noème n'a pas d'autonomie par rapport à la noèse (il n'y a pas de noème sans acte intentionnel). Mais on peut remarquer des différences entre les modes d'articulation du noème et de la noèse. Tout d'abord, ce qui dans le noème est pôle d'identité noématique est dans la noèse continuité et synthèse, enchaînement d'une multiplicité⁷. Dans la perception, à la multiplicité des moments hylétiques (sensations diverses, colorées, de formes, etc.) correspond dans le noème une structure de renvois par

rapproché de ce modèle ! En fait, on devrait plutôt reprocher à Searle d'avoir « retrouvé » des thèmes explicités par Husserl, en particulier celui d'horizon, ou encore de renvois noématiques en arrière-plan, sans jamais avoir la décence de citer Husserl. On peut penser qu'il s'agissait dans les premières œuvres de Searle d'une simple ignorance, mais le développement de l'école phénoménologique de la Côte Ouest ne lui laisse plus maintenant cette excuse.

7. Nous citons la traduction de Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, en donnant en premier la page de l'édition allemande et en second celle de l'édition française. *Ideen I*, p. 207 ; p. 343.

esquisses. Enfin, quand nous visons quelque chose comme « nié », « possible », etc., bref quand nous le modalisons, nous n'avons pas besoin de faire réflexion sur l'acte qui nie, qui possibilise, etc. Nous saisissons le nié comme un caractère du noème. Alors que si nous considérons l'acte noétique, la négation, la possibilisation nous apparaissent comme telles.

Cette « irréductibilité » du noème à la noèse tient à ce que le noème possède sa propre structure relationnelle, qu'il impose en quelque sorte à la noèse. Si nous percevons, le perçu ne peut pas ne pas renvoyer par esquisses aux autres faces des objets, les parties visibles ne peuvent pas ne pas renvoyer aux parties cachées. Le noème présente donc des contraintes épistémico-ontologiques propres, qui sont en quelque sorte l'envers noématique des modalisations que les actes noétiques peuvent introduire à volonté. Ainsi nous pouvons douter d'un savoir, le faire passer à l'état de croyance, puis douter de cette croyance. Ces modifications, ces modalisations sont intentionnelles au double sens du terme : elles sont volontaires. Mais de son côté, la structure noématique impose que nous ne puissions passer du su au douteux qu'en passant par le cru et le soupçonné. Il faut donc bien parler de structure noématique, et de règles structurelles. Mais on voit qu'il ne s'agit pas de règles formelles qui se borneraient à guider le calcul des conditions de vérité. De même que le contenu des *Recherches Logiques* s'analysait en inspectant les différences des modalités épistémiques qui le mettaient en jeu, les modalités d'opération des actes intentionnels, de même les contraintes et les règles qui imposent le noème sont aussi des modalités d'opération qui régissent les actes intentionnels. Husserl peut donc maintenir l'irréductibilité du noème, ce qui fonde l'identité de contenu à travers des actes subjectivement et temporellement différents, sans pour cela autonomiser le contenu par rapport aux actes, sans cesser d'utiliser pour le scruter l'analyse intentionnelle. Le noème, c'est une structure de renvois noématiques, imposant ses contraintes à une activité intentionnelle.

Ce qui permet de laisser le noème entièrement dans le domaine de l'analyse intentionnelle, c'est bien entendu la réduction phénoménologique, qui suspend l'attitude naturelle, mais qui ne nous prive d'aucune modalité de l'acte intentionnel et de son contenu. Le noème est donc le produit direct de la réduction phénoménologique.

Le problème de Dreyfus : signification et intuition

Cependant le problème que pose Dreyfus dans son article « The Perceptual Noema »⁸ se pose alors avec plus d'acuité. Soit on conçoit le noème comme le fruit de la réduction, qui permet donc de reprendre dans le noème absolument tout ce qu'on trouve dans le rapport intentionnel à l'objet, y compris le remplissement de l'intuition, y compris le rapport au réel dans une plus ou moins grande évidence. Mais alors ou bien on rapporte cela au noème, ou bien on le rapporte à l'activité subjective. Si on le rapporte au seul noème, on ne voit plus trop ce qu'apporte l'activité subjective dans le rapport aux choses, puisque c'est déjà dans le noème qu'on trouve ce rapport. On a donc une intentionnalité sans subjectivité⁹. Ou bien on rapporte cela à l'activité subjective, mais alors celle-ci n'est plus seulement constituante, c'est-à-dire indiquant les contraintes et règles de la constitution de ses objets intentionnels, de ses contenus noématiques et de ses modalités noétiques ; elle est tout simplement productive ou constructrice du rapport à la réalité. Et Husserl ne semble pas donner dans cet idéalisme. L'autre branche du dilemme consiste à dire que le contenu noématique est à prendre sur le mode de la signification et non pas d'abord sous celui de l'intuition. La réduction phénoménologique consisterait simplement à donner son autonomie. Mais alors qu'en est-il de l'intuition ? Elle a bien aussi un contenu signifiant, puisqu'on peut en faire un noème, si du moins tout ce qui fait partie du contenu d'acte intentionnel peut devenir noème. Mais si l'intuition a un contenu signifiant, alors elle n'est pas purement intuition, mais signification. Il faudrait trouver une intuition pour cette signification, et ainsi de suite à l'infini.

Il est clair que le noème n'est pas simplement une signification, un contenu qu'on pourrait abstraire de l'acte noétique dans la mesure où on pourrait le définir par ses conditions de vérité. Même en son irréductibilité, il n'est définissable que différemment, par rapport à l'acte noétique auquel il impose des contraintes. Séparée de cet acte, sa structure n'est plus opérante. Il peut donc y avoir des contraintes imposées à l'intuition et son

8. Dans Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, op. cit.

9. Cette piste n'est nullement à négliger, mais elle semble une impasse à Husserl.

remplissement par la structure de renvoi noématique. Par exemple, l'évidence perceptive se donne toujours par esquisses. Mais ces contraintes ne sont pas pour autant des données structurelles signifiées, sinon pour une science de la perception. La deuxième branche du dilemme n'a donc pas lieu d'être. Pas davantage la première : le noème ne peut pas résoudre à lui seul les problèmes de la synthèse et de la continuité temporelle. L'activité subjective constituante est donc nécessaire. Mais elle ne suffit pas à produire le rapport au réel, puisque l'activité qu'elle déploie ne consacre que sa cohérence « réduite » au domaine de l'expérience intentionnelle, donc au domaine de l'apparaître du réel comme tel, mais aussi seulement comme apparaissant.

Cependant on se trouve bien ici devant une bifurcation possible de la phénoménologie. Soit le problème de l'intuition et de l'évidence est traité de manière essentiellement noématique, en élucidant les modes de l'apparaître, de l'*Erscheinung*. Dreyfus refuse de considérer le noème comme apparition, *Erscheinung*, signalant que Husserl avait noté dans la marge du texte des *Ideen* qui développe cette notion¹⁰ que la conception en question était intenable. Mais en quoi ?... Soit le problème est traité en remontant à la constitution de la subjectivité transcendante, qui peut réfléchir sur elle-même et thématiser sa propre expérience de mise en évidence. Si on conjoint les deux, comme l'a fait Husserl, alors le contraste entre les conditions de possibilité (ce que nous avons appelé les contraintes) de type noématique et l'activité de thématisation réflexive de la subjectivité va mettre en évidence une strate pré-réflexive, passive et non pas active, que Husserl tentera néanmoins de relier à l'activité subjective dans la temporalisation.

Le noème comme structure de renvois

Si on en revient au noème, on voit qu'il nous évite de comprendre l'intentionnalité husserlienne comme un simple acte de visée. Car cela interdirait de concevoir une « intentionnalité » propre au noème. L'intentionnalité n'est donc pas simplement une directionalité, c'est aussi un mode de structuration par renvois (de noèmes à noèmes et de noèses à noèses, et dans une corrélation entre noème et noèse) imposé à l'acte et plus

10. *Ideen I*, p. 275 ; p. 447.

exactement à la suite d'actes qui visent un objet sous une certaine intentionnalité. Le noème permet de manifester cette double structure de l'intentionnalité, possibilité de combinaison et de succession d'actes guidées par les contraintes de l'apparition de l'objet.

Loin de pouvoir réduire le noème au *Sinn* frégéen, on ne peut donc même pas le limiter à la triplicité pourtant si bien analysée par Bernet¹¹. Il distingue entre le noème comme résultat de la réduction, objet mis entre guillemets (le renvoi à un objet), le noème comme signification (renvoi à un sens), et le noème comme corrélat ponctuel d'apparition lié à un acte de conscience (renvoi à un acte). Seul le troisième est temporellement individualisé, bien qu'il possède encore une certaine idéalité.

En fait, le noème est bien davantage. Car il n'est pas essentiellement l'objet, la cible de l'intentionnalité, ou ce qui orienterait le « regard ». Il est surtout et bien plus ce qui permet d'articuler le noème-objet, il est le déploiement de la structure des renvois noématiques. Dreyfus note justement que le noème réfère, signifie ou décrit, et synthétise. Oui, s'il faut entendre par là cette structure de renvois. Ils sont de multiples espèces. C'est d'abord le renvoi à un arrière-plan, l'inactuel nécessaire à l'actualisation. Dans la perception d'un objet ce renvoi se fait par esquisses. C'est ensuite le renvoi sur le mode de la représentation (image, souvenir, portrait, qui comportent donc en eux-mêmes une intentionnalité noématique). C'est encore la structure de renvoi d'une modalité épistémique à une autre, sur le mode non pas noétique, mais du caractère d'être (le certain, le simplement cru, le douteux). Par ailleurs le noème reprend l'idée d'une articulation du contenu. Ainsi le sens s'articule en un pôle unité, le X, abstraction faite de ses prédicats, et de ses déterminations, le X dans le comment de ses déterminations étant le sens. Ce X n'est pas simplement un référent. Il a pour fonction d'attacher le sens à l'objet, mais aussi d'unifier ses déterminations, de les rassembler sous un rayon synthétique suprême, dit Husserl¹². Enfin le noème est aussi, on l'a vu, le sens dans son remplissement intuitif, l'*Erscheinung*, l'apparition qui nous donne le sens « en pleine chair » (dans

11. Rudolf Bernet, « Le concept husserlien de noème », dans *Les Études Philosophiques, Phénoménologie et psychologie cognitive*, janvier-mars 1991.

12. *Ideen I*, p. 273 ; p. 444.

sa *Leibhaftigkeit*), ceci n'étant assuré que lorsque le sens n'est pas quelconque, mais « donateur originel ».

Le noème est donc bien une structure de renvois, renvoi à un objet, à un sens et à un acte, ensemble de renvois à d'autres noèmes et noèses, renvoi aussi en lui-même à sa propre articulation en noyau X et en déterminations, renvoi enfin à son propre remplissement. Il est donc impossible de le tenir pour une simple généralisation ou extrapolation de la notion de signifiant. Au contraire il permet d'engendrer la notion de signifiant comme une de ses particularisations. Il reste qu' en pensant la notion de noème, Husserl a bien conservé la relative irréductibilité du contenu à un acte, mais il a aussi conservé la corrélation entre acte et contenu.

Heidegger ; l'interprétation de Dreyfus

Nous pouvons en venir maintenant tout naturellement au Heidegger de *Sein und Zeit*. En effet son analyse de la quotidienneté du *Dasein*, du rapport à l'outil, de l'être à portée de la main [*Zuhandenheit*] et du passage à l'être subsistant, ou devant la main [*Vorhandenheit*] n'est rien d'autre qu'une extension nouvelle de cette analyse des structures de renvois qui faisait le fond de l'analyse noématique. Il est donc assez étrange de voir Dreyfus ériger cette analyse en contre-poison au computationnalisme et au représentationnalisme de Husserl.

Si on résume l'interprétation de *Sein und Zeit* par Dreyfus¹³ elle est la suivante (cela risque de ressembler à une caricature, mais ce n'en est pas une). Heidegger veut dépasser la conception husserlienne de l'intentionnalité, qu'il juge trop axée sur le représentationnalisme. Il s'agit pour lui de prendre comme guide la pratique quotidienne du *Dasein*, donc des activités qui ne sont pas simplement intentionnelles, mais qui donnent l'arrière-plan non intentionnel sur lequel se détache tout acte intentionnel. Le *Dasein* n'est autre que l'être humain [*human being*]. Heidegger se révèle ainsi proche du pragmatisme américain, par exemple de John Dewey, ou encore de Searle et de sa conception du *background*. Heidegger étend de plus son analyse de l'être-au-monde à des affects, qui ne sont pas représentationnels. Heidegger critique

13. Interprétation que l'on trouve exposée dans *Being-in-the-world*, son commentaire de *Sein und Zeit*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1991.

aussi toute conception solipsiste de la subjectivité. On n'est un *Dasein* que lorsqu'on est socialisé et que l'on peut mettre en jeu des significations et présuppositions publiques (c'est ce que Dilthey aurait appris à Heidegger). Enfin c'est par une « panne » de la *Zuhandenheit*, de l'être-à-portée-de-main quotidien, que l'étant subsistant et l'étant objectivé peuvent apparaître. La visée objectivante de l'attitude théorique suppose donc une première décontextualisation de l'être-à-portée-de-la-main, puis une recontextualisation dans une problématique théorique. La conception de la théorie scientifique chez Heidegger se rapprocherait donc de celle de Kuhn. Dans un article plus récent¹⁴, Dreyfus examine la question de la technique, et pense montrer que la conception de la quotidienneté dans *Sein und Zeit* n'ouvre pas encore une conception non techniciste et objectivante de la nature, et vise seulement la nature comme ce qui soit s'adapte, soit fait manquer l'adaptation dans le cadre du système de finalisations *lequipment* qui fournit les significations du *Dasein* quotidien. En fait, le *Dasein* quotidien de *Sein und Zeit* est le pas qui nous mène à la conception technologique que Heidegger récusera ensuite.

Notons tout d'abord qu'il est curieux d'appuyer toute l'interprétation de *Sein und Zeit* sur l'analyse du *Dasein* dans sa quotidienneté, puisque Heidegger montre que c'est un mode déchu du *Dasein*. Certes, cette déchéance est un existential, mais elle masque cependant l'authentique pouvoir-être du *Dasein* et sa libre décision. Il semble donc difficile de faire de Heidegger un pragmatiste, puisqu'il considère ce mode pragmatique d'existence comme un mode déchu. Dans « Heidegger : A Critical Reader », Blattner rappelle d'ailleurs que le mode de temporalité pragmatique (un passé, un maintenant, un avenir qui ordonnent le temps) est justement une déchéance et même un voilement du mode fondamental de la temporalité, qui a davantage à voir avec le problème de la donation de sens, du projet du *Dasein*, qu'avec un ordonnancement temporel¹⁵, si bien que Heidegger ne peut pas être rangé dans les rangs des pragmatistes.

Cependant cette erreur d'interprétation met en évidence une difficulté de *Sein und Zeit*. Le rôle de l'analyse du *Dasein* quotidien

14. Hubert Dreyfus, « Heidegger's History of the Being of Equipment », dans *Heidegger : A Critical reader*, H. Dreyfus et H. Hall (dir.), Oxford, Blackwell, 1992.

15. William D. Blattner, « Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist) », dans *Heidegger : a critical reader*, op. cit.

n'est pas clair. Il semble être à la fois de montrer les insuffisances de l'approche husserlienne, cantonnée selon Heidegger dans le domaine de la *Vorhandenheit*, de l'être-substant ou ob-stant, et de montrer que le *Dasein* n'a pas qu'une modalité de révélation de son sens d'être, ou plus exactement qu'il faut se libérer de certaines « guises » de révélation de ce sens pour accéder au sens d'être authentique. Autrement dit, cette analyse manifeste l'aspect doublement polémique de l'analyse existentielle. Mais le rapport entre l'authentique et l'inauthentique, tous deux pourtant existentiels, semble bien être chez Heidegger une valse-hésitation entre une opposition du type essence / modalités de l'essence, et une opposition du type vérité / ce qui voile la vérité.

Le plus simple est de situer cette analyse du quotidien dans une démarche herméneutique. Tel l'exégète (et par exemple Bultman), Heidegger part de la pré-compréhension quotidienne pour restaurer le sens « kérygmétique », la révélation authentique du *Dasein*. Et tout comme chez Bultmann, il faut d'abord remplacer une pré-compréhension quotidienne, qui est celle de notre époque technicisée et scientifiée, par la pré-compréhension quotidienne sur le fond de laquelle seulement la nouveauté du message, de la révélation, peut se manifester. On a donc bien une double opposition, une double critique, mais ces deux critiques n'ont pas la même fonction. La critique de la préconception objectivante a pour fonction de détruire cette préconception, de la remplacer. La critique de la pré-compréhension quotidienne n'a pas d'autre fonction que de mettre en valeur la révélation authentique du *Dasein* dans ce qu'elle a de novateur et de dérangeant par rapport à nos habitudes. Ce faisant, il faut bien avouer que Heidegger glisse de la description ontologique à la prise de parti éthique¹⁶. Quoi qu'il en soit, il est évident que se borner à identifier l'analyse de *Sein und Zeit* avec la compréhension du *Dasein* quotidien dans son pragmatisme ne tient pas compte de cette référence exégétique et herméneutique fondamentale chez Heidegger.

16. Cette éthique de la décision comme seul salut face au nihilisme est quelque peu suspecte. Hubert Dreyfus et Jane Rubin montrent dans un appendice à *Being-in-the World* comment cette conception est une sorte de laïcisation de la conception « A » de la religion de Kierkegaard (l'indifférence à mes désirs humains en face de l'infini divin). Mais la perte de la dimension d'une transcendance (externe au *Dasein*) ouvre cette éthique à toutes les déviations du pouvoir prétendument charismatique.

Zuhandenheit et Vorhandenheit

Si nous revenons sur l'interprétation de l'opposition de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit*¹⁷ par Dreyfus, nous retrouvons la même situation : les déplacements qu'opère cette interprétation par rapport au projet de Heidegger révèlent des difficultés de ce projet. Dreyfus analyse de très près les cas de figures envisagés par Heidegger pour étudier les « déficiences » de l'usage quotidien. Il s'agit pour Dreyfus de passer d'un usage essentiellement non conscient à la prise en compte attentive de cet usage (la circonspection, l'*Umsicht*). Mais il s'agit aussi de préparer le terrain au passage de l'usage quotidien à l'objectivation de l'étant-devant-la-main, du *Vorhandensein*. Cela ne peut avoir lieu que lors d'une « panne » [*breakdown*] de l'« us » quotidien. Heidegger différencie divers degrés de « panne »¹⁸. Ce qui éveille d'abord la circonspection, c'est le mauvais fonctionnement. Ensuite vient l'outil qui fait défaut, qui n'est justement pas à portée de la main. On découvre alors le mode d'être-à-portée-de-la-main comme tel. En même temps, comme on est tourné vers l'outil qui fait défaut, les outils qui ne font pas défaut apparaissent sur le mode de l'être-subsistant, de l'être-devant-la-main. Enfin, des outils ou objets à utiliser peuvent tout simplement gêner, quand on n'a pas le moins du monde en vue leur utilisation. Nous leur sommes indifférents, et ils n'apparaissent donc que dans leur subsistance, qui demande à être liquidée.

La rupture de la structure d'usage (le deuxième niveau évoqué par Heidegger) est aussi rupture d'une structure de renvois qui définit justement le « pour-quoi » de la *Zuhandenheit*, qui ne peut fonctionner que sur le fond d'un réseau de renvois, d'un complexe d'« us », d'une totalité d'usages se renvoyant les uns aux

17. Le vocabulaire des traducteurs français est ici flottant. Sans parler de Vezin, notons que Courtine traduit *Vorhandenheit* par « être-subsistant », comme de Waehlens, et *Zuhandenheit* par « être-sous-la main », tandis que Martineau traduit *Vorhandenheit* par « être-sous-la main », et *Zuhandenheit* par « être-à-portée-de-la-main ». Nous avons retenu cette dernière option, pour éviter d'introduire un « sous » qui pourrait avoir quelque chose à voir avec la « sub-stance ». Mais par ailleurs *Vor* n'a jamais voulu dire « sub ». Heidegger prépare la relation avec le *objet*. Donc on pourrait dire « être-devant-la-main ». Cependant il est vrai que l'interprétation de l'existence comme substance et subsistance est bien à l'horizon de l'analyse heideggerienne, et nous utiliserons donc de temps à autre le terme d'« être-subsistant ».

18. Cf. *Sein und Zeit*, § 16, Frankfurt, Niemeyer, 1967.

autres. Comme le note Dreyfus, on pense évidemment aussitôt à la structure de renvois noématiques de Husserl. Et comme il le note aussi, il semble qu'avec cet être en défaut d'un outil, qui fait apparaître comme tel et pour lui-même le mode d'être-à-portée-de-la-main de l'autre outil présent, on ait une expérience assez semblable à la réduction phénoménologique. Mais Dreyfus après avoir noté ce parallèle insiste aussitôt sur la position critique de Heidegger. Le noème husserlien appartiendrait au domaine de la *Vorhandenheit*, mieux à cette réduction de tout sens au sens objectif, à la représentation solipsiste, purement mentale, et coupée du rapport au monde.

Ces qualifications ne peuvent en fait convenir complètement à l'analyse noématique. Le rapport au monde en fait bien partie intégrante, et le noème n'est en rien « purement mental », puisque le mode d'existence du mental est mis hors jeu lui aussi par la réduction. Le parallélisme entre l'analyse noématique et sa réduction phénoménologique, et l'analyse de la structure de renvois des usages, ainsi que la mise en évidence pour elle-même de cette structure par la suspension de l'usage sont donc bien mieux fondés que ne le pense Dreyfus. La seule différence, c'est que ces usages ne sont pas directement « représentatifs ». Mais ils sont signifiants. Et Husserl n'a jamais dit que nous devons thématiser et objectiver tous nos vécus noématiques pour qu'ils signifient. Il soutient seulement (et là porte la critique de Heidegger) que le mode nominalisant et objectivant (sous un seul rayon synthétique) est le mode paradigmatique.

Mais comment passe-t-on du mode de l'usage à celui de l'objectivation ? Il y a ici une ambiguïté dans l'analyse de Heidegger. On peut entendre deux choses par objectivation. Tout d'abord l'objectivation théorique : transformer un étant en objet d'un examen scientifique et l'intégrer dans une théorie scientifique. Or il semble que l'on puisse aussi avoir affaire à l'étant-devant-la-main sans l'intégrer dans le cadre d'une problématique scientifique. Il pourrait même en fait y avoir trois modes de l'étant « objectif ». Le premier est celui de l'étant-devant-la-main, tel que nous l'expérimentons lors d'une déficience de l'étant-à-portée-de-la-main. Le second est celui de l'étant théorisé et objectif par là même. Le troisième est celui de l'étant objectif repris par la philosophie et traité comme substance ou mode d'une substance (le paradigme de cette reprise philosophique substantificatrice se trouvant selon Heidegger chez Descartes).

Heidegger note lui-même que la déficience d'un outil, ou encore la suspension de la pratique d'un usage n'amène pas forcément le passage à l'attitude objectivante théorique. On peut simplement « considérer » le « chantier au repos », sans un seul instant se détacher de l'attitude utilitaire¹⁹, et même sans que se manifeste comme telle cette attitude. La « panne » ne génère donc pas automatiquement l'équivalent pragmatique de la réduction phénoménologique. Qu'est-ce qui assure alors le passage à l'objectivation ?

Sur ce point Heidegger se contente de nous décrire l'expérience de la « réflexion » [*Überlegung*]²⁰. Elle rend présent le réseau de renvois des utilités sur le mode du « si...alors » (si tel moyen manque, alors on peut recourir à tel autre). En fait, par ce « si...alors », Heidegger n'entend pas l'implication, mais bien quelque chose comme la relation moyens-fins, ou encore la mineure du syllogisme pratique d'Aristote. Cette présentification du réseau de renvois est donc la condition nécessaire du passage à l'être-devant-la-main, qui n'est donc toujours pas isolé, mais bien intégré dans un système de renvois. Simplement ces renvois ne sont plus « non représentables », ils sont au contraire représentables (même s'ils ne sont pas tous représentés en même temps). Heidegger a-t-il ici donné une reconstruction satisfaisante du « en tant que » de la représentation, du « mode de présentation » ou du « sens » noématique ? Il ne semble pourtant pas que ce « en tant que » puisse se réduire à des finalisations ou des conditionnels instrumentaux.

Il faut passer maintenant à l'objectivation théorique. Le saut est ici plus brutal. Le marteau qui paraissait « trop lourd » pour un usage est maintenant simplement considéré comme un étant-devant-la-main, un étant subsistant doté d'une propriété, le poids. Nous considérons « à neuf » l'être-à-portée-de-la-main comme subsistant²¹. Mais comment accomplir ce saut ? Il ne semble pas que la présentification du système de renvois comme représenta-

19. Cf. *Sein und Zeit*, § 69. Il s'agit d'une reprise de la quotidienneté du *Dasein* à partir de la structure maintenant dégagée de la temporalité. Cependant cette quotidienneté ne met en œuvre que des modes déçus de cette temporalité (par exemple elle interprète le futur comme simple attente, le passé comme ce qui s'oublie, le présent comme ce qui est disponible).

20. *SuZ*, § 69, p. 359.

21. *SuZ*, § 69, p. 360-61.

ble soit nécessaire. Ou du moins, elle ne suffit pas à accomplir la transition de l'être-à-portée-de-la-main à l'être-subsistant. Cette transition doit s'accomplir en quelque sorte d'elle-même. Il faut déjà l'avoir accomplie pour pouvoir considérer l'objet dans une optique scientifique. Alors nous cessons de tenir compte de son caractère d'outil, et sa place dans le réseau d'usages devient indifférente. Mais en revanche, nous le remplaçons dans une délimitation du monde, dans un nouveau contexte, qui appartient précisément à la région d'être de l'« être subsistant »²².

Heidegger prétend avoir ici donné la réponse au problème de la genèse de l'objet théorique. Mais la prise de conscience du système de renvois comme représentables ne permet pas de cesser de comprendre l'outil dans son réseau d'usages. Elle semble plutôt devoir décalquer ce réseau par des relations explicitables. Pour que la rupture soit faite avec l'être-à-portée-de-la-main, il faut que la place de l'objet devienne indifférente. Il faut donc que le réseau lui-même soit traité comme un « référentiel » (au sens que ce terme a dans l'expression « référentiel galiléen »). Il faut que le réseau des renvois devienne lui-même un être-subsistant. L'être-subsistant est donc toujours présupposé, et nous n'en avons aucune genèse.

Mais on assiste à la fin du § 69 à un renversement supplémentaire. Le projet scientifique, comme manifestation du pouvoir-être du *Dasein*, de sa possibilité de s'explicitier lui-même, donne lieu à une thématisation, qui vise à « une libération de l'étant rencontré à l'intérieur du monde, permettant à celui-ci de "s'objeter" à un pur découvrir, c'est-à-dire de devenir objet »²³. La découverte de la science est attentive à l'être-découvert de l'être-subsistant. L'objectivation, comme le dit Heidegger, est ainsi fondée dans la transcendance du *Dasein*. Certes, l'objectivation ne met à découvert que l'étant intra-mondain, et non pas le mode de l'être-au-monde. Mais elle apparaît ici en quelque sorte comme un progrès par rapport à la quotidienneté du *Dasein*, qui ne fait même pas venir au jour l'être-au-monde dans son authenticité.

Les conclusions de cette analyse de la « genèse » ou plutôt du passage à l'objectivation sont donc ambiguës. D'une part, ce passage semble mettre en jeu trois thématisations analogues à la

22. SuZ, § 69, p. 362.

23. SuZ, § 69, p. 363 ; traduction Martineau, p. 252.

réduction phénoménologique. La première, non décisive, consiste à mettre en évidence l'être-à-portée-de-la-main en tant que tel de l'outil qui nous reste, lorsqu' un autre outil nous manque. Mais cette évidence semble bien fugitive, puisque nous nous préoccu-pons avant tout de ce qui nous fait défaut. La seconde, plus avan-cée, nous permet de faire du réseau des renvois quelque chose de présentable sur le mode de liaisons conditionnelles entre condi-tions, moyens, et résultats. Toute « re-présentation » dit Heideg-ger, se fait sur le fond de cette présentation. La troisième consiste, une fois situé dans le domaine de l'être-subsistant, en une « découverte », une « libération » du mode d'être de l'être-subsis-tant, reconnu en tant que tel, quand un étant est objectivé dans le cadre d'une théorie scientifique.

On voit que ce passage à l'objectivation ne se réduit pas seulement à ce que Dreyfus en retient²⁴ : la conjonction d'une décontextualisation qui isole l'étant de son réseau d'usages, et d'une recontextualisation qui instaurerait une nouvelle modalité de l'étant, celle de l'être-subsistant. Ce double mouvement est bien présent. Mais il s'appuie sur trois analogues de la réduction phénoménologique dont les articulations entre eux ne sont pas claires. Il semble donc que le point de départ pragmatique dans l'analyse du *Dasein* quotidien n'ait pas permis de résoudre le pro-blème du passage entre ce domaine pragmatique et le domaine de l'objectivation. Car on ne peut pas réduire le domaine de l'objecti-vation à celui de l'objectivation scientifique. Heidegger lui-même doit insérer entre les deux le stade de la représentabilité. Mais comme il n'indique pas clairement l'articulation entre représenta-tion et constitution des objectivations scientifiques, il manque l'un des objectifs visés par Husserl : fonder les « objectités idéales » de la science sur les contenus représentatifs de toute intentionnalité. Il reste cependant que Heidegger a ouvert le domaine de l'analyse des renvois noématiques vers le domaine des pratiques et des affects, en tentant de rendre compte de leur originalité par rapport au concept classique de représentation. Mais reconnaître cela, c'est aussi devoir admettre que l'analyse du *Dasein* reprend l'analyse noématique, comme structure de renvois,

24. *Being-in-the-World*, op. cit., p. 84

et que pour ce faire, elle est obligée de passer par des analogues de la réduction phénoménologique²⁵.

Cependant aucune de ces quasi-réductions n'est suffisante pour Heidegger. Chacune met sans doute en évidence un mode de rapport au monde. Et l'on voit que finalement, le mode de la *Zuhandenheit* n'est pas en soi privilégié par rapport au mode de la *Vorhandenheit*. L'un et l'autre « déclosent » ou nous ouvrent un domaine de l'étant, mais ce domaine reste intramondain. Il faut en venir à l'angoisse pour rencontrer une tonalité affective qui nous ouvre à l'être-au-monde lui-même, parce qu'elle suspend toute significativité locale, parce qu'elle débouche sur le rien²⁶. Cela montre à l'évidence que la *Zuhandenheit* n'est qu'un des modes d'être du *Dasein*, que le privilège que lui accorde Heidegger est surtout polémique. Car elle n'a même pas le privilège « négatif » d'être un mode de déchéance du *Dasein*, puisque la *Vorhandenheit* l'est aussi.

Transcendance et intentionnalité

La critique de l'intentionnalité husserlienne au nom de la pragmatique du *Dasein* quotidien n'est donc qu'une escamourche plus ou moins convaincante. La véritable avancée que pense faire Heidegger, c'est de passer de l'intentionnalité à la transcendance du *Dasein*. Il est explicite sur ce point et dans *Sein und Zeit* et dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Il semble alors qu'il dépasse l'intentionnalité husserlienne, parce qu'il dépasse l'intentionnalité objectivante. Et il la dépasse parce que l'être-au-monde peut s'interpréter autrement que sur la base de l'étant subsistant : sur celle du projet et de sa structure « ekstatique », du libre choix du *Dasein* d'être son pouvoir-être. Mais cela veut-il dire que Heidegger privilégie dans son analyse des expériences « non intentionnelles », comme le soutient Dreyfus²⁷ ? Aucunement. Car c'est bien le problème de l'intentionnalité qui est toujours le lieu

25. L'angoisse n'est donc pas la seule reprise de la réduction phénoménologique, qui se met en jeu dès l'analyse de la *Zuhandenheit* et qui se poursuivra dans la réflexion sur la transcendance du *Dasein*.

26. SuZ, § 40, p. 189.

27. « L'épiphiénologie de Husserl », dans *Études Philosophiques*, janvier mars 1991, p. 71 : « [...] ces pratiques relèvent de l'habileté (skill) et n'exigent donc pas de contenus intentionnels », dit-il en parlant de Heidegger.

de la pensée de Heidegger, puisque c'est le problème de la signification et le problème du rapport au monde.

Ces deux problèmes sont repris dans les *Problèmes Fondamentaux*. « L'intentionnalité n'est pas une relation subsistante entre un sujet subsistant et un objet subsistant, mais une structure constitutive du caractère relationnel du sujet comme tel »²⁸ ; « Elle n'est pas quelque chose d'immanent au sujet, et qui après coup aurait besoin de transcendance, mais la transcendance, et par là l'intentionnalité, font partie de l'essence de l'étant qui se comporte intentionnellement » (à savoir le *Dasein*)²⁹. Le problème que veut résoudre Heidegger est donc bien, comme pour Husserl, celui du rapport aux objets dans l'intentionnalité. Pour Heidegger, poser le problème c'est le résoudre, la réponse est dans la question : s'il y a l'intentionnalité, c'est qu'il y a une structure de rapport, ou encore de « transport », que Heidegger nomme aussi « ekstase »³⁰. Et le *Dasein* n'est pas le sujet humain, ni un « *human being* », c'est simplement cette structure de « transport » ou d'ekstase. Il n'y a plus besoin de se demander comment le sujet peut « sortir de lui-même » et se dépasser vers le monde, puisque le *Dasein* est une sortie de soi, qu'il a à être son être au lieu de l'être, qu'il est ce transport.

La thèse de Heidegger, c'est que cette structure du *Dasein*, c'est la temporalité. Il partage évidemment cette thèse avec Husserl, qui dans *Expérience et Jugement* verra dans la temporalité le mode d'unité de l'expérience passive anté-prédicative. La temporalité est ici en fait une ouverture triple du pouvoir-être du *Dasein*, vers l'avoir-été, le *Præsens*, et l'avenir, qui en est l'ekstase déterminante : « Le caractère ekstatique du temps est ce qui rend possible le passage au delà tel qu'il caractérise spécifiquement le *Dasein*, la transcendance ». « Chaque ekstase comporte une esquisse de la structure formelle du "vers quoi" propre au transport »³¹ ; à savoir l'horizon ou le schème « horizontal » de l'ekstase. On retrouve alors le problème de la signification, ou mieux de la significabilité : « Dans la mesure où le *Dasein* existe à titre d'étant pour

28. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, (p. 446 ; p. 377). Les citations renvoient à la page de l'édition allemande, puis à celle de l'édition française.

29. *Ibid.*, p. 446 ; p. 377

30. *Ibid.*, p. 428-429 ; p. 362.

31. *Ibid.*, p. 428, 429 ; p. 362.

lequel il y va dans son être de son pouvoir être, il a déjà compris l'« en vue de soi-même » ». « Il se signifie à soi-même son pouvoir être. Nous nommons signifiante (ou significabilité, *Bedeutsamkeit*) l'ensemble de ces rapports »³².

Il est donc clair à présent que la transcendance du *Dasein* est une généralisation de l'intentionnalité et une réponse au problème du « comment » de l'intentionnalité. Il est aussi évident que ce qui est donné comme réponse, c'est la question elle-même. On ne sait toujours pas comment une intentionnalité peut se construire à partir de données non intentionnelles. Ce n'est évidemment pas le projet de Heidegger que de résoudre cette question. Concevoir la structure appelée *Dasein* est en fait opposer une fin de non recevoir aux tentatives éventuelles pour « naturaliser » l'intentionnalité. C'est donc demeurer au cœur de l'intentionnalité, loin d'envisager des contenus « non intentionnels ».

Donner comme réponse au problème la question même, c'était aussi ce qui faisait l'essence de la réduction phénoménologique. Elle mettait hors circuit, en premier lieu, toute tentative de produire de l'intentionnel à partir du non intentionnel, puisqu'elle consistait justement à s'enfermer dans le domaine de l'intentionnel pour en décrire les articulations. On notera aussi que la *Bedeutsamkeit* (la « signifiante ») dont parle Heidegger est toujours définie comme une structure, une totalité de renvois et de rapports. Elle est donc toujours appréhendée sur le mode de la structure de renvois noématique. L'analyse heideggerienne du *Dasein* n'est pas sortie de la réduction phénoménologique. Sans doute Heidegger veut-il faire de la phénoménologie le lieu de la question ontologique. Mais il voit essentiellement l'ontologie comme une question, celle des modes d'être et donc celle du sens d'être. Ce qu'il entend par « ontologie » c'est « de questionner, au-delà de l'être, en direction de ce vers quoi l'être lui-même, en tant que tel, est ouvert-en-projet »³³.

Sans doute reniera-t-il cette approche, parce que l'ouverture de l'être lui semblera ici encore trop liée à la subjectivité, et à son projet. Il préférera comprendre cette ouverture non pas orientée vers ce vers quoi elle ouvre, mais, avec un pas en arrière, ouverte à

32. *Ibid.*, p. 419 : p. 355.

33. *Ibid.*, p. 399 : p. 339.

partir de ce qui ouvre, la *Lichtung* de l'Être. Si on admet la portée de cette conversion d'attitude, c'est dans ce Heidegger là qu'il faut trouver la véritable mise en question de l'intentionnalité. Il faut bien avouer qu'accuser le *Dasein* d'être encore trop proche de la subjectivité est un peu caricatural, comme l'était d'ailleurs aussi cette version étrange de l'intentionnalité, « rapport entre deux étants subsistants », que jamais la réduction phénoménologique n'aurait pu admettre. Mais c'est aussi révélateur, puisque cela indique la parenté de la question du *Dasein* avec celle de l'intentionnalité comme fondée dans la subjectivité constituante de Husserl.

On nous permettra de prendre ici quelque distance. On peut en effet retourner contre tout Heidegger la critique qu'il s'adresse d'être encore trop dépendant sur ce point de Husserl. On peut lui reprocher d'avoir trop pris au sérieux la voie de l'analyse de l'intuition, du remplissement évidentiel, que Husserl rattachait à la subjectivité transcendantale, au détriment de l'analyse précise des structures de renvois qui articulent les domaines de l'intentionnalité. Et on peut donc lui reprocher de n'avoir développé, dans l'analytique de *Dasein* et de sa compréhension, que des esquisses imparfaites de l'analyse noématique.

Université d'Aix-en-Provence

Husserl, Brentano et la psychologie descriptive

Fabien Cayla

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027230ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027230ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cayla, F. (1993). Husserl, Brentano et la psychologie descriptive. *Philosophiques*, 20 (2), 347–361. <https://doi.org/10.7202/027230ar>

HUSSERL, BRENTANO ET LA PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE

par
Fabien Cayla

Dans sa propre contribution au volume consacré à Husserl dont il est l'éditeur, « Husserl's Perceptual Noema »¹, Hubert Dreyfus a remarquablement mis en évidence les difficultés que pose la notion de *sens remplissant* :

[...] alors que les actes signifiants peuvent être conçus comme opaques [pour adopter la terminologie de Russell] et donc toujours corrélés à un sens, les actes remplissants – en vertu de leur fonction de représentation de l'état de choses lui-même – ne peuvent jamais être interprétés comme référentiellement opaques [...] Cette différence de fonction entre les actes signifiants et remplissants est à ce point fondamentale qu'il demeure douteux qu'il y ait en quelque façon un sens remplissant².

Dreyfus remarque en note³ que l'analyse des termes de perception que propose Chisholm dans *Perceiving*⁴ semble contester que les actes remplissants soient toujours interprétés comme transparents. Mais c'est que le sens propositionnel des verbes de perception implique toujours pour Chisholm des locutions épistémiques, qui sont opaques. Dans un texte récent, Chisholm précise que sa définition d'un sens *non* propositionnel des verbes de perception (« S perçoit x » par opposition à « S perçoit que x est F ») n'utilisait aucune locution psychologique et intentionnelle :

[...] mon intention [...] était d'éviter l'emploi de tout concept « représentationnel » [intentionnel] et de ne faire référence qu'à une relation causale entre les états du sujet percevant et l'objet ou les objets de perception. Mais j'ajoutais qu'ordinairement nous ne dirions pas qu'une personne S perçoit une chose x à moins qu'elle

-
1. Hubert Dreyfus (dir.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1982.
 2. *Ibid.*, p. 103.
 3. *Ibid.*, p. 325
 4. R. Chisholm, *Perceiving*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.

ne considère [*takes*] *x* comme ayant une certaine propriété – et cette considération est, bien sûr, intentionnelle⁵.

Dans la note en question, Dreyfus indique que

[...] si l'on pouvait interpréter percevoir comme « considérer » « *taking* » ou « voir »] que quelque chose est le cas, plutôt que comme voir simplement quelque chose, la thèse intentionnaliste pourrait être sauvée. Ceci semble être précisément la tactique de Husserl lorsqu'il généralise sa théorie de la signification à la perception⁶.

La thèse intentionnaliste, développée par Brentano et son école⁷, consiste à soutenir que les actes mentaux ou psychologiques ont une *relation* à un *contenu* [*Beziehung auf einen Inhalt*] ou une *direction* vers un *objet* [*Richtung auf ein Objekt*]⁸. Bien que Brentano tienne apparemment ces formulations pour équivalentes, il convient pourtant de les distinguer, si l'on veut réconcilier celui-ci avec son école – en particulier avec Marty et Meinong –, mais aussi avec *lui-même* – c'est-à-dire le Brentano d'*avant* et d'*après* 1905. En acceptant de distinguer relation intentionnelle à un contenu et direction intentionnelle vers un objet, on peut alors éviter l'emploi – qui prête à confusion – des expressions « objet immanent » et « objet transcendant ». On peut formuler la thèse intentionnaliste de la manière suivante :

TI : Les actes psychologiques ont une direction vers un objet en vertu du fait qu'ils ont une relation à un contenu.

Dans la mesure où un acte n'est pas, à proprement parler, *lié* à un contenu, (TI) peut être reformulée ainsi :

TI* : Les actes psychologiques ont une direction vers un objet en vertu du fait qu'ils ont un contenu.

Mais (TI*) omet, avec la relation intentionnelle, l'*agent* ou la *personne*. En admettant, avec Brentano et Chisholm, la primauté du personnel, nous proposons de formuler ainsi la thèse intentionnaliste :

5. Roderick Chisholm, « Replies », dans R. Bogdan, *Roderick Chisholm*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1986, p. 207.

6. H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 326.

7. En particulier par Marty, Meinong, Mailly, Husserl et Twardowski.

8. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Hambourg, Felix Meiner, 1973, p. 124, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 102.

TI** : Les agents ou personnes peuvent diriger leurs pensées vers un objet en vertu du fait que ces pensées ont un contenu.

Ce qui est essentiel pour l'intentionnalité, c'est donc le *sujet pensant* et le contenu. La question que je souhaite poser est la suivante : dans quelle mesure les sens remplissants husserliens – et plus généralement, l'analyse de la perception – peuvent-ils rentrer dans un tel cadre ? La conclusion du présent article incline à une réponse négative, mais qui ne sera pas directement argumentée. Dans la première section, je tenterai de clarifier certains points de la doctrine brentanienne, dans la deuxième section, j'essaierai de déterminer l'apport novateur de Husserl, et j'indiquerai dans la dernière section certains parallèles contemporains, en suivant, quoique dans une intention opposée, les rapprochements proposés par Dreyfus dans son introduction éditoriale à *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*.

|

Lorsque Brentano, dans la *Psychologie* de 1874, définit l'intentionnalité par la direction vers un objet ou la relation à un contenu, il ajoute qu'il ne faut pas entendre par là *une chose* [*Realität*]⁹. Mais par « *Realität* », Brentano n'entend pas une chose existante, et divers auteurs – A. Marras, L. McAlister, Chisholm et Dummett – ont proposé de rendre « *Realität* » par « chose » plutôt que par « réalité ». En effet, selon la doctrine médiévale de l'*esse intentionale* – que reprend Brentano –, un acte mental possède ou contient un objet, qui est donc immanent à l'acte :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les scolastiques du Moyen-Âge nommaient l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet [*die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstand*]¹⁰.

L'*inesse* mental d'un objet – ou son *esse* objectif – interdit de lui conférer une existence transcendante¹¹. Même si, par conséquent, le contenu ou l'objet d'un acte mental était une chose, il ne s'agirait pas d'une chose existant hors de l'esprit. Dummett, qui a

9. *Ibid.*, p. 124, tr. fr., p. 102.

10. *Ibid.*, p. 124, tr. fr., p. 102.

11. Voir sur ce point Barry Smith, « The Soul and its Parts », dans *Brentano Studien*, 1, 1988, p. 75-87 ; aussi « Brentano and Marty », dans K. Mulligan (dir.), *Mind, Meaning and Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1990, p. 113 sq.

pourtant parfaitement exposé ce point¹², écrit ailleurs hâtivement que :

[...] dans sa thèse positive la plus célèbre, il [Brentano] soutient que les actes de conscience sont caractérisés par leur intentionnalité, ce qui signifie qu'ils sont orientés vers des objets extérieurs¹³.

Si Brentano a fini par soutenir quelque chose de ce genre à la fin de sa vie – ce que les textes publiés ne permettent pas d'affirmer¹⁴ – ce n'est en tout cas pas ce qu'il soutient dans la *Psychologie* de 1874 ni dans la *Deskriptive Psychologie* de 1889, dans laquelle il parle de la relation intentionnelle à un objet immanent [*intentionale Beziehung auf ein immanentes Objekt*]¹⁵.

Avant 1905, donc, Brentano soutenait que le contenu ou l'objet d'un acte psychologique pouvait n'être pas une chose. L'opposition est ici entre les choses singulières et les *abstracta*, comme les propositions et les états de choses, entre les *realia* et les *irrealia*. « *Ein Realität* » signifie donc un *individu* au sens de Nelson Goodman¹⁶ : il y a (si l'on peut employer cette tournure meiningienne) des individus non existants qui sont objets d'attitudes intentionnelles. Mais en 1874, Brentano admettait que les *irrealia* peuvent aussi être objets d'attitudes intentionnelles. À partir de 1905, Brentano n'admet plus qu'une ontologie d'individus¹⁷. Il écrit ainsi, dans la préface de la 2^e édition (1911) de la *Psychologie*, qu'il n'est plus d'avis « qu'une relation mentale *leine psychische*

12. M. Dummett, « Thought and Perception », dans Bell & Cooper (dir.), *The Analytic Tradition*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 84-85.

13. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 39. Voir également Føllesdal, « Brentano and Husserl on Intentional Objects », dans H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 32, auquel Dummett fait référence. Selon Føllesdal, Brentano a fini par renoncer à la thèse de l'immanence des objets intentionnels.

14. Voir la lettre à Marty du 17/03/1905, citée plus loin, dans laquelle Brentano maintient que l'objet de pensée est immanent.

15. H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 131.

16. Voir par exemple, N. Goodman, *Of Mind and other Matters*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1984, p. 50-1.

17. M. Dummett, « Thought and Perception », *op. cit.*, p. 86, remarque excellemment que « Brentano employait le terme "chose" selon l'usage alors généralement courant dans le langage philosophique allemand, c'est-à-dire pour signifier un particulier concret qui pouvait être, pour lui, soit matériel, soit spirituel : une substance au sens de Descartes, donc. Il avait soutenu à l'origine que l'objet d'un acte mental n'avait pas lieu d'être une chose en ce sens ; il avait en particulier admis qu'il pouvait être ce qu'il désignait comme "contenu", c'est-à-dire le contenu d'une proposition. Selon sa conception ultérieure, l'objet d'un acte mental ne pouvait être que quelque chose de "real", c'est-à-dire, non pas nécessairement réel au sens d'existant actuellement, mais du type d'une chose "thing-like" : tous les actes mentaux doivent avoir pour objets des particuliers concrets. »

Beziehung] puisse jamais avoir pour objet quoi que ce soit d'autre qu'une chose singulière [*reales*] »¹⁸. Brentano doit donc analyser les pensées en apparence à propos d'*entia irrationalia* de telle façon qu'elles n'aient plus pour objets que des individus (physiques ou spirituels) – ou plutôt des choses qui, si elles existaient, seraient des individus.

Il en résulte une modification de la théorie du jugement. Croyances et jugements ne peuvent plus porter sur des *entia irrationalia* comme les propositions et états de choses. D'où la théorie non propositionnelle du jugement, qui n'implique que la relation d'un sujet pensant à un individu ou, dans le cas d'une prédication, une relation à deux individus dont l'un est *partie* de l'autre. Substances et accidents étant des *entia realia*, l'analyse proposée supprime « le besoin apparent de supposer que les choses individuelles sont en relation avec des objets abstraits »¹⁹.

Dans les textes complémentaires de la *Psychologie*, qui datent de 1911, Brentano pense résoudre le problème de la relation intentionnelle par la distinction du *modus rectus* et du *modus obliquus*²⁰. Si je pense à une personne qui pense à un centaure, je pense à la personne en *modo recto* et au centaure en *modo obliquo*. Mais cette stratégie ne suffit pas, une relation doit unir deux choses singulières existantes alors que les relations intentionnelles ont pour *relatum* des choses singulières qui peuvent ne pas exister. Brentano, dès les premières lignes des *Remarques complémentaires*, notant que les références mentales sont telles que l'un des *relata* peut manquer à exister, indique qu'elles doivent être dites, non pas des relations, mais plutôt des *quasi-relations* :

Si quelqu'un pense à quelque chose, la personne qui pense doit certainement exister, mais l'objet de sa pensée n'a nul besoin

18. Le lecteur français serait aisément induit en erreur puisque la traduction française rend « *Reales* » par « réalité effective », sans doute par inadvertance, puisque la préface du traducteur précise en note que *Reale* s'oppose à *Wirkliches* : « Aussi traduisons-nous ce dernier terme par effectif chaque fois qu'il sera nécessaire de marquer l'opposition (Pégase, par exemple, est objet réel de conscience, mais il n'existe pas effectivement » (tr. M. de Gandillac, p. 13). Voir Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1986, p. 9 : « Il ne serait pas correct de traduire *ens reale* par "chose réelle" ou "chose actuelle". Les pensées sur les licornes ou les sirènes, aurait dit Brentano, sont des pensées sur des *entia realia*. Mais ce ne sont pas des pensées sur des choses actuelles. La meilleure traduction pour *ens reale* est "non individu". »

19. R. Chisholm, *ibid.*, p. 16.

20. Il s'agit des « Remarques complémentaires », *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*.

d'exister [...] On pourrait alors se demander si nous avons vraiment affaire ici à quelque chose de seulement similaire à une relation, et que nous pourrions nommer de manière plus appropriée quasi-relationnel [*etwas Relativisches*]²¹.

Cette analyse remet-elle en cause la thèse de l'immanence des objets intentionnels ? Il ne semble pas. L'ontologie des *realia* n'implique pas que les *reales* soient des choses existantes, et encore moins des choses physiques²² ; ce sont seulement des individus, des particuliers concrets donnés *ou* actuellement pensés : seuls les non-individus ne peuvent être objets des attitudes intentionnelles.

C'est ce que me paraît indiquer ce passage d'une lettre à Marty :

Lorsque je parlais d'« objet immanent », j'ajoutais l'expression « immanent » afin d'éviter les méprises, du fait que beaucoup entendaient par « objet » ce qui est en dehors de l'esprit. Par contraste, je parlais d'un objet de la représentation, qui est également ce à quoi elle renvoie lorsqu'il n'y a rien d'extérieur à l'esprit qui y correspond. Je n'ai jamais été de l'opinion que l'objet immanent = « objet représenté » [*vorgestelltes Objekt*]. La représentation n'a pas « la chose représentée », mais plutôt « la chose », ainsi, par exemple, la représentation d'un cheval [al non « cheval représenté », mais plutôt « cheval » comme objet immanent, c'est-à-dire le seul objet à proprement parler]²³.

Aquila²⁴, en commentant des passages semblables cités par Krauss dans l'édition de *Wahrheit und Evidenz*, tente d'évacuer la notion d'immanence parce qu'il la suppose impliquer l'existence des objets de pensée, et donc des *ficta*. Il conjecture donc que Brentano veut distinguer entre, disons, le centaure qui peut être objet de pensée – le centaure comme objet immanent – et les pensées *de* centaures, c'est-à-dire les centaures *représentés*, ou représentations de centaures, lesquelles existent *en tant que pensées*. Il s'ensuivrait, selon Aquila, que :

[...] à moins qu'il puisse établir une distinction entre un centaure à quoi l'on peut penser l'objet immanent et une « pensée-de-

21. Brentano, *op. cit.*, vol. II, p. 134, tr. fr. p. 268.

22. D. Føllesdal, *op. cit.*, p. 32 parle de « *full-fledged physical object* ».

23. Brentano, « Lettre du 17/03/1905 », dans *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1966, p. 119-120.

24. R. Aquila, *Intentionality*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977, p. 16-17.

centaure » [*vorgestelltes Objekt*], Brentano est de fait engagé à assumer l'existence de tous les centaures auxquels on peut penser²⁵.

Mais la distinction entre objet immanent et *vorgestelltes Objekt* ne porte pas sur un supposé engagement ontologique envers des objets fictifs. Elle concerne en fait le contenu des pensées. Si ce contenu était celui d'un objet *représenté*, il s'agirait là d'un *ens irreale*, un objet abstrait exclu par la dernière ontologie de Brentano.

Le contenu d'une pensée ne peut être qu'un *ens reale*, c'est-à-dire un individu, *eine Realität*, qui n'a pas besoin d'être existant.

Même si la quasi-relation intentionnelle ne peut, en fin de compte, selon le dernier Brentano, valoir qu'entre des choses singulières, il ne peut s'agir d'un rapport de l'agent au monde, tel que l'illustre par excellence la perception. Comme l'a parfaitement vu Putnam, c'est Husserl qui interprétera en ce sens l'intentionnalité, interprétation qui allait connaître une fortune considérable :

Brentano lui-même n'a jamais, à ma connaissance, employé le terme « intentionnalité » ni le terme d'« inexistence intentionnelle » pour désigner la relation entre l'esprit et le monde réel, ainsi que les philosophes en sont venus à employer le terme « intentionnalité » après Husserl. C'est Husserl, non Brentano, qui a vu dans l'intentionnalité du mental un moyen de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés et comment il se fait que dans les actes de conscience nous en arrivions à être dirigés vers un objet²⁶.

C'est sans doute parce que Brentano n'a jamais conçu l'intentionnalité de cette façon qu'il a constamment méconnu la distinction proposée par Meinong et Twardowski entre *contenu* et *objet* d'un acte mental²⁷. Au contraire, Husserl a toujours admis cette distinction. Il nommera d'abord *matière* le contenu d'un acte, puis, avec l'introduction du *noema*, *sens* (*Sinn*) : le contenu d'un acte est un sens :

25. *Ibid.*

26. H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1988, note 1 du chap. I, tr. fr. Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 211.

27. Concernant l'attribution à Twardowski de cette distinction, voir D. Jacquette, « The Origins of Gegenstandstheorie », *Brentano Studien*, 3, 1990/1991, p. 178 : « Twardowski, in Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, que l'histoire recue de la philosophie intentionnaliste aime à créditer comme étant la source de la distinction de Meinong entre acte, contenu et objet de représentation, se réfère à Höffler et Meinong comme source d'inspiration pour son traité de 1874 ». Jacquette remarque à juste titre que

[...] dont nous disons que, en lui, la conscience se rapporte à un objet comme « sien » [*gegenständliches als das « seine » Beziehung*] [...] Tout noème a un « contenu », à savoir son « sens », et se rapporte par lui à « son » objet²⁸.

Comme l'indique Barry Smith, Brentano a toujours été « parfaitement clair concernant l'opposition entre l'acte et l'objet (immanent) — sa doctrine de l'intentionnalité n'est, en fin de compte, rien d'autre qu'une tentative de préciser la relation entre les deux »²⁹.

II

Si Husserl respecte la lettre de la distinction entre contenu et objet d'un acte intentionnel, il l'annule cependant dans les faits avec l'introduction des sens remplissants, qui présentent *la chose même* dans son incarnation propre, la perception devenant ainsi le lieu privilégié de l'intentionnalité. Le modèle inaugural des *Logische Untersuchungen* est en effet celui de la *Bedeutungsintention*, laquelle vise à son remplissement dans un acte intuitif de ce qui, dans la seule intention, est visé à vide [*Leermeinung*]. Parce que la conscience est donatrice d'objets sur le même mode intuitif, les différences catégorielles des objets visés tendent à passer au second plan, de sorte que la structure des actes d'appréhension de la signification est généralisée et appliquée aux actes de perception. Actes d'intention et actes de remplissement peuvent ainsi se superposer dans tous les domaines de la conscience d'objets.

La sixième *Recherche* caractérise l'intention comme :

[...] classe de vécus intentionnels qui [possèdent] la propriété spécifique de pouvoir fonder des rapports de remplissement [*Erfüllungsverhältnisse*]. Dans cette classe entrent tous les actes appartenant à la sphère [...] du logique, parmi lesquels également les actes qui,

la traduction anglaise de l'ouvrage de Twardowski qu'a proposée Reinhardt Grossmann rend incorrectement « *beziehen* » par « *viser* » (« *intends* ») lorsque l'auteur écrit « *C'est l'une des propositions les plus connues de la psychologie, difficilement contestée par quiconque, que tout phénomène mental se rapporte [bezieht] à un objet immanent* », Jacqueline, *ibid.*, p. 200, n. 14. Le passage en question est au début de l'ouvrage, Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Vienne, Philosophia Verlag, 1982, p. 3.

28. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, § 129, p. 316, tr. fr., Paris, Gallimard 1952, p. 436.

29. B. Smith, *The Soul and its Parts*, *op. cit.*, p. 82.

dans la connaissance, sont destinés au remplissement d'autres intentions [*zur Erfüllung anderer Intentionen*], les intuitions³⁰.

L'indétermination de l'intention appelle un remplissement actuel, selon un certain champ de remplissement possible – relations de remplissement qui seront ultérieurement nommées « validations ». Il faut en effet distinguer entre un concept étroit et un concept large d'intention :

L'expression d'intention représente le caractère propre des actes sous l'image de la visée d'un but [...] cette image ne convient pas également bien à tous les actes [...] les remplissements sont eux aussi bien des actes donc ils sont aussi des « intentions », quoique [du moins en général] ils ne soient pas cette fois des intentions dans ce sens plus étroit qui renvoie à un remplissement correspondant³¹.

Le contenu d'une intention de signification ne peut pas en effet être identique à celui d'une intention de remplissement : la première est visée [*Meinung*] de l'objet, et cette référence, non réalisée dans la simple intention de signification, s'actualise lorsque celle-ci se remplit.

On doit alors distinguer entre un acte conférant le sens [*sinngebendem Akt*] et un acte remplissant le sens [*sinnerfüllendem Akt*]. Actes intentionnels – au sens étroit – et actes remplissants fusionnent donc dans la présence intuitive de l'objet, de sorte qu'au sens intentionnel est associé le sens remplissant. L'objet est alors *donné* dans l'acte remplissant tel qu'il est *visé* dans l'acte intentionnel. Toutefois, l'objet comme tel n'est pas l'objet donné – ni, *a fortiori*, l'objet visé : nous avons donc i) le sens intentionnel, ii) le sens remplissant, et iii) l'objet lui-même, réel ou fictif. La connaissance est alors définie comme coïncidence dans l'évidence des actes significatifs et des actes intuitifs, toute pensée pouvant devenir intuitive – la pensée intuitive étant la perfection de la pensée³². La prévalence accordée aux rapports de remplissement permet de comprendre pourquoi la perception allait devenir chez Husserl le lieu privilégié de l'intentionnalité. On doit faire le partage entre la perception *adéquate* (ou intuition au sens étroit) et la perception *inadéquate*. Dans la première :

30. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* : Zweiter Band, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, § 10, p. 572.

31. *Ibid.*, V, § 13, p. 391, tr. fr. p. 181.

32. *Ibid.*, II, § 23-24, p. 168-170, tr. fr. p. 191-197.

[...] l'intention de perception [*wahrnehmende Intention*] est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent [*auf einen ihr wirklich präsenten Inhalt gerichtet ist*] [...]

alors que la seconde est

[...] simplement présomptive [...] l'intention ne trouve qu'un remplissement partiel [...] dans le contenu présenté [*im präsenten Inhalt*] et, par celui-ci, renvoie au-delà du donné³³.

C'est dans cette présence intuitive de la chose que la distinction du contenu et de l'objet paraît annulée. Contrairement à ce qui se produit dans la perception adéquate, dans la perception inadéquate,

[...] l'objet visé ou, si l'on veut, l'objet intentionnel [*der intendierte oder wenn man will, der intentionale Gegenstand*] n'est pas immanent à l'acte dans son occurrence [*erscheinenden Akt*] ; l'intention est là, mais non pas avec elle l'objet lui-même, qui est, en fin de compte, destiné à la remplir³⁴.

Le propre de la perception adéquate est en effet de supprimer toute distorsion entre l'objet phénoménal et le contenu remplissant : l'objet apparaît dans le contenu remplissant. L'intuitionnisme de Husserl trouve ainsi dans la description de la perception à la fois un terrain d'élection et un modèle généralisable : tout acte remplissant peut être nommé en un sens élargi « perception ». Les actes de signification constituent alors la sphère des actes de pensée *impropres* tandis que les actes d'intuition constituent la sphère des actes de pensée *propres*. Un acte de pensée propre est ainsi en fait un acte de perception « en un sens élargi », valant comme remplissement d'un acte de pensée impropre :

[...] les actes de pensée au sens impropre seraient les intentions de signification des énoncés et [...] tous les actes de signification qui peuvent éventuellement servir de parties de ces intentions prédicatives [les actes de pensée propres] seraient les remplissements correspondants ; donc, les intuitions d'états de choses [*Sachverhaltsanschauungen*] et toutes les intuitions qui peuvent remplir la fonction de parties éventuelles d'intuitions d'états de choses³⁵.

Cette homogénéité de la fonction de remplissement permet de qualifier de perception tout acte remplissant

33. *Ibid.*, VI, 1^e éd., p. 776, tr. fr., p. 289.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, § 63, p. 722, tr. fr., p. 321-322.

[...] sur le mode de la présentation confirmative [*in der Weise der bestätigenden Selbstdarstellung*] de la chose elle-même [...] et d'objet son corrélat intentionnel³⁶.

C'est donc, en fin de compte, toute la classe des actes objectivants qui tombe sous la distinction intention / remplissement, alors même que les intentions et remplissements en jeu ne concernent pas la sphère de l'expression [*Aussage*]. De même, les actes non objectivants sont aussi des intentions susceptibles d'un remplissement correspondant. D'une façon générale, les types d'actes intentionnels sont distingués en fonction de leur mode spécifique de remplissement. Ainsi, à toute intention, tant des actes objectivants que non objectivants, correspond un remplissement possible, et tout remplissement est une identification de l'objet visé dans l'intention à l'objet donné dans le remplissement de l'intention. On s'attendrait donc à ce que le remplissement ne puisse pas être lui-même une intention. Husserl affirme cependant que ces intuitions remplissantes *sont* des intentions dites intuitives : les intentions de remplissement [*Wahrnehmungsintentionen*] sont des composantes des actes remplissants et les « synthèses de remplissement » consistent dans la coïncidence entre ces intentions perceptuelles présentes tant dans les actes intentionnels que dans les actes remplissants. En supposant que chaque acte de perception combine des intentions remplies et non remplies, la question se pose de savoir ce que sont ces intentions en tant que telles, c'est-à-dire indépendamment de leur remplissement. Husserl précise que les différences entre actes objectivants se ramènent aux intentions élémentaires et aux remplissements dont ils se constituent :

Du côté des intentions ne restent ensuite à titre de différences ultimes que les différences existant entre les intentions indicatives [*signitiven Intentionen*] en tant qu'intentions par contiguïté, et les intentions imaginatives en tant qu'intentions par analogie [...]. Du côté du remplissement, ce sont à nouveau, en partie, des intentions de l'une et l'autre espèce qui figurent comme composantes ; mais, sous certaines conditions [comme dans le cas de la perception], celles également qui ne méritent plus d'être appelées intention [*die nicht mehr als Intentionen anzusprechen sind*] : des composantes qui ne sont que remplissement, sans plus exiger pour elles-mêmes de remplissement [...] des présentations de l'objet lui-même visé par elles [*Selbstdarstellungen des von ihnen gemeinten Objektes*]³⁷.

36. *Ibid.*, § 45, p. 671, tr. fr., p. 175.

37. *Ibid.*, § 15, p. 595, tr. fr., p. 82.

Il est donc clair que ce que Husserl nomme intentions perceptives comme composantes des remplissements, sont en fait des intentions indicatives [*signitiven*] et imaginatives : les composantes purement remplissantes ne peuvent plus être dites des intentions. Mais Husserl maintient pourtant que les intuitions sont des intentions – ces intentions intuitives présentant l'objet au sens plein [*im prägnantem Sinn*].

L'introduction des *noemata* ne modifiera pas cette identification de l'objet de pensée et de l'objet de perception. Dans les *Ideen*, en effet, le *noema* est d'abord proposé comme corrélat des actes de perception³⁸, et ensuite appliqué aux actes judicatifs³⁹. Le sens objectif [*gegenständlicher Sinn*] du noème perceptuel n'est autre que l'objet intentionnel comme tel « pris selon son mode "objectif" [*objektiven*] d'être donné »⁴⁰ – sens objectif « décrit avec des expressions purement objectives »⁴¹. Le sens noématique n'inclut rien qui n'« apparaisse réellement » [*wirklich erscheint*] dans la chose, avec la même façon de se présenter [*Gegebenheitsweise*]⁴², de sorte qu'il est isomorphe à celle-ci, en tant que chose perçue. Dans ces conditions, les *noemata* de perception ne peuvent pas être des contenus *conceptuels*. Par exemple, à la couleur comme contenu *hylétique* Husserl oppose la couleur noématique ou « objective » qui s'esquisse dans le moment hylétique du vécu. Le sens du noème perceptuel de couleur est bien abstrait, c'est-à-dire qu'il est *dépendant* de l'acte, mais il ne peut pas être conceptuel. Husserl écrit : « Cette couleur, mise entre parenthèses, appartient désormais au noème »⁴³ ; mais, certainement, *cette* couleur, aussi noématiquement modifiée qu'on voudra, ne peut pas être un mode de présentation conceptuel : ce doit être un mode de présentation *perceptuel* de la surface colorée visée par l'acte de perception. Naturellement, la reconnaissance de l'identité d'une couleur implique la possession du concept de couleur, mais il s'agit alors d'un jugement de reconnaissance, non plus d'un acte de perception pure.

38. Husserl, *Ideen*, *op. cit.*, § 87-92.

39. *Ibid.*, § 93-94.

40. *Ibid.*, § 102, p. 213, tr. fr., p. 353.

41. *Ibid.*, § 99, p. 250, tr. fr., p. 346.

42. *Ibid.*, § 89, p. 222, tr. fr., p. 309.

43. Le texte allemand dit « Diese Farbe, nun in der Klammer gesetzt, gehört zum Noema », *ibid.*, § 97, p. 243, tr. fr., 337.

III

Une situation de perception visuelle doit impliquer i) l'*objet* de la perception visuelle (la chose physique qui est vue), ii) le *sujet* de la situation visuelle (celui qui voit), iii) le contenu sensible qui est présenté (la sensation ou apparence) iv) l'acte psychologique du sujet (son jugement), et v) le *contenu propositionnel* de cet acte (ce que le sujet juge)⁴⁴. Les auteurs qui introduisent la notion de *noema* ou celle de *représentation mentale* pour résoudre le problème de l'intentionnalité confondent la sensation ou apparence et le contenu propositionnel, c'est-à-dire ce que Wittgenstein distingue comme une *condition* [*Zustand*] et un *acte* [*Handlung*] du sujet⁴⁵. Fodor écrit ainsi :

On peut présumer que la perception et la pensée sont intentionnelles dans le même sens, et il est donc probable qu'une sémantique qui ne vaut que pour la première vaut pour une mauvaise raison. Dans la perception il y a généralement coïncidence entre ce à propos de quoi un état cognitif transmet une information et ce qu'il représente [...] Mais l'intentionnalité de la pensée montre que cette coïncidence n'est pas essentielle au contenu⁴⁶.

Les théories naturalistes des contenus individuent les états intentionnels fondamentalement par référence à la perception, c'est-à-dire dans un champ d'entités concrètes qui sont causes des états mentaux d'un sujet. De tels états sont alors considérés comme *représentationnels* des entités existantes qui les causent, et la question qui divise les théories naturalistes est de savoir si le caractère représentationnel de ces états leur est intrinsèque ou extrinsèque. Dans les deux cas, c'est dans la relation du sujet au monde naturel que le problème peut recevoir une solution. Searle, qui soutient la première conception, admet que

44. R. Chisholm, « Art, Content and the Duck-Rabbit », dans R. Haller & J. Brandl (dir.), *Wittgenstein, eine Neubewertung*, Vienne, Verlag Holder, 1990, p. 64.

45. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1980, vol. I. p. 2.

46. J. A. Fodor, *A theory of Content*, Cambridge, M.I.T. Press, 1990, p. 82.

46. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1983, p. 159, tr. fr., Paris, Minuit, 1985. Voir aussi Barry Stroud, « The Background of Thought », dans Le Pore & Van Gulick (dir.), *J. Searle and his Critics*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 245 sq.

[...] le fait même d'avoir des représentations peut exister seulement sur un Arrière-plan qui confère aux représentations le caractère de « représenter quelque chose »⁴⁷.

Dretske, qui soutient la seconde conception estime que⁴⁸

[...] nous aurons fait quelques progrès vers la démonstration de la pertinence causale de l'esprit [...] si nous conférons une plausibilité à l'idée selon laquelle, bien que ce peuvent être des propriétés intrinsèques au cerveau qui opèrent dans le déclenchement du comportement corporel, ce sont les propriétés extrinsèques de ce dernier qui sont pertinentes dans la structuration de ce même comportement. Ceci montrera à tout le moins qu'il n'y a rien concernant le caractère extrinsèque du mental qui le disqualifie à jouer un rôle causal dans l'explication du comportement.

Dans sa préface éditoriale à l'ouvrage cité au début de cet article, Dreyfus a très bien éclairé ces enjeux⁴⁹. Il distingue trois moments essentiels dans l'histoire moderne de l'intentionnalité : celui du Husserl des *Recherches logiques*, celui du Husserl des *Ideen*, et celui de la phénoménologie existentielle du premier Heidegger et de Merleau-Ponty⁵⁰. Dans la perspective du naturalisme, le premier moment correspond au réalisme, et le second à

47. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 159.

48. F. Dretske, « Mental Events as Structuring Causes » dans Heil & Mele (dir.), *Mental Causation*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 131. Dretske affirme cependant soutenir la thèse d'une intentionnalité intrinsèque : « [...] l'intentionnalité que nous cherchons est une intentionnalité intrinsèque (ou, comme certains préfèrent dire, originale) parce que, bien que la signification soit dérivée des relations extrinsèques d'une structure à d'autres choses, aucune de ces relations extrinsèques n'est [...] elle-même sémantique ». F. Dretske, « Replies », dans McLaughlin, *Dretske and his Critics*, Cambridge Mass., Blackwell, 1991, p. 205.

49. H. Dreyfus, *op. cit.*, p. 1-27.

50. Heidegger reprochait comme on sait à Husserl ce que celui-ci reprochait lui-même à Brentano, c'est-à-dire la mécompréhension de la structure de directionalité et d'intention de la conscience [*die Struktur des Sichrichtens auf, die intentio*], Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* Band 24, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979, p. 89. Mais si, comme on a vu, Husserl inscrit cette directionalité dans la structure de la perception, Heidegger la rapporte à la structure de l'agir comme projet et transcendance. Le même texte poursuit : « *Die Mißdeutung liegt in einer verkehrten Subjektivisierung der Intentionalität. Man setzt ein Ich, ein Subjekt an und läßt dessen sogenannter Sphäre, in die seine intentionalen Erlebnisse gleichsam eingekapselt sind* ». Heidegger donne à cet égard une interprétation volontariste de l'intention médiévale : « *Die Scholastik spricht von der intention des Willens, der voluntas, d.h. sie spricht von ihr nur bezüglich des Willens* » (*Ibid.*, p. 81). Cet usage augustinien n'est pourtant pas le plus général, même chez Thomas d'Aquin. Sur la théorie thomiste de l'intention comme attribut ou universel par lequel la chose est connue, voir l'article de Ausonio Marras, « Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality » dans L. McAlister (dir.), *The Philosophy of Brentano*, Oxford, Duckworth, 1976, p. 128-139.

l'idéalisme. Dreyfus les compare très justement respectivement aux positions de Searle et de Fodor⁵¹. Bien que Dreyfus ne nomme pas expressément le troisième moment de cette manière, c'est bien au *néo-pragmatisme* au sens de Rorty qu'il convient de le rapporter, moment qui associe Heidegger, Dewey et Wittgenstein dans leur commune critique de la notion d'esprit comme intériorité. Comme le dit Wittgenstein, il n'y a d'intérieur qu'à l'extérieur :

Ce qui se passe en soi-même n'a de signification que dans le cours de la vie [...] si le jeu d'expression [*Ausdrucksspiel*] se développe, je puis sans doute dire qu'un esprit [*Seele*], un intérieur se développe. Mais alors l'intérieur n'est plus la cause de l'expression⁵².

Dreyfus a peut-être raison lorsqu'il soutient qu'une naturalisation conséquente de l'intentionnalité devrait orienter vers la perspective du premier Heidegger, pour lequel l'intentionnalité n'est plus primitive mais dérivée d'une structure ontologique plus fondamentale. *A contrario*, on peut aussi estimer qu'un retour à l'essentialisme de l'école de Brentano serait justifié pour préserver une vue correcte de l'intentionnalité des pensées :

[...] si nous assumons qu'une personne peut intentionnellement se rapporter elle-même à des propriétés [en bref, si nous assumons qu'une personne est *rationnelle*], nous n'avons plus alors besoin de la pouvoir d'un artifice de référence [*built-in-reference-maker*] comme un *noema* ou un « système interne de représentation »⁵³.

I.U.F.M. de Franche-Comté

51. A l'époque où ce dernier défendait le solipsisme méthodologique.

52. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1982, § 94.

53. R. Chisholm, « Brentano and Marty on Content », *op. cit.*, p. 8.

Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl

Dan Zahavi

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027231ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027231ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Zahavi, D. (1993). Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl. *Philosophiques*, 20 (2), 363–381. <https://doi.org/10.7202/027231ar>

RÉDUCTION ET CONSTITUTION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU DERNIER HUSSERL*

par
Dan Zahavi

Je me propose ici d'approcher un aspect du concept transcendantal de constitution chez Husserl. Je m'intéresse à sa position dans la controverse réalisme / idéalisme qui porte directement sur la discussion traditionnelle concernant le statut de la constitution, soit la constitution comme restitution ou comme création¹.

Je vais commencer mon exposé en récapitulant quelques-unes des idées principales du projet phénoménologico-transcendantal de Husserl en insistant sur la notion de *réduction*. Ceci est essentiel pour une évaluation précise du but que vise

1. Afin de comprendre le concept husserlien de constitution, il serait nécessaire de différencier et analyser un groupe de problèmes connexes. 1) Une distinction doit être faite entre un usage prè-transcendantal et un usage transcendantal de ce concept. Lorsque Husserl parle de constitution dans les *Recherches logiques*, c'est dans un sens beaucoup plus restreint que dans ses écrits subséquents. 2) De plus, la distinction de Husserl entre phénoménologie statique et phénoménologie génétique nécessite aussi une distinction entre un concept statique et un concept génétique de constitution (voir par exemple *Husserliana* XI, p. 345). 3) A part ces deux considérations générales, il serait aussi nécessaire de faire des distinctions en ce qui concerne la description fonctionnelle du processus actuel de constitution. Juste pour mentionner quelques différences décisives ; la constitution prenant place dans l'auto-temporalisation (*Selbstzeitigung*), l'expérience anté-prédicative, l'expérience catégoriale et la constitution des objets culturels sont des processus distincts, chacun demandant son propre traitement. L'analyse de ces différents aspects du concept de constitution n'est pas une tâche que je peux entreprendre dans ce texte. Voir toutefois D. Zahavi, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusculanum, 1992 ; et « Constitution and Ontology. Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the *Logical Investigations* », *Husserl Studies* 9, 1992, p. 111-124.

* Cette étude – comprenant des éléments de ma thèse de doctorat, qui traite de la fonction constitutive de l'intersubjectivité transcendantale – est basée sur des recherches faites aux Archives Husserl à Leuven, Belgique. Je remercie le directeur des archives, le professeur S. Ijsseling pour la permission de citer des passages des manuscrits inédits de Husserl.

Husserl, et je crois qu'une compréhension juste de son *concept transcendantal de constitution* n'est possible qu'en tenant compte de cet arrière-plan. Je présenterai ensuite brièvement la question des conséquences idéalistes des réflexions transcendantales de Husserl, et je terminerai sur un aperçu de la relation entre *monde* et *subjectivité* telle que Husserl la conçoit à partir de la fin des années vingt et qui permettra une nouvelle approche décisive pour le problème de la constitution. Ainsi, il deviendra clair que les vues de Husserl sur ces questions sont beaucoup plus en accord avec les vues des derniers phénoménologues comme Heidegger et Merleau-Ponty que ses critiques sont prêts à l'admettre.

I

La phénoménologie de Husserl peut être comprise comme une tentative de surmonter quelques faiblesses qui sont inhérentes à toute science mondaine – positive, objective. Selon Husserl, toutes les sciences mondaines – fonctionnant dans l'attitude naturelle – sont caractérisées par des insuffisances de principe parce qu'elles ne thématisent pas leur propre prestation intentionnelle. La conséquence de cette négligence, c'est leur incapacité de saisir le sens d'être [*Seinssinn*] véritable de leur propre domaine de recherche et ultimement du monde lui-même (17/17 ; 5/160)². Comme les sciences mondaines ne soulèvent pas ces questions concernant leur propre fondement ou bien présupposent simplement leurs réponses de façon dogmatique, elles ne possèdent pas le genre de rationalité qui est la marque distinctive d'une vraie science³.

Il dès lors il devrait être facile de comprendre que toutes les sciences objectives manquent précisément du savoir de ce qui a plus que tout valeur de principe : il leur manque, je veux dire, le savoir de cela même qui pourrait fournir sens et validité aux formations

-
2. Les références à l'édition *Husserliana* sont données dans le texte de la façon suivante. Le premier numéro réfère au volume, le second à la page. Lorsque référant aux manuscrits inédits, le dernier numéro réfère toujours à la page sténographiée originale.
 3. Husserl reconnaît toutefois que ces insuffisances sont parmi les conditions de possibilité pour le progrès continu de la science positive, et conséquemment sa critique n'entend pas imposer la nécessité d'un changement radical à l'intérieur des sciences elles-mêmes. Voir les considérations similaires de Heidegger dans *Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe* Band 24, Frankfurt, V. Klostermann, 1989, § 9.

théorétiques du savoir objectif en général, et du même coup leur procurer la dignité d'un savoir à partir du fondement ultime (6/121).

La réalisation de l'idéal scientifique exige une critique radicale qui, selon Husserl, est correctement accomplie par la phénoménologie transcendantale. Une critique qui, par une élucidation simultanée de la prestation intentionnelle du sujet et du sens d'être du monde, questionne indirectement les présuppositions majeures, épistémologiques et ontologiques, des sciences mondaines (8/262, 6/412). Husserl décrit la tâche de la phénoménologie comme celle qui consiste à transformer l'évidence universelle de l'être du monde – la plus grande de toutes les énigmes – en quelque chose d'intelligible (6/184, 6/208), et les termes de Husserl pour les procédés phénoménologiques rendant cette tâche possible sont l'*époché* et la *réduction transcendantale*.

Comme la totalité de la recherche phénoménologico-transcendantale de Husserl doit être comprise dans le cadre de l'*époché* et de la réduction, une compréhension juste de leur fonction est d'une importance capitale pour comprendre le concept de constitution. Aussi, la plupart des disputes concernant le champ, les prétentions et la validité des analyses phénoménologiques sont basées sur différentes interprétations de l'*époché* et de la réduction et ne peuvent, en conséquence, être réglées que par une clarification thématique de ces concepts.

Notre élucidation prendra place dans une confrontation explicite avec deux mésinterprétations dominantes concernant leur but. Ainsi, peu à peu, il deviendra clair que le but de Husserl – et l'objet de la phénoménologie transcendantale – n'est pas d'effectuer une annihilation du monde afin de dépeindre une subjectivité sans monde, pure et isolée, pas plus qu'elle ne doit être comprise comme une abstention d'engagements ontologiques, comme si la phénoménologie n'avait affaire qu'à une élucidation de la sphère du sens et de la signification (comme quelque chose de séparé de l'être)⁴.

4. Concernant cette dernière observation, elle est reliée à une interprétation spécifiquement sémantique du concept de noème. Dans cet article, je vais toutefois éviter cette question – et simplement référer à la présentation circonspecte de J.J. Drummond dans son *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, dont j'endosse l'interprétation et la critique de « l'approche frégéenne » – en essayant de démontrer comment une clarification de l'*époché* et de la réduction peut en elle-même servir de contre-exemple.



Nous avons vu que la tâche de la phénoménologie, selon Husserl, est de comprendre le monde (6/171). Un prérequis nécessaire pour l'amorce de ce projet est la suspension de notre croyance naïve et dogmatique en l'existence ou la nature ontologique du monde, et ce afin d'atteindre son mode de donation [*Wie ihrer Gegebenheitsweise*]. Si notre investigation doit être libre de toute présupposition dogmatique concernant le statut ontologique du monde, elle doit suivre le principe des principes, à savoir de considérer toute intuition originaire comme une source légitime de connaissance et d'accepter tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition simplement comme ce qui se présente comme étant (3/51, 3/43). C'est dire que, dans le but d'éviter des présuppositions métaphysiques et ontologiques injustifiées, on doit entreprendre une réduction radicale vers le donné phénoménologique. Conséquemment, la mise en œuvre de l'*epoché* n'implique pas une exclusion [*Ausschaltung*] du monde, mais plutôt une suspension de notre croyance naïve en son existence. Ayant effectué l'*epoché*, nous ne sommes plus préoccupés aveuglément (ontiquement) par le monde ; désormais, nous nous concentrons sur son mode de donation (8/502). En d'autres mots, nous ne nous intéressons au monde que dans la mesure où il est vécu, perçu, imaginé, jugé etc., c'est-à-dire dans la mesure où il est le corrélat d'une expérience, d'une perception, d'une imagination, etc. Ainsi, la tâche d'une découverte philosophique du monde conduit *indirectement* à une découverte de la subjectivité corrélatrice qui en fait l'expérience, étant donné que l'approche phénoménologique du monde doit nécessairement se faire par la voie de son apparaître et donc, pour la subjectivité (8/263)⁵. Voilà une observation qui déjà nous indique la relation étroite qui existe entre ces deux sphères.

Cette approche indirecte de la subjectivité est accentuée par Husserl dans ce qu'il est convenu d'appeler la *voie ontologique vers la réduction*. Il décrit comment la recherche phénoménologique prend place dans des mouvements reliés et conjugués (17/270). L'analyse d'une certaine région ontologique, considérée comme fil conducteur transcendantal [*Leitfaden*], nous conduit à la conscience qui en fait l'expérience ou, en termes husserliens, à la

5. A plusieurs reprises, Husserl fait remarquer que l'analyse systématique de cette corrélation est d'une importance capitale (6/169, 17/253).

conscience *constituante* comme *source de validité*⁶. In concreto, ces thèmes sont inséparables (4/107, 6/175), mais une approche systématique doit les isoler abstraitement et les analyser un après l'autre.

Le premier point est le monde de la vie tout simplement donné, et ce avant tout tel qu'il se donne perceptivement en tant qu'existant « normal », tout simple, dans une pure certitude d'être sans faille (et par conséquent hors de doute). Lorsque se fixera la nouvelle orientation de l'intérêt, et du même coup lorsqu'il sera l'objet d'une rigoureuse *epoché*, ce monde de la vie deviendra une première rubrique intentionnelle, l'*index*, le *fil conducteur* pour les questions en retour qui porteront sur la diversité des modes d'apparition et leurs structures intentionnelles. Une nouvelle orientation du regard, au deuxième niveau de la réflexion, conduit au pôle égologique et à ce qui est propre à son identité (6/175 ; voir 9/207).

Conséquemment, on doit souligner encore une fois que l'explicitation de la subjectivité constituante doit être mise en rapport avec une élucidation philosophique du monde dont elle est en fait inséparable⁷.

-
6. Dans son livre *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, Aguirre soutient que tant la voie ontologique que la voie cartésienne sont indirectes dans la mesure où elles rejoignent la sphère transcendantale uniquement par une critique de l'expérience mondaine (p. 33-34 ; voir 8/293). La voie cartésienne le fait par l'entremise d'une exposition de l'imperfection de l'expérience mondaine. Comparer I. Kern, « Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls », *Tijdschrift voor Filosofie* 24, 1962, p. 303-349 et J. J. Drummond, « Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction », *Man and World* 8, 1975, p. 47-69. Ce dernier soutient de façon convaincante que la supposée voie psychologique vers la réduction est en réalité un cas spécial de la voie ontologique (p. 64).
 7. Quoique j'insiste sur l'aspect direction-sur-le-monde dans mon élucidation du motif régissant le projet phénoménologico-transcendantal, il est important toutefois de ne pas négliger l'*aspect éthique*. La recherche de Husserl d'un fondement apodictique est solidement reliée à son idée d'une auto-responsabilité absolue (8/197). Il parle d'une vie auto-responsable ultime en pleine clarté et transparence, rendue possible par l'auto-examen radical prenant place dans la recherche d'un fondement transcendantal (8/167). Ainsi, vivre sa vie dans l'attitude phénoménologique conduira éventuellement à une transformation personnelle d'une signification existentielle vitale (6/140). En d'autres mots, la philosophie est étroitement liée à la pratique [*praxis*] éthique et, dans *Erste Philosophie I*, il réfère explicitement et rend hommage à l'idée socratique-platonicienne de la philosophie (7/9). Cette impulsion éthico-normative est d'une importance particulière lorsque la tentative d'atteindre un fondement apodictique pour la philosophie scientifique se révèle être un idéal infini. Précisément, la quête pour l'auto-responsabilité absolue peut nous pousser de l'avant dans une critique radicale perpétuelle, à la recherche de l'évidence absolue (8/196, 8/244, 5/139, 1/53).

La relation mentionnée plus haut entre la subjectivité comme *sujet de l'expérience* et la subjectivité comme *constituante* peut être clarifiée par une brève introduction à la théorie husserlienne de l'*intentionnalité*. Bien plus, il s'agit là du cadre auquel appartient originellement le concept de constitution. Une des visées centrales des *Recherches logiques* est de montrer combien trompeuse peut être cette façon de parler de notre expérience d'un objet comme si l'objet entraît, en quelque sorte, dans la conscience. De plus, il est faux de dire que la conscience comme sujet de l'expérience entre en relation avec les objets ou d'affirmer que l'acte intentionnel contient en lui-même quelque chose comme son objet (19/385). Une analyse phénoménologique de la structure de l'expérience révèle que la « relation » intentionnelle entre l'acte et l'objet est précisément intentionnelle, non réelle, et que la directionnalité est un trait non relationnel intrinsèque à l'acte intentionnel, et n'est pas quelque chose qui apparaît et disparaît dépendamment de l'existence de l'objet intentionnel. Conséquemment, la directionnalité d'un acte vers l'objet n'implique pas que deux entités séparées soient données – l'objet et l'acte :

[C]est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. C'est cette intention qui, selon sa spécification particulière, constitue totalement et à elle seule la représentation ou le jugement de cet objet, etc. (19/386).

Qu'une représentation se rapporte à un certain objet, et cela d'une certaine manière, elle ne le doit assurément pas à une opération qu'elle exercerait sur l'objet existant en soi, hors d'elle, comme si elle se « dirigeait » vers lui au sens littéral du mot, ou comme si, de quelque autre manière, elle s'occupait de lui et le manipulait, par exemple, comme la main qui écrit à l'affaire à la plume ; ce rapport à l'objet, elle ne le doit en aucune façon à quelque chose qui demeure de quelque manière extérieur à elle, mais exclusivement à son caractère propre (19/451).

D'un point de vue phénoménologique, il y a seulement l'acte et son corrélat intentionnel objectif : « Être objet n'est pas un caractère positif, ni une espèce particulière de contenu, cela désigne seulement le contenu comme corrélat intentionnel d'une représentation » (19/616). Dorénavant, les analyses de Husserl n'impliquent pas seulement *que* nos actes intentionnels sont caractérisés par la directionnalité. Toutes les variations de la description de notre orientation-sur-l'objet (incluant la description de l'objet qu'elle comporte nécessairement) doivent être expliquées par, et fondées dans, l'expérience intentionnelle elle-même

(19/427, 3/74). Ceci n'implique pas, toutefois, que la relation est immanente – ce qui constituait précisément la revendication erronée de Brentano⁸. L'acte, en lui-même, *ne* contient *pas* l'objet de façon immanente (19/385). Il ne s'agit pas de l'emboîtement d'un contenu psychique dans un autre. Car, comme Husserl l'a démontré en maintes occasions, il y a une nette distinction entre la donation du processus mental temporel, en tant que contenu immanent, et l'objet intentionnel, et ce dernier – et ceci est également vrai d'un objet imaginé, non-existant – est transcendant à l'acte⁹.

Ces brèves considérations peuvent nous aider à élucider le rapport entre intentionnalité et constitution. Car, comme le dit Husserl, l'analyse de l'intentionnalité nous conduit à l'aperçu suivant lequel

[...] les objets dont nous devenons « conscients », ne sont pas simplement présents dans la conscience comme dans une boîte, de telle sorte qu'on n'ait qu'à les y trouver et à les saisir ; mais que c'est dans des formes diverses de l'intention objective qu'ils se *constituent* comme ce qu'ils sont et valent pour nous (19/169. Voir aussi 2/71-75).

Ainsi, l'intentionnalité implique, dans sa prestation objectivante et identifiante, une construction de l'identité objective. C'est-à-dire que l'identité de l'objet de connaissance – l'identité de l'objet intentionnel – a comme prérequis l'accomplissement d'un acte. Lorsque nous percevons un encrier par exemple, cela signifie simplement, d'un point de vue phénoménologique, qu'une certaine somme de sensations sont imprégnées d'un certain caractère d'acte, un acte d'appréhension objectivant et homogène. Ce qui veut dire que l'apparaître de l'objet intentionnel – sa constitution – est le résultat d'une interaction entre la sensation et l'aperception. Lorsque des sensations sont sujettes à une interprétation objectivante, elles forment l'objet intentionnel¹⁰.

8. Voir Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Hamburg, Felix Meiner, 1971, p. 125.

9. On retrouvera une présentation plus détaillée dans D. Zahavi, « Intentionality and the Representative Theory of Perception », *Man and World* (à paraître), 1993.

10. Un examen minutieux du concept husserlien de sensation [*Empfindung*] et une description de la façon dont il a été graduellement purifié de son penchant sensualiste initial peuvent être trouvés dans R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970 et E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

L'aperception est, pour nous, ce surplus qui consiste dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son *essence*, fait en sorte que nous percevons tel ou tel *objet*, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc. (19/399).

La question qui demeure est de savoir comment on doit interpréter ce processus. Est-ce l'objet réel dans son identité propre qui est constitué, ou est-ce simplement l'objet phénoménal, c'est-à-dire l'objet *en tant qu'objet* de connaissance ? Nous sommes, en d'autres mots, confrontés au dilemme classique : la constitution doit-elle être comprise comme une restitution ou comme une production, ou éventuellement comme quelque chose de tout à fait différent ? Une question à laquelle je tenterai de répondre plus tard.

Revenant à notre première discussion, nous pouvons conclure que les sciences mondaines étudient seulement les objets constitués – sans jamais les thématiser *en tant que* constitués – alors que la phénoménologie transcendantale analyse la corrélation entre les objets constitués et la subjectivité constituante, découvrant ainsi la dépendance du sens d'être véritable de la réalité objective (6/179, 8/457, 9/336, 9/191). Alors que l'attitude naturelle est caractérisée par une préoccupation ontique et directe avec les objectivités, qui dissimule leur caractère constitué, c'est-à-dire leur être en tant qu'unités intentionnelles de validité (9/344), la réduction transcendantale découvre la subjectivité performante et l'*a priori* de la corrélation.

Il est par conséquent possible de résumer notre présentation de la manière suivante. Le but de l'*epoché* et de la réduction n'est pas d'abandonner le monde ou de changer son sens propre¹¹. Au contraire, leur tâche est de nous ouvrir une voie d'accès au monde de telle sorte qu'elle nous permette de découvrir son sens véritable (8/457). C'est-à-dire que l'*epoché* et la réduction sont accomplies

11. Occasionnellement, Husserl décrit l'*epoché* comme la condition de possibilité de la réduction (6/154), et quoiqu'elles fassent toutes deux partie d'une unité fonctionnelle, elles doivent tout de même être différenciées. Alors que l'*epoché* est une suspension du jugement ontique *naïf* et donc peut être caractérisée comme la porte d'entrée [*Eingangstor*] (6/260), la réduction est le changement d'attitude qui thématise la corrélation entre le monde et la conscience, découvrant ultimement le fondement transcendantal (1/61).

dans le but de rendre l'être du monde compréhensible¹², et Husserl met explicitement l'emphase sur le fait que l'être du monde n'est en aucune façon exclu de la sphère de recherche phénoménologique (8/432). La prétendue exclusion du monde est en réalité une exclusion d'une conception présupposée du monde :

La réalité empirique n'est ni « dénaturée » [*umgedeutet*], ni même niée, mais nous écartons une interprétation absurde qui contredit son sens *propre* tel qu'il est élucidé par l'évidence (3/120 ; voir 8/465).

A la lumière de cette interprétation, il est clair que l'*époque* n'implique pas une perte. Au contraire, le changement d'attitude rend possible une découverte fondamentale qui, ultimement, *élargit* notre sphère d'expérience (6/154, 1/66). Husserl compare la pratique de l'*époque* à la transition d'une vie à deux dimensions à une vie à trois dimensions (6/120). Soudainement, la subjectivité transcendante, qui jusqu'alors fonctionnait tout en demeurant voilée, se révèle comme la dimension indispensable de la donation et de la découverte du sens.

« Le » monde n'est pas perdu par l'*époque*, et celle-ci n'est absolument pas une abstention eu égard à l'être du monde et de chaque jugement sur lui, mais elle est le chemin du dévoilement des jugements de corrélation, de la réduction de toutes les unités d'être à moi-même et à ma subjectivité, qui possède le sens et en est donatrice, avec toutes ses potentialités (15/366. Nous soulignons).

Il est maintenant possible d'expliquer pourquoi le projet de Husserl doit être caractérisé comme un projet *phénoménologico-transcendantal*. Il est *transcendantal* dans la mesure où l'explicitation du sens d'être du monde révèle sa dépendance à l'égard de la conscience, la subjectivité étant la condition de possibilité de toute donation. Ainsi, Husserl parle de la *réduction* transcendante parce que la phénoménologie nous conduit de la sphère naturelle de l'être dérivé à son fondement transcendantal (1/61 ; voir 3/159). Le projet de Husserl est également *phénoménologique* dans son approche. Contrairement aux questions de Kant – comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Quelles sont les conditions de possibilité de l'expérience objective ? –, les questions de Husserl sont régies par le principe phénoménologique. Uniquement par la voie d'une élucidation du sens d'être du

12. Voir les remarques de Husserl dans E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation II*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 78.

monde sommes-nous conduits à la découverte transcendantale de la subjectivité constituante (I/177).

Cette interprétation nous permet de confronter les deux mésinterprétations mentionnées plus haut concernant le but et l'objet de la phénoménologie. Il a déjà été démontré que l'*épochè* et la réduction n'impliquent aucune exclusion du monde. Toutefois, il est aussi nécessaire de critiquer la vue selon laquelle les prétentions de la phénoménologie husserlienne sont exclusivement théorético-sémantiques¹³. La réduction phénoménologique n'exige pas la neutralité sur les questions existentielles pas plus que la phénoménologie husserlienne ne peut être associée à une sorte d'analyse conceptuelle similaire aux formes récentes de la philosophie anglo-américaine¹⁴. Lorsque les analyses phénoménologiques portent sur le sens du monde et décrivent sa constitution, il ne s'agit pas simplement de l'explicitation d'une pure sphère du sens, séparée du monde réel existant. Ce n'est pas comme si l'analyse phénoménologique pouvait ou devait être complétée d'une analyse ontologique de l'être. Husserl n'est pas préoccupé par des réflexions théorético-sémantiques qui sont dénuées d'implications métaphysiques et ontologiques, et décrire les réflexions de Husserl de cette façon, ce serait négliger leur caractère philosophico-transcendantal qui, dans sa nature même¹⁵, remplace la distinction objectiviste entre sens et être¹⁶. Ainsi, Husserl admet volontiers qu'une phénoménologie

13. Parmi les défenseurs de cette approche, on peut mentionner R. H. Holmes dans « Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism ? », *Monist* 59, 1975, p. 98-114 ; H. Hall, « Was Husserl a Realist or an Idealist ? » dans H. Dreyfus (dir.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1982, p. 169-190 ; et P. Hutcheson, « Husserl's Problem of Intersubjectivity », *Journal of British Society of Phenomenology* 11, 1980, p. 144-162 et « Solipsistic and Intersubjective Phenomenology », *Human Studies* 4, 1981, p. 165-178.

14. Voir P. Hutcheson, *ibid.*, p. 168.

15. Conséquemment, la tentation d'endosser l'interprétation théorético-sémantique en faisant référence aux passages où Husserl parle de la constitution du sens est inutile puisque Husserl a dépassé la compréhension objectiviste de ce terme (comme quelque chose différent de l'être) par sa pratique de la réduction. Ceci n'implique pas, évidemment, que chaque entité signifiante existe. Lorsque nous parlons d'un objet existant, nous parlons d'un objet dans un mode de donation prééminent, un objet présent intuitivement, ou pour être plus précis : d'une intention étant intuitivement remplie. C'est-à-dire que seulement un certain type de sens, le donné perceptuel (c'est-à-dire le sens perceptuel au sens large), nous permet de parler de l'existence de l'objet. Voir D. Zahavi, *Intentionalität und Konstitution*, *op. cit.*, p. 109.

16. Cette distinction serait acceptable uniquement dans la phénoménologie pré-

transcendantale pleinement développée est *eo ipso* la véritable et réelle ontologie (I/138, 8/215), alors que tous les concepts ontologiques sont élucidés dans leur corrélation avec la subjectivité constituante. L'élucidation et la clarification transcendantales ainsi accomplies peuvent être caractérisées comme l'explication philosophique ultime (I/118), et Husserl soutient constamment que seule une explication transcendantale peut conduire à la véritable intelligibilité (6/193) :

Reconduire aux origines intentionnelles, aux unités intentionnelles de la formation du sens, cela produit une intelligibilité, laquelle une fois atteinte (mais c'est là, il est vrai, un cas idéal) ne laisserait derrière elle aucune question pourvue de sens (6/171).

De plus, Husserl est très explicite dans son rejet de la mésinterprétation antimétaphysique :

Finalement, afin d'éviter toute mécompréhension, je voudrais faire remarquer que seule cette métaphysique naïve opérant avec des choses en soi contradictoires est exclue par la phénoménologie mais pas la métaphysique en général. L'être premier en soi, celui qui prime sur toute objectivité mondaine et les porte est l'intersubjectivité transcendantale, l'ensemble des monades qui se communitarisent dans diverses formes (I/38-9).

La phénoménologie est anti-métaphysique dans la mesure où elle récuse toute métaphysique se mouvant dans des substructions formelles et vides. Mais tout problème philosophique authentique, tous les problèmes métaphysiques sont ramenés sur le sol phénoménologique où ils trouvent leur véritable méthode et configuration transcendantales puisées de l'intuition (9/253).

transcendantale de Husserl. Ainsi, dans les *Recherches logiques*, Husserl rejette comme questions métaphysiques n'ayant de place en phénoménologie, les questions concernant l'existence et la nature du monde extérieur (19/26). De plus, il affirme qu'il est sans importance, pour une description phénoménologique, qu'une perception soit véridique ou trompeuse puisque la tâche de la phénoménologie (descriptive) consiste précisément dans la description du phénomène en tant que pur phénomène. Aussi longtemps que toutes les questions concernant la réalité objective de l'objet intentionnel furent suspendues, la phénoménologie de Husserl fut toutefois confrontée à de graves insuffisances — un fait que Husserl, plus tard, admit fréquemment (voir à ce propos Husserl, « Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen" » (1913) », *Tijdschrift voor Filosofie* 1, (1939), p. 110 et 117. Voir aussi l'exposé détaillé dans D. Zahavi, *Intentionalität und Konstitution*, op. cit. La compréhension du champ, de l'objet et des prétentions de la phénoménologie changea toutefois au moment où Husserl passa à la phénoménologie transcendantale, et dans la dernière partie des *Idées I* — intitulée raison et réalité — le problème de la réalité objective et sa corrélation avec la conscience rationnelle (*Vernunftbewußtsein*) est explicitement traitée (voir à ce propos 3/313). C'est ce traitement qui, ultimement, conduisit Husserl vers une conception de l'intersubjectivité transcendantale comme fondement de l'objectivité et de la réalité du monde.

Comme le dit Landgrebe, la réduction est la voie de Husserl vers le cœur des problèmes métaphysiques¹⁷.



La pratique de l'*époque* et de la réduction transcendantale mène à une compréhension du rôle joué par la subjectivité. Tout être transcendant, c'est-à-dire tout objet avec un mode de donation horizontal, doit nécessairement – si on veut éviter toute présupposition dogmatique – être en corrélation avec une subjectivité qui en fait l'expérience (une subjectivité constituante), et doit dorénavant être examiné uniquement selon cette corrélation. Conséquemment, toute assertion à propos d'une transcendance absolument indépendante de l'esprit est inacceptable, et nous sommes donc confrontés au problème de l'idéalisme husserlien.

Dans la préface à la deuxième *Recherche logique*, Husserl écrit que seule une épistémologie idéaliste est cohérente (19/112). À cette époque, toutefois, l'idéalisme signifiait simplement une théorie défendant l'irréductibilité des objets idéaux. Dans les *Méditations cartésiennes*, on retrouve la défense de la même thèse (1/118) quoique le sens en soit maintenant radicalement changé. Après le tournant transcendantal, l'idéalisme est compris comme une théorie défendant la suprématie ontologique de la subjectivité (8/215). Une suprématie que Husserl semble considérer comme le cœur du débat phénoménologique :

Celui qui comprend mal le sens profond de la méthode intentionnelle ou le sens de la réduction transcendantale – ou l'un et l'autre – peut seul vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal (1/119).

Quoique Husserl caractérise la phénoménologie comme la première version strictement scientifique de l'idéalisme transcendantal (8/181), le problème majeur est toutefois de découvrir le caractère distinct et unique de cet idéalisme. Car Husserl souligne sans cesse le fait que l'idéalisme phénoménologico-transcendantal est radicalement différent de l'idéalisme traditionnel qui, dans son opposition traditionnelle au réalisme, manifeste simplement sa réclusion dans l'attitude naturelle (5/149-153, 17/178, 1/33-4, 1/

17. Cf. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, 1963, p. 26.

118). Ainsi, Husserl ne soutient pas que l'objet intentionnel doit être compris comme un complexe de sensations immanentes (19/764), pas plus qu'il ne questionne ou ne doute de l'existence actuelle du monde réel. La thèse idéaliste n'implique aucune dissolution de la transcendance mondaine dans l'immanence du psychique (3/335), pas plus qu'elle ne nie l'existence du monde. Bien au contraire, la tâche de l'idéalisme transcendantal – phénoménologique – est d'en arriver à une compréhension philosophique de la transcendance mondaine par la mise à découvert systématique de l'intentionnalité constituante (1/34). L'idéalisme transcendantal est ultimement une interprétation du sens pré-philosophique du monde (1/36), et Husserl, conséquemment, affirme que ce type d'idéalisme comprend en lui le réalisme naturel (9/254) :

Que le monde existe, qu'il soit donné comme *Universum* existant dans l'expérience continue s'accordant toujours universellement, cela est absolument indubitable. Il en va tout autrement lorsqu'il s'agit de comprendre l'indubitabilité eu égard à la vie et à la science positive, et d'en élucider le fondement (5/153).

Il ne peut donc y avoir de réalisme plus fort, si par ce mot on n'entend rien de plus que : « je suis certain d'être un homme, qui vit dans ce monde, etc., et je n'ai pas là-dessus le moindre doute ». Mais c'est justement le grand problème, que de comprendre cette « évidence » (6/191)¹⁸.

Bien que Husserl défende apparemment la thèse de la dépendance du monde constitué vis-à-vis de la subjectivité constituante (3/104-6, 3/159, 5/153), il est important de noter la transformation que ces concepts ont subi suite à la réduction. Husserl fait souvent remarquer que c'est une mécompréhension décisive que d'interpréter la corrélation dans le cadre de l'opposition traditionnelle sujet / objet (6/265). Être et conscience sont essentiellement interdépendants, et font ultimement un dans la concrétion absolue : la subjectivité transcendantale (1/117). C'est-à-dire que la notion husserlienne de « subjectivité » est éventuellement élargie de telle sorte qu'elle dépasse et peut-être même mine non seulement l'*opposition* traditionnelle sujet-objet mais aussi la vue qui tend à concevoir leur relation comme une stricte (et statique) *corrélation*.

18. Voir aussi la lettre de Husserl à l'Abbé Baudin citée dans I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, p. 276.

Ces remarques peuvent servir comme une indication du caractère complexe de l'idéalisme husserlien. Dans son article *Die phänomenologische Bewegung*, Gadamer rend hommage à Husserl pour son dépassement du vieil antagonisme pré-critique entre réalisme et idéalisme¹⁹. Une interprétation que j'endosse et que je vais essayer de renforcer en examinant quelques remarques tardives de Husserl sur la constitution.

IV

Une approche traditionnelle du problème des implications ontologiques du concept de constitution, c'est-à-dire l'aspect qui porte directement sur la controverse réalisme / idéalisme, a été d'utiliser la vieille opposition entre ontologie et épistémologie. Ainsi, le concept – transcendantal – husserlien de constitution a été notamment interprété comme une restitution (réaliste) ou une production / création (idéaliste) de l'objet intentionnel. Une question urgente, toutefois, est de savoir si ces alternatives sont viables lorsqu'on en vient à la compréhension véritable de la constitution phénoménologico-transcendantale. Ne demeurent-elles pas – dans leur acceptation de la distinction stricte entre l'ordre de l'être et l'ordre de la connaissance – situées dans un objectivisme qui est dépassé par la pratique de la réduction ? Peut-être la critique traditionnelle de Husserl, n'ayant jamais donné de réponse décisive à la question de savoir si la constitution est une restitution ou une production, est-elle injustifiée, posant la mauvaise question dès le départ²⁰ ?

En dépit de cette remontrance, je suis loin de dénier que le concept husserlien de constitution est caractérisé par une imprécision essentielle, et ultimement, la tâche de clarification de ce concept-clé repose sur l'interprète puisque Husserl lui-même ne

19. H. G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », *Kleine Schriften III*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972, p. 178. Voir les réflexions de E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation I*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 170-179, qui se termine par la conclusion suivante : « Die Einsicht in diese Zusammenhänge läßt eindeutig erkennen, wie der transzendente Idealismus jenseits von Idealismus und Realismus ist. »

20. C'est, à ce propos, plutôt étonnant que les tenants de l'interprétation créationniste, qui font souvent référence au fameux article de Fink « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik », *Kantstudien* 38, 1933, p. 319-383, ne semblent jamais avoir porté assez attention à sa formulation exacte. Fink parle du caractère productif de l'intentionnalité transcendantale, et écrit que l'essence de la constitution doit être définie comme une

s'est jamais chargé de sa thématisation et de son élaboration explicites.

Un principe central dans les dernières considérations de Husserl est le postulat selon lequel l'activité constituante est caractérisée par une sorte de réciprocité dans la mesure où l'agent constituant est lui-même constitué par le processus de constitution (voir à ce propos 15/546). Ce point est d'une importance capitale puisqu'il remet encore une fois en question l'idée d'un sujet isolé, détaché du monde.

Nous avons vu que Husserl affirmait, dans les *Méditations Cartésiennes*, que l'être et la conscience sont essentiellement interdépendants et font ultimement un dans la concrétion absolue : la subjectivité transcendante (1/117). Conséquemment, la « monade », comme terme de la subjectivité transcendante dans sa pleine concrétion, enveloppe non seulement le pôle égologique dans le flux de son vécu intentionnel, mais également les objets transcendants visés et constitués (1/26, 1/102, 1/135, 14/46). Cet élargissement du concept traditionnel de subjectivité conduit ultimement à une reconsidération décisive de la relation entre la subjectivité transcendante et le monde. Une reconsidération qui rompt avec l'ancienne conception *statique* de leur corrélation. Ainsi, Husserl note que le monde peut être conçu comme la mondanéisation transcendante de l'intersubjectivité transcendante (15/403) ! Fink préconise une approche similaire qui affirme que le véritable thème de la phénoménologie n'est ni le monde, ni une subjectivité sans monde, mais le devenir du monde dans l'(auto-)constitution de la subjectivité transcendante²¹. Ainsi, aucune corrélation réellement constitutive n'existe entre la subjectivité transcendante et le monde. Bien plutôt, l'activité constituante doit être vue comme l'auto-réalisation de la subjectivité constituante dans la réalisation du monde²². On peut retrouver des affirmations similaires dans *Ideen III*, où Husserl, en rapport avec la description de la constitution du corps, écrit : « Ce qui doit

création productive (p. 373). Dans la même phrase, cependant, il poursuit en déclarant que cette caractérisation est faite principalement dans le but d'éviter toute interprétation réceptive, ontico-mondaine, de la constitution et il conclut en soutenant que la constitution n'est, ultimement, ni un processus réceptif, ni un processus productif mais quelque chose qui ne peut être saisi par des concepts ontiques (p. 373).

21. E. Fink, *ibid.*, p. 370.

22. E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation II*, *op. cit.*, p. 49.

plus particulièrement être pris en compte, c'est le rapport mutuel constant de la constitution du moi et du corps, d'une part, et de la choseité réelle, d'autre part [...] » (5/128 ; voir 16/162).

Pour un compte rendu plus détaillé de ces questions, on doit cependant tenir compte de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité transcendante – et plus spécifiquement sa description du processus de *monadisation*. Je ne peux fournir ici une analyse de cet aspect très important de la phénoménologie de Husserl, mais je me permets de mentionner que Husserl considère que la mise en place de l'intersubjectivité transcendante – qu'il conçoit comme le fondement transcendantal de l'objectivité et de la mondanité – doit aller de pair avec une auto-objectivation réciproque des sujets transcendants (8/505)²³. Une auto-objectivation qui n'est pas antérieure ou subséquente à la constitution du monde, mais qui en est contemporaine (1/130). Ainsi, l'auto-déploiement et la mondanéisation du sujet transcendantal, la mise en place de l'intersubjectivité transcendante et la possession-du-monde [*Welthabe*] font partie d'un processus simultané et interrelié :

Moi, l'ego, je possède donc le monde par une prestation, dans laquelle d'un côté je me constitue, avec mon horizon d'autrui, et constitue du même coup la communauté homogène des « Nous », et cette constitution *n'est pas celle du monde*, mais bien une prestation qui peut être décrite comme la *monadisation de l'ego* – comme la prestation de la monadisation personnelle, de la pluralisation monadique (6/416-7 de Mai 1937 ; voir 15/639, 15/368).

À première vue, cette révocation de la différence entre sujet et monde semble impliquer un accroissement décisif de l'autorité de l'(inter)subjectivité transcendante. En fait, la conséquence est à l'opposé direct, et ceci peut jeter un nouvel éclairage sur le concept de constitution.

Parler, de façon formelle, de la constitution comme étant la condition subjective de l'apparition de l'objet, comme une façon de laisser l'objet se donner [*zur Gegebenheit bringen des Gegenstandes*] (14/47)²⁴ ne signifie pas une simple reproduction épistémique de quelque chose déjà existant, pas plus que cela n'implique une

23. Voir Manuscrit C 17 33a, 15/373 et 13/480.

24. Une description que Heidegger réitère : « „Konstituieren“ meint nicht Herstellen als Machen und Verfertigen, sondern Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit. », *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Band 20, Frankfurt, V. Klostermann, 1979, p. 97.

réceptivité au sens où le processus constitutif serait influencé par un stimulus *externe* – qu'il s'agisse d'une chose en soi inconnais-sable ou d'entités physiques. Comme Husserl l'a déjà mentionné dans les *Recherches logiques* : les concepts *dedans* et *dehors* ont leur origine dans la métaphysique naïve de la vie quotidienne (19/673, 19/708). D'un autre côté, la constitution ne manifeste pas simple-ment une production *ex nihilo* arbitraire du sujet transcendantal, comme si elle était délibérément dirigée et guidée par lui²⁵. Dans un manuscrit de 1931, Husserl écrit :

La constitution des étants de couches différentes, des mondes, des temps, a deux présuppositions essentielles, deux sources origi-naires qui, temporellement parlant (dans chacune de ces temporalité-s), les sous-tendent toujours : 1) mon moi premier comme moi originaire en fonction de ses affections et actions, et avec toutes les configurations d'essence appartenant à ces modes ; 2) mon non-moi premier comme flux originaire de temporalisation et, en tant que tel, comme forme originaire de la temporalisation, un champ temporel constituant l'originarité. *Cependant, les deux origines sont unies, insépara-bles et, considérées pour elles-mêmes, abstraites*²⁶.

Il poursuit en parlant du non-ego fluant originaire qui constitue l'univers hylétique – c'est-à-dire le champ de donation primor-diale sur lequel sont basées nos interprétations intentionnelles – indépendamment de toute participation de l'ego, quoique l'ego soit toujours présent [*dabei*] (Manuscrit C 10 16a). Les deux fonde-ments sont, comme le dit Husserl, inséparables. Ainsi, Husserl n'entend d'aucune façon *déduire* le monde, la hylè ou l'*a priori* onti-que de l'ego²⁷. La raison, toutefois, pour laquelle ils doivent toujours être compris en corrélation avec l'ego – pour laquelle ils doivent toujours être considérés comme subjectifs – est que la subjectivité transcendantale demeure le lieu où ils apparaissent, c'est-à-dire où ils peuvent se manifester et se déployer (voir 15/

25. La constitution des objets culturels est évidemment une exception mais ils sont, à cet égard, de moindre importance.

26. « *Konstitution von Seienden verschiedener Stufen, von Welten, von Zeiten hat zwei Urvoraus-setzungen, zwei Urquellen, die zeitlich gesprochen "in jeder dieser Zeitlichkeiten" immerfort ihr "zugrundeliegen" : 1) mein urtümliches Ich als fungierendes Ur-Ich in seinen Affektionen und Aktionen, mit allen Wesensgestalten an zugehörigen Modis ; 2) mein urtümliches Nicht-Ich als urtümlicher Strom der Zeitigung und selbst als Urform der Zeitigung, ein Zeitfeld, das der Ur-Sachlichkeit, konstituierend. Aber beide Urgründe sind einig, untrennbar und, so für sich betrachtet, abstrakt* » (Manuscrit C 10 15b. Nous soulignons).

27. Cette dernière interprétation a déjà été soutenue par E. Tugendhat, *Der Wahrheits-begriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970, p. 177, 212, 217 et Sokolowski, *op. cit.*, p. 138, 159, 197-198, 217.

434). Si cette interprétation est acceptée, elle devrait aussi clarifier la notion husserlienne concernant la fonction *donatrice de sens* de l'(inter)subjectivité transcendante (8/457, 17/251, 15/366). Parler de la subjectivité comme étant donatrice de sens, c'est parler de la subjectivité comme étant le lieu où le sens de l'objet peut se déployer et se manifester. Cette donation de sens ne doit pas être comprise comme une animation arbitraire de sensations dénuées de sens par une subjectivité autonome.

En même temps, il devrait être clair que nous n'avons plus désormais affaire à une subjectivité transcendante qui peut s'abstenir de s'engager dans l'activité constituante, si elle le désire, pas plus qu'elle n'est séparée et détachée du processus constitutif. Au contraire, la constitution manifeste l'auto-réalisation de l'(inter)subjectivité constituante. C'est-à-dire que l'agent transcendantal est lui-même constitué dans le processus de constitution, c'est-à-dire, dans le fait de laisser le monde lui-même se manifester. Ainsi, la constitution transcendante est un *processus* prenant place et se déployant dans la structure *monde/ conscience*²⁸.

Par cette interprétation, il devrait être clair pourquoi l'idéalisme transcendantal de Husserl a dépassé les concepts traditionnels de réalisme et d'idéalisme. A tout le moins si le réalisme est compris comme une théorie qui défend l'existence d'entités indépendantes de l'esprit, c'est-à-dire qui affirme que l'être de la nature, du monde et des entités mondaines sont sans aucune référence à la subjectivité qui en fait l'expérience²⁹; et si l'idéalisme est compris comme une théorie qui défend la suprématie de la conscience de telle sorte que, soit elle conçoit tous les objets comme étant des parties immanentes de la conscience, soit elle considère la conscience sans monde comme source unique du sens d'être du monde.

Il devrait aussi être clair, toutefois, que les affinités entre les vues de Husserl sur la relation entre subjectivité et monde, et celles des par les derniers phénoménologues sont beaucoup plus

28. Husserl parle occasionnellement d'une *Weltbewußtseinsleben* (par exemple dans le manuscrit KIII 6 de 1936 qui vient de paraître dans le volume 29 des *Husserliana*), et bien que je ne puisse le démontrer ici, on doit réaliser que le processus constitutif, ultimement, se déploie lui-même dans une structure tripartite incluant la *subjectivité*, l'*intersubjectivité* et le monde. Comme il a déjà été mentionné dans *Ideen II* : je, nous et le monde appartiennent l'un à l'autre (4/288).

29. Voir à ce propos la définition de N. Rescher, *Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 255.

grandes que les interprétations décrivant Husserl comme un crypto-cartésien ne sont prêtes à l'admettre³⁰.

Université de Copenhague

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR DANIEL CAYER)

-
30. Je pense ici à l'analyse générale de Heidegger de la structure du *Dasein*, l'être-au-monde. Par exemple, lorsqu'il écrit : « *Im Sichverstehen ist das In-der-Welt-Sein verstanden, womit bestimmte Möglichkeiten des Mitseins mit Anderen und des Umgangs mit innerweltlichem Seienden vorgezeichnet sind. Im Sichverstehen als In-der-Welt-Seinkönnen ist gleichursprünglich Welt verstanden* » (Heidegger, *Grundprobleme*, op. cit., p. 394). « *Welt existiert, d.h. sie ist nur, sofern Dasein da ist. Nur wenn Welt da ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein existiert, ist Seinsverständnis da, und nur wenn dieses existiert, ist innerweltliches Seiendes als Vorhandenes und Zuhandenes enthüllt. Weltverständnis als Daseinsverständnis ist Selbstverständnis. Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. Selbst und Welt sind nicht zwei Seiende, wie Subjekt und Objekt, auch nicht wie Ich und Du, sondern Selbst und Welt sind in der Einheit der Struktur des In-der-Welt-Seins die Grundbestimmung des Daseins selbst.* » (*Ibid.*, p. 422 ; voir les commentaires de Tugendhat dans op. cit., p. 263). De même, le passage suivant de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty révèle quelques parallèles frappants : « *Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste subjectif puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrons donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens.* », Paris, Gallimard, 1945, p. 491-2.

La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique

Jean Grondin

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027232ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027232ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Grondin, J. (1993). La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique. *Philosophiques*, 20 (2), 383–398. <https://doi.org/10.7202/027232ar>

P H É N O M É N O L O G I E
H E R M É N E U T I Q U E ,
O N T O L O G I E E T D A S E I N

**LA CONTRIBUTION SILENCIEUSE DE HUSSERL
À L' HERMÉNEUTIQUE**

par
Jean Grondin

Si Husserl a contribué à l'herméneutique, c'est bien malgré lui. Husserl était en effet doublement allergique à la pensée qu'on peut qualifier d'herméneutique. Il ne tolérait pas son historicisme, comme en témoigne son débat avec Dilthey en 1911, mais aussi le débat plus secret, donc amer, qu'il a mené avec l'herméneutique de Heidegger. Husserl ne reconnaissait pas non plus une importance de premier plan à l'idée d'interprétation. En termes très simples, mais éminemment dignes de Husserl, ce qui l'intéressait, ce n'étaient pas les interprétations des phénomènes, mais les phénomènes eux-mêmes. Dans une étude remarquable¹, Paul Ricoeur a cependant attiré l'attention sur l'emploi par Husserl de termes comme ceux de *Deutung* et d'*Auslegung* (interprétation), qui montreraient que son allergie herméneutique n'était peut-être pas totale. Mais, pour Husserl, s'il faut « interpréter » certains phénomènes, s'il faut tenir compte des variations interprétatives [*Abschattungen*] des choses, c'est justement pour mieux parvenir à leur essence. L'intuition des essences n'a pas un sens bien sorcier chez Husserl. Au fil des interprétations

1. P. Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique », dans son recueil *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 39-73.

intentionnelles, on finit toujours par voir ce qui est essentiel à un phénomène. Retourner aux choses elles-mêmes, cela veut dire qu'il faut savoir se défaire de l'emprise déformante des théories et des interprétations unilatérales des phénomènes, pour retourner à l'essentiel, à ce qui se maintient à travers toutes les interprétations. D'où l'utilité de multiplier les « interprétations » pour s'assurer que l'essentiel ait été bien cerné.

Il est un peu ironique de constater qu'une philosophie qui cherchait à libérer la philosophie des interprétations, des théories et des livres ait donné naissance à une philosophie « continentale » dont l'orientation historique et livresque soit aussi prononcée. Comme l'écrit justement Gadamer :

Chaque phénoménologue avait sa propre conception au sujet de ce qu'était réellement la phénoménologie. Une seule chose était certaine : c'est qu'on ne pouvait apprendre la méthode phénoménologique à partir des livres².

Il est bien connu que Husserl a lui-même assez peu publié. Ce qui l'intéressait, c'était la recherche plus que la publication philosophique. Il n'a d'ailleurs publié qu'un seul des trois tomes de ses *Ideen*, lequel parut d'abord sous forme d'« article » dans le premier volume des *Annales pour la philosophie et la recherche phénoménologique*. Et ce tome ne proposait que « des » idées en vue d'« une » [*Ideen zu einer...*] phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique. Rien n'indique donc qu'il se soit agi pour Husserl d'une fondation définitive ou de la seule qui soit possible. Par la suite, Husserl n'a presque plus publié. Il estimait d'ailleurs que ses élèves, formés à l'évidence presque géométrique de la phénoménologie, étaient capables d'accomplir aussi bien que lui le travail technique d'écriture et de publication. C'est ce qui explique, par exemple, pourquoi il a mis tant de temps à s'apercevoir des différences qui le séparaient de Heidegger. Persuadé que ce dernier était acquis à la cause de la phénoménologie, il ne s'est pas donné la peine de prendre connaissance de ses écrits, faisant même

2. H.G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung », dans ses *Gesammelte Werke*, t. III, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 116. « Jeder Phänomenologe hatte seine eigene Meinung über das, was Phänomenologie eigentlich sei. Nur eins galt als gewiß, daß man die phänomenologische Arbeitsweise nicht aus Büchern lernen könne ». Cf. déjà M. Heidegger en 1924, *Platon : Sophistes*, Gesamtausgabe 19, Francfort, Klostermann, 1992, p. 9 : « L'introduction à la phénoménologie ne se fait pas par la lecture de la littérature phénoménologique. »

paraître *Être et temps* dans ses propres *Annales* sans en avoir lu une seule ligne³.

Les élèves de Husserl ont aussi hérité de sa réserve, toute platonicienne, vis-à-vis de la publication. Ainsi que l'a noté Gadamer, la production littéraire de Husserl et de la première génération de phénoménologues demeura assez modeste : onze tomes du *Jahrbuch* parus sur deux décennies et à peu près rien dans les autres organes de publication⁴. Il est bien connu que c'est à la suite des pressions d'un ministre que Heidegger s'est résolu à sortir son seul livre véritable, et qui n'était lui-même qu'un programme, *Être et temps*, qui parut aussi dans un tome du *Jahrbuch*. Quant à Gadamer, ce sont ses étudiants qui l'ont poussé, alors qu'il était déjà âgé de soixante ans, à publier *Vérité et méthode* (1960), son premier livre depuis sa dissertation universitaire de 1929.

L'essentiel étant de penser à partir des choses elles-mêmes, Husserl fit preuve d'une très grande libéralité en laissant à ses élèves, sans doute à leur instigation, le soin de publier quelques-uns de ses cours. M. Heidegger édita les leçons sur la conscience intime du temps et Ludwig Landgrebe colligea plusieurs cours et manuscrits qui servirent de base à la rédaction de *Logique formelle et transcendantale* (qui parut dans le *Jahrbuch* en 1929)⁵. Quelques années plus tard, Landgrebe, suivant l'autorisation [*Vollmacht*] de Husserl, se fonda aussi bien sur des cours, des manuscrits que des conversations orales avec son maître lorsqu'il assumait entièrement la rédaction de *Expérience et jugement* (1939)⁶. Husserl confia aussi à son jeune élève Eugen Fink la tâche de rédiger une « sixième » méditation cartésienne qui viendrait s'ajouter aux quatre conférences qu'il avait prononcées

3. Cf. O. Pöggeler, « Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929) », dans *Phänomenologie im Widerstreit*, édité par Ch. Jamme et O. Pöggeler, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 255-276. Au reste, Heidegger affectait la même indifférence à l'endroit des publications de son « maître » : lorsqu'il a voulu reconnaître sa dette envers Husserl à la fin de l'Introduction à *Être et temps*, Heidegger s'est contenté de faire allusion à « sa direction personnelle exigeante » et à la « générosité avec laquelle il nous a ouvert l'accès à ses recherches inédites » (§ 7, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 49).
4. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 116.
5. *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, p. xxxi, 21.
6. L. Landgrebe, Vorwort des Herausgebers : E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague, Academia, 1939, V-XI.

à Paris. Cette sixième méditation de Fink (« et » de Husserl) ne fut publiée qu'en 1988, dans la collection des *Husserliana*⁷.

Les dernières publications de Husserl, les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis*, sont nées de conférences. Même s'il fallut attendre l'édition posthume des *Husserliana* pour en obtenir le texte intégral, Husserl, pour une fois, semble avoir prêté une attention toute spéciale à leur publication. Confronté au succès de *Sein und Zeit*, Husserl aura été cruellement amené à prendre conscience de l'efficace de l'écrit en philosophie. Souhaitant contrer l'influence « néfaste » qu'exerçait selon lui l'ouvrage de Heidegger, Husserl espérait, en effet, que de nouveaux écrits puissent conférer une nouvelle voix et un nouveau poids à la pensée authentiquement phénoménologique⁸. Le détour de l'écrit était redevenu nécessaire pour réitérer la rigueur du retour aux choses elles-mêmes. La tragédie politique de l'Allemagne a cependant anéanti les projets et les espoirs de Husserl. C'est à Belgrade que dut paraître la *Krisis* en 1936. Pendant de longues décennies, la voix de Husserl demeura douloureusement inaudible en phénoménologie.

Il reste néanmoins toujours possible d'entendre le sens proprement herméneutique de l'appel à un retour aux choses elles-mêmes, par delà l'écrit, les formules et les théories : *von den bloßen Worten [...] zu den Sachen Selbst* — « des simples mots [...] vers les choses elles-mêmes »⁹. Il est redevenu courant en philosophie,

7. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, éd. par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven (2 tomes), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 (*Husserliana-Dokumente* Band II / 1 et II / 2). Le texte allemand des quatre conférences de Husserl ne parut qu'en 1950 dans l'édition des *Husserliana*.

8. C'est l'hypothèse très vraisemblable que propose K. Schumann, « Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl », dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, 1978, p. 603. Schumann cite à ce propos une lettre de Husserl à Ingarden (du 2 décembre 1929). Après que ce dernier eut évoqué les résultats de son étude de Heidegger, Husserl répondit laconiquement : « j'accorde donc d'autant plus de poids au déploiement intégral de l'édition allemande des *Méditations cartésiennes* ». Cf. aussi H. G. Gadamer, « Europa und die Oikumene », dans *Europa und die Philosophie*, hrsg. von H. H. Gander, Frankfurt, V. Klostermann, 1993, p. 68 : « Nicht zufällig hat Husserl später in der Abgrenzung gegen Heidegger und andere seine "Cartesianische Meditationen" verfaßt » (« ce n'est pas un hasard si le dernier Husserl a publié des "Méditations cartésiennes" pour se distinguer de Heidegger »).

9. *Logische Untersuchungen*, *Husserliana* XIX / 1, § 2, p. 10. Pour la juste intelligence de ce mot d'ordre, qu'on peut opposer au « *ad fontes* » des humanistes et au « retour à Kant » des néo-kantiens, cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3^e édition revue et augmentée, Martinus Nijhoff, La Haye /

comme il l'était déjà à l'époque de Husserl, de discuter presque exclusivement de théories, d'arguments ou de propositions que l'on cherche à faire dériver de propositions supposément plus fondamentales. Aucune philosophie, bien sûr, n'échappe au cycle de l'argumentation, de la mise en théorie et de la contextualisation historique, mais par-delà le déluge des propositions, il y a toujours un sens à entendre et des choses à voir, et qu'il faut voir si l'on veut en parler. Les élèves les plus herméneutes de Husserl, c'est-à-dire Heidegger et Gadamer, ont tout naturellement conçu le phénomène de la compréhension selon le modèle que Husserl leur avait proposé. Comprendre, c'est remonter du dit au sens qui l'anime, du discours extérieur à la question qui le motive. Toute la polémique de Heidegger contre le jargon du « on » n'est en fait qu'une application herméneutique de l'injonction phénoménologique du retour aux choses elles-mêmes. Les lieux communs du « on » nous déchargent en effet d'une vision directe des choses, celle que nous sommes pourtant en mesure d'acquérir par nous-mêmes, s'il est vrai que nous sommes, en principe, des « *Da-sein* », des êtres susceptibles d'être « là », c'est-à-dire directement auprès des choses, lorsque tombent les décisions fondamentales quant à notre existence. L'appel à l'authenticité qui constitue le *Dasein* est celui d'un retour aux choses, d'une confrontation directe avec soi.

Toute la critique du discours propositionnel dans *Sein und Zeit* s'effectue sous l'impératif d'un retour herméneutique à l'ordre antéprédicatif qui donne corps au discours réel¹⁰. Quelles sont les choses qui veulent se faire entendre derrière ou « dans » le discours ? Gadamer s'inspire à la fois de Husserl et de Heidegger lorsqu'il cherche à comprendre le langage à partir du dialogue, suivant le fil conducteur d'une « logique » de la question et de la réponse. On ne comprend le discours – d'autrui, d'un texte – que si l'on sait à quelle question il cherche à répondre. Tout énoncé est réponse à une question. Or, si l'on veut entrer dans l'horizon de

Boston / Londres, 1982, p. 109. Cf. aussi G. Heffernan, *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam, 1988, p. 13, qui souligne la portée herméneutique de la remontée husserlienne « des mots vers les choses elles-mêmes ». Comme le rappelle Heffernan, c'est Heidegger qui a imposé à la phénoménologie la formule plus lapidaire « vers les choses elles-mêmes ».

10. Sur la lutte de Heidegger avec le régime propositionnel, cf. notre étude sur l'intelligence herméneutique du langage, dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 253-269.

cette question (et la notion d'horizon, si importante pour l'herméneutique, vient directement de Husserl), force est de retourner aux choses elles-mêmes, en amont du discours. Paul Ricoeur a donc parfaitement raison d'apercevoir dans la thèse du caractère « secondaire » de l'ordre linguistique « la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique »¹¹. Le discours propositionnel ne dit jamais tout ce qui est essentiel à sa pénétration. Pour en saisir le sens, il faut retourner aux choses elles-mêmes, s'introduire dans le dialogue dont procède l'énoncé. C'est qu'il y a toujours un décalage entre la chose vue et le langage qui l'exprime, entre la chose au singulier et les mots pluriels qui la balbutient. L'abîme qui se creuse entre le discours extérieur et l'intériorité qu'il cherche à faire entendre est éminemment herméneutique¹². Si la phénoménologie reste une urgence pour la philosophie, c'est qu'il est souvent commode d'en rester au seul niveau des théories et des discours, sans se soucier des choses elles-mêmes. Ce qui importe dans le régime autonome des théories, c'est plus la cohérence interne que l'adéquation du discours. Pour la phénoménologie, la vérité reste affaire d'adéquation. Il est donc essentiel de lutter contre ce que Heidegger, dans le cours de 1924 sur le *Sophiste*¹³, a superbement nommé « la déchéance dans les *logoi* », la propension du *Dasein* à s'abandonner à l'assurance des opinions reçues.

Le « retour » aux choses obéit lui-même à la logique de la question et de la réponse. Il ne tombe pas du ciel. On ne l'a pas toujours bien vu, mais le *Zurück zu den Sachen selbst*, le « re-tour » aux choses tourne le dos (littéralement : le *Rücken*) à quelque chose. Le retour présuppose un détour, c'est-à-dire un détournement des choses à la faveur du règne des seuls discours. Sur ce point, la solidarité de Husserl et de Heidegger est entière, même si leur point de départ apparaît un peu différent. En effet, lorsque Husserl proclame son « retour » aux choses elles-mêmes, il veut avant tout tourner le dos au royaume prétendument autonome de la « théorisation » scientifique qui n'a pas fait l'objet d'une légitimation directe à même les choses elles-mêmes, à même le

11. *Op. cit.*, 60.

12. Cf. notre ouvrage sur *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1993.

13. M. Heidegger, *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe* 19, Francfort, Klostermann, 1992, p. 19, 27, 47 et *passim*.

monde vécu, que doit pourtant servir la science. Depuis les *Recherches logiques* jusqu'à la *Krisis*, cette critique de l'abstraction au profit de l'évidence des choses elles-mêmes traverse comme un fil rouge toute l'œuvre de Husserl. Issu d'une science aussi apodictique que la géométrie, où la vision des essences reste, si l'on peut dire, l'essentiel, il n'a jamais compris pourquoi ses collègues philosophes s'appuyaient, avec autant de constance que de cécité, sur des théories préalables, qu'il s'agisse des théories scientifiques elles-mêmes, dont la philosophie prétendrait être la « méta-théorie », ou des « classiques » dans la pratique de l'histoire des problèmes philosophiques. Contre l'épistémologie, mais aussi contre l'histoire de la philosophie érigée en fin en soi, Husserl martèle la nécessité d'un débat qui porte directement sur les choses elles-mêmes. On a ainsi tort de critiquer le manque d'érudition philosophique ou historique d'un penseur comme Husserl. Naïvement ou courageusement, Husserl estime que l'essentiel n'est pas là. Ce qui compte vraiment, c'est de parler des choses elles-mêmes, ce qui exige cependant une conversion totale du regard philosophique, une mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, bref, une « réduction » phénoménologique. Nous y reviendrons.

Heidegger, quant à lui, imprime un sens plus existentiel à l'injonction d'un retour aux choses elles-mêmes. Son « *zurück zu den Sachen selbst* » ne se limite pas au phénomène de la « théorie abstraite » qui avait tant irrité un penseur comme Husserl, dont la formation était d'abord mathématique. Chez Heidegger, le retour aux choses est d'abord commandé par le phénomène de l'« inauthenticité » ou du bavardage. C'est qu'il s'agit pour Heidegger d'un manquement essentiel du *Dasein* à soi-même. Être un *Dasein*, comme on l'a noté, c'est justement être capable d'être « là », c'est-à-dire de s'ouvrir les yeux et de voir par soi-même. Or, le plus souvent, croit constater Heidegger, le *Dasein* choisit plutôt de ne pas voir par lui-même et de s'en remettre à l'autorité avérée et omnipotente du bavardage [*Gerede*]. Le retour heideggérien aux choses elles-mêmes s'élève contre cette hégémonie des discours qui n'ont d'autre créance que celle d'avoir été répétés ou communément acceptés (c'est d'ailleurs l'une des limites de l'éthique de la discussion). Toute la problématique du cercle herméneutique reste dominée par cette urgence phénoménologique, même si l'on a souvent pensé que Heidegger s'écarterait de la phénoménologie de son maître en lui insufflant un tournant herméneutique. C'est

que pour Heidegger la tâche constante et ultime de l'interprétation

[...] reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation par des « intuitions » ou des concepts populaires (*Volksbegriffel*), mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes¹⁴.

Le retour heideggérien aux choses elles-mêmes tourne donc le dos à l'inauthenticité qui gangrène le *Dasein* lorsqu'il cède [*Verfallen*] à la facilité des lieux communs et des évidences du « on » au lieu de s'ouvrir les yeux et d'assumer pour lui-même les décisions fondamentales qui concernent son orientation dans l'existence. D'abord conçue comme réponse à la primauté des théories mal assurées, le retour aux choses elles-mêmes est devenu une réponse à l'inauthenticité du *Dasein*. Mais d'une phénoménologie à l'autre, la continuité tombe sous le sens puisque l'exigence d'authenticité se trouvait déjà inscrite dans l'appel husserlien à un retour aux choses elles-mêmes, lequel présupposait que les théories abstraites passaient à côté de l'essentiel¹⁵.

L'injonction cardinale de la phénoménologie tient donc à cette exigence de la vision, par-delà les signes et les écrits. La maîtrise d'un langage ou d'un jargon ne signifie jamais que la chose elle-même ait été maîtrisée. L'intelligence, en tout, se mesure à ce qu'il y a derrière le langage, à ce qui a été vu derrière les mots qui ont été proférés. Voilà ce qui a d'abord fasciné Heidegger dans sa première appropriation de la phénoménologie¹⁶. Mais Husserl avait été le premier à y reconnaître le principe de tous les principes dans ses *Ideen* : toute intuition originellement donatrice est une

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, p. 153 ; *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 124. On notera à ce propos que la problématique herméneutique de la compréhension et de l'interprétation dans SZ (§ 28 à 34) se trouve encadrée par l'analyse du « on » (§ 27) et celle du bavardage (§ 34). C'est que la nécessité d'une interprétation explicitante à partir des choses elles-mêmes vise à combattre ce que Heidegger appelle la « dictature du on » (SZ, p. 126 ; tr. Martineau, p. 108) et dont le bavardage constitue l'articulation la plus assourdissante.

15. Sur le motif récurrent de l'inauthenticité et de son corollaire, le déclin, chez Husserl, cf. à titre exemplaire *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, p. 32 : « Nous parlions d'une connaissance authentique, d'une science authentique, d'une méthode authentique. Les idées logiques sont d'emblée des idées d'"authenticité" (Echtheit). L'authentique, c'est ce vers quoi tend en dernière instance la raison, même dans son mode déclinant [*Verfallsmodus*] de déraison » (tous les soulignés sont de Husserl).

16. Cf. ses « maximes fondamentales de la phénoménologie » dans le cours de 1919 / 20 : M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Frankfurt, Klostermann, 1993, p. 219.

source originaire de connaissance, etc. On ne cite cependant pas toujours les cinq petits mots qui précèdent le principe des principes dans les *Ideen* au début du § 24 : « Mais là en est assez des théories farfelues ! *Doch genug der verkehrten Theorien* »¹⁷. Ce *doch* au tout début d'un chapitre est une véritable parataxe. Son audace fonde toute la phénoménologie. Ce que le principe des principes a de remarquable, c'est qu'il n'explique rien. Rien ne « découle » logiquement de ce principe. Il ne comporte ni corollaires, ni scolies. S'il n'explique rien, ce principe justifie tout. Tout ce qui se dit doit pouvoir être reconduit à une intuition. L'essentiel est de voir ce dont on parle.

C'est sur cette exigence herméneutique de probité que repose selon Husserl tout l'exercice de la philosophie en tant que science qui se veut première. Le plus simplement du monde, la philosophie doit partir des choses telles qu'elles se donnent dans l'intuition. D'où l'urgence de donner congé aux théories qui courent et qui ne se fondent pas directement dans une phénoménalité qui se laisse voir, donc partager. Il ne suffit plus pour un phénoménologue d'enchaîner les arguments et les formules. A chaque étape de sa « recherche » (et le terme de *Forschung* comporte ici son sens plein, celui d'une réelle exploration des phénomènes), la phénoménologie doit s'assurer d'une légitimation directe à même les choses. Dans un appel qui devint plus révolutionnaire qu'il n'osa lui-même l'imaginer, puisqu'il finit par se retourner contre certaines admissions de sa phénoménologie, Husserl invite la pensée rigoureusement philosophique à se garder de toute construction « métaphysique » pour s'en tenir à ce que l'intuition « donne ». Dans la mesure où elle cherche à s'affranchir de ce qui ne se laisse pas directement donner dans l'intuition, la phénoménologie aura préparé le dépassement de la métaphysique entrepris par l'herméneutique plus récente¹⁸.

L'injonction d'un retour aux choses elles-mêmes se trouve cependant souvent taxée de naïveté ou de trivialité. Quelle

17. *Husserliana* III, p. 51.

18. On comprend donc que la phénoménologie soit, d'un point de vue méthodologique, rebelle à la théologie (à tout le moins, celle qui provient de la métaphysique). Cf. à ce propos l'essai polémique de D. Janicaud sur *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'éclat, 1991 qui a le double mérite de trouver un dénominateur commun à la phénoménologie française la plus récente et de confirmer l'actualité critique de la phénoménologie.

théorie, en effet, ne prétend pas parler au nom des phénomènes ? Or l'injonction critique de Husserl se double d'une critique, ou, plus exactement, d'une suspension de la naïveté propre à l'attitude naturelle. Au nom des droits les plus élémentaires de l'intuition, Husserl nous invite en effet à pratiquer une réduction phénoménologique, à une *epoché* de l'attitude la plus naturelle qui consiste à s'en remettre à l'évidence du monde « transcendant ». Le terme de « réduction » comporte une ambiguïté essentielle. Il paraît d'abord posséder une signification un peu positiviste. C'est ainsi que l'on parle parfois d'une interprétation « réductrice » lorsqu'elle simplifie le réel ou qu'elle le ramène à un seul de ses aspects : ceci se réduit à cela. Or la « réduction » husserlienne a plutôt le sens d'une « re-direction » du regard, suivant l'étymologie de la *re-ductio*, que l'on pourrait rendre en parlant d'une « réduction » sans accent aigu. L'essentiel de la réduction réside pour Husserl dans une conversion de la vision. Il s'agit encore une fois d'arracher le regard à l'emprise des évidences mondaines qui circulent, pour le re-conduire [*re-ductio*] à l'évidence première, c'est-à-dire, pour Husserl, au monde tel qu'il se donne. Or ce monde, c'est bien connu et l'on y salue généralement l'un des grands acquis de la phénoménologie, est d'abord donné comme phénomène intentionnel, si bien que la *re-ductio* phénoménologique donnera lieu à une *Forschung*, une exploration, de l'intentionnalité.

Deux moments herméneutiques méritent d'être soulignés dans cette idée de *re-ductio*. Tout d'abord l'idée que l'accès aux choses essentielles procède justement d'une re-conduction du regard. L'intelligence herméneutique doit partir des signes qui sont donnés, mais elle doit aussi savoir s'en délivrer afin de se rediriger vers l'intention qui anime ce qui a été dit. Comprendre, c'est effectuer une « réduction » du regard, savoir prendre une distance envers ce qui se raconte, afin de percer vers le sens, sur ce qui veut être compris. Mais la réduction découvre aussi l'infinité de la tâche herméneutique. Si le sens vers lequel l'intelligence herméneutique se tourne relève d'une intentionnalité, d'une « visée » de sens, c'est dans cette visée qu'il faut pénétrer si l'on est phénoménologue. On mesure toutefois la difficulté de l'entreprise : il s'agit de viser une visée, de s'engager intentionnellement dans l'intentionnalité. Certes, l'intentionnalité semble constituer une donnée ultime pour la phénoménologie (dans ses versions scolaires à tout le moins), mais cette « chose » fondamentale, ou plus fondamentale que toutes les données qui en

jaillissent (le monde, la chose, etc.), est embrasée d'une motion centrifuge : l'intentionnalité est nécessairement tension hors de soi, vers le sens. C'est ici que se consomme l'union de la phénoménologie et de l'herméneutique : le retour à la chose elle-même qu'est l'intentionnalité se trouve devant une donnée qui est elle-même visée de sens. Ce qu'il faut « voir » ici a de soi-même le caractère d'une vision ou d'une visée. Il faut voir la vision elle-même, pratiquer une espèce de *noesis noeseos* (analogie qu'atteste, bien sûr, le lexique de la noèse chez Husserl lui-même). On aurait cependant tort d'assimiler cette vision de la vision à une pure « égologie », même si Husserl y a parfois été re-conduit, car la visée de sens vise en fait l'hors de soi. En termes apparemment techniques, mais que nous espérons intelligibles : la noèse de l'*ego* dans l'intentionnalité est d'emblée, en tant que visée, ouverture sur l'autre, elle n'est pas visée de soi. Il y a bien sûr « corrélation » entre la visée et ce qui est visé, mais le noème ne se réduit pas à la noèse. Il y a toujours tension entre ce que la conscience vise et le sens visé lui-même, lequel outrepassa la conscience égologique. Cette tension entre le sens visé et le sens lui-même mérite d'être appelée herméneutique.

La réduction husserlienne, quelle que soit la forme précise qu'elle en vienne à prendre (et les *Husserliana* nous en révèlent toujours de nouvelles)¹⁹, s'institue à chaque fois comme *reductio* vers la constitution du sens, la *Sinnkonstitution*. Comme celui de réduction, le terme de constitution a souvent prêté à malentendu. On a souvent cru que le sujet transcendantal était un peu le « créateur » du sens²⁰. Pareille généalogie transcendantale est toutefois étrangère à la phénoménologie, bien que la terminologie de Husserl rappelle parfois l'idéalisme. L'idée phénoménologique de constitution veut seulement souligner que le « sujet » de l'intention co-constitue toujours le sens, puisqu'il est toujours « là » lorsque le sens advient, comme Heidegger aura voulu le souligner avec son heureux concept de « *Da-sein* ».

19. Dès les *Ideen*, l'important chapitre IV consacré à cette thématique parlait toujours des *phänomenologischen Reduktionen* au pluriel. Cf. *Ideen*, § 56 à 62.

20. Cf. l'utile mise au point de F. Dastur dans sa présentation de Husserl dans *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, sous la direction de D. Folscheid, Paris, P.U.F., coll. Premier Cycle, 1993, p. 273 : « Dans l'attitude phénoménologique, la conscience fait l'expérience de son pouvoir constituant, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'elle est pourvue d'une puissance créatrice qui l'égalerait à la pensée divine. Husserl l'a toujours clairement souligné, constitution ne veut pas dire pour lui création ex nihilo, mais donation de sens. »

L'un des grands mérites herméneutiques de Husserl est de ne jamais réduire le sens à la visée intentionnelle du sujet. Le sujet ne fait que co-constituer le sens, que naître avec lui (suivant le « connaître » de Péguy) : l'*ego* demeure en dialogue constant avec un sens qu'il ne maîtrise jamais totalement. D'où l'importance pour la phénoménologie husserlienne d'une exploration des « couches » de l'intentionnalité ou des différentes étapes de la constitution de sens qui échappent à la conscience immédiate et naturelle. Gadamer en a bien retenu la motivation :

La constitution ne signifie rien d'autre que le « mouvement de reconstruction » qui suit l'accomplissement de la réduction. [...] La construction à partir des prestations de la subjectivité ne désigne pas un engendrement effectif de quoi que ce soit, mais seulement le chemin de la compréhension de tout ce qui peut valoir comme sens²¹.

Le problème de la constitution chez Husserl veut seulement reconstituer l'horizon de sens de ce qui est visé par la conscience intentionnelle.

En orientant la phénoménologie vers le phénomène de la constitution (ou donation) de sens, Husserl ouvre donc la voie à l'herméneutique, mais aussi à une mise en cause par l'herméneutique de certains présupposés non phénoménologiques de la phénoménologie²². Mais cette déconstruction aura aussi été rendue possible par Husserl lui-même. Il avait été le premier à inciter ses étudiants à se méfier des théories dont les assises phénoménologiques n'étaient pas établies. Il les invitait ainsi à une critique permanente des présupposés non phénoménologiques de la

21. Cf. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 135 : « "Konstitution" ist nichts anderes als "Wiederaufbau-bewegung", die der vollzogenen Reduktion folgt. Wie die letztere transzendental ist, d.h. keine reale Vernichtung meint, sondern nur die Suspension der Seinsgeltung, so ist auch der Aufbau aus den Leistungen der Subjektivität keine reale Erzeugung von irgend etwas, sondern der Weg des Verstehens all dessen, was als Sinn gelten soll. »

22. On pensera ici à la critique que Heidegger a faite de la phénoménologie husserlienne dans ses leçons de Marbourg et qui a déjà donné lieu à une très vaste littérature depuis l'étude de Giorgio Corà, « Ripetizione e superamento della fenomenologia in Martin Heidegger », dans *Verifiche* 12, 1983, p. 371-409 ; 13, 1984, p. 19-53, p. 281-316. En France, on pensera surtout aux travaux de J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., collection Épiméthée, 1989 et de J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990. En Allemagne, cf. le recueil déjà cité *Phänomenologie im Widerstreit*. Tout se passe un peu comme si la publication des cours du jeune Heidegger rendait pour la première fois possible le débat que le dernier Husserl souhaitait conduire avec / contre Heidegger sur l'orientation ultime de la phénoménologie.

phénoménologie, les orientant ainsi davantage vers la tâche d'une destruction de la métaphysique que vers celle d'un prolongement des avenues ouvertes par ses propres recherches.

Le tournant herméneutique (Heidegger, Gadamer) de la phénoménologie procède lui-même de tensions et d'ouvertures qui investissent déjà le projet husserlien. Elles ont trait à la conception de l'*ego* et à la conception transcendantale ou fondationnelle de la philosophie. Si l'*ego* qui intéresse la phénoménologie est d'emblée intentionnel, savoir un *ego* qui « s'éclate » dans des horizons de sens qui le dépassent, on peut se demander si l'*ego* peut encore être maintenu comme point de départ. Heidegger en a tiré la conclusion que l'*ego* était si peu présence à soi qu'il était d'abord et le plus souvent « être-dans-le-monde ». Dans son cours de 1927 sur les « problèmes fondamentaux de la phénoménologie », il a expressément présenté sa conception de l'être-au-monde comme une radicalisation de l'intentionnalité husserlienne, ce qu'il n'avait pas fait dans *Être et temps*²³. Mais la compréhension de l'intentionnalité à partir de l'horizon du monde, elle aussi préparée par Husserl, se double d'une métamorphose « éthique » de l'*ego*. Déchéant « sur » le monde, le sujet n'est pas d'abord auprès de soi, mais il a à le devenir. De prémisses, la présence à soi de l'*ego*, devenu *Da-sein*, devient en quelque sorte un impératif pratique chez Heidegger. S'abîmant dans des intentionnalités qui le dispersent aux quatre coins du monde, l'*ego* se manque d'abord lui-même. Heidegger brisait ainsi la conception théorique de l'*ego* qui gouvernait encore la phénoménologie de son maître. L'*ego* est d'abord un être de souci et dont le soin premier doit être celui d'un être-au-monde authentique. Cette réhabilitation de l'*ego* comme être de souci, comme projet pratique, n'est pas étrangère à la renaissance de la philosophie pratique qui s'est produite au sein même du mouvement phénoménologique, chez des auteurs aussi différents que H. Arendt, L. Strauss, J. P. Sartre, J. Patocka, E. Levinas, H. Jonas, G. Krüger, H. G. Gadamer ou H. Marcuse.

L'*ego* qui prend conscience de soi comme projet d'existence, comme souci de soi, se sait aussi projeté dans des horizons de sens qui le précèdent. L'idée herméneutique du *Dasein* comme

23. GA, t. 24, p. 229-246 : « L'interprétation plus radicale de l'intentionnalité en vue d'une explication de la compréhension quotidienne de l'être : l'être-dans-le-monde comme fondement de l'intentionnalité. »

d'un projet jeté fait écho à la conception husserlienne du monde de la vie [*Lebenswelt*] comme source de toute constitution de sens. Husserl avait ainsi reconnu que l'*ego* n'était pas la source de tous ses projets de compréhension, reconduisant déjà ses horizons à l'anonymat – et, de plus en plus, à l'« intersubjectivité » – d'une *Lebenswelt*. On a longtemps pensé que la thématique de la *Lebenswelt* et de l'intersubjectivité n'était apparue que tardivement dans les préoccupations de Husserl et qu'elles trahissaient peut-être l'influence de Heidegger. Dans les œuvres publiées, l'intersubjectivité n'apparaissait effectivement que dans les *Méditations cartésiennes* et la *Lebenswelt* que dans la *Krisis*. C'était surestimer l'importance des publications pour Husserl ! La publication posthume des *Husserliana* démontre que le thème de l'intersubjectivité était apparu beaucoup plus tôt (cf. notamment les tomes XIII-XIV) qu'on ne l'avait d'abord soupçonné. Cela est aussi vrai du concept de *Lebenswelt*, que le jeune Heidegger emploie déjà à profusion dans un cours de 1919 et sans prendre la peine de préciser qu'il s'agit d'un terme original²⁴. Il aura tout simplement repris un terme qu'il aura entendu de Husserl. L'idée même d'intentionnalité appelle le concept d'un monde de la vie qui devance la conscience de soi. C'était déjà reconnaître la finitude de l'*ego*.

On doit cependant se demander si cette conscience de la finitude ne finit pas par rendre problématique, sinon caduque, l'entreprise d'une philosophie comprise comme science apodictique et fondationnelle. Il semble que Husserl ait maintenu cette conception cartésienne de la philosophie jusqu'à la fin, même s'il n'a jamais prétendu l'avoir réalisée lui-même. Sa prétention était assurément plus modeste, comme en témoigne la Postface aux *Ideen*. Il tenait seulement à rappeler le souci de probité absolue que représente l'idée de la philosophie pour l'humanité. Mais une philosophie qui s'est avisée de l'éclatement constitutif de l'*ego* dans l'intentionnalité, de l'inscription de l'expérience du sens dans un monde vécu, peut-elle encore aspirer à une « fondation ultime » [*Letztbegründung*], à un *fundamentum inconcussum* qui transcende l'histoire ?

Ici, l'orientation herméneutique que Heidegger a proposée à la phénoménologie apparaît irrécusable et plus conforme aux

24. GA, Bd. 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie*, Cours de 1919 / 1920 paru en 1993, p. 54, 59 sq., 69, 76, 250, 261 et *passim*. Le terme apparaîtra souvent dans les cours suivants.

choses elles-mêmes que ne l'était le « rêve » husserlien d'une fondation ultime : la sentence fameuse de la *Krisis*, « *la philosophie comme science, comme science sérieuse, stricte, voire apodictique — ce rêve est bel et bien fini* »²⁵ vaut sans doute davantage pour les contemporains que pour Husserl lui-même, mais c'est bien lui qui a parlé d'un rêve [*Traum*]. Et s'il s'agissait après tout d'un rêve incompatible avec la finitude humaine ? La contribution de Heidegger à la phénoménologie aura été de mettre à découvert les présupposés ontologiques de cette notion cartésienne de fondation ultime. La donnée première pour une phénoménologie herméneutique qui a radicalisé l'idée d'intentionnalité, au point de destituer l'*ego* de son rôle de sujet, est celle d'un *Dasein* fini, voué à des projets de sens dont le fondement dernier lui échappera toujours. Cherchant à fuir cette sienne temporalité, le *Dasein* « rêve », pour parler comme Husserl, d'un *fundamentum inconcussum*, mais ce rêve révèle surtout à quel point il est lui-même « *concussum* », temporel et fini²⁶.

Dans le tournant herméneutique qu'il imprime à la phénoménologie, c'est l'idée même d'un fondement transcendantal (c'est-à-dire qui échappe tout à fait au temps) que Heidegger finit par mettre en question²⁷. Il est clair que cette mise à distance de la notion de fondement, qui annonce le saut en amont de la raison (le *Satz vom Grund* de 1957), affole la conception classique de la philosophie et qu'elle soulève d'âpres problèmes. Elle est cependant libératrice en ceci qu'elle cesse d'orienter la connaissance philosophique sur un idéal qu'elle ne pourra jamais satisfaire. Cette phénoménologie devenue résolument herméneutique reste ainsi fidèle aux choses elles-mêmes, c'est-à-dire aux questions (ou

25. *Husserliana* VI, Beilage XXVIII du § 73 ; tr. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 563.

26. Sur cette temporalité radicale qui représente le point de départ (« *Être et temps* ») de la phénoménologie heideggérienne, et sa véritable percée par rapport à Husserl, voir les premiers essais de notre ouvrage sur *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

27. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, dans l'édition de ses *Gesammelte Werke*, t. I, 1986, p. 261 (passage non traduit dans la traduction partielle de *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976) : « *Il était donc clair que le projet d'une ontologie fondamentale chez Heidegger devait mettre le problème de l'histoire au premier plan. Néanmoins, il devint bientôt manifeste que ce n'était pas la solution du problème de l'historicisme, ni une quelconque fondation plus originnaire des sciences, ni même, comme chez Husserl, une autofondation radicale et ultime de la philosophie qui constituait le sens de cette ontologie fondamentale, mais que c'était plutôt l'idée même de fondation qui subissait un retournement complet.* »

intentions) les plus originaires de notre être. En tant qu'herméneutique de la facticité, elle s'est efforcée, avec Heidegger, d'éclaircir pour lui-même le *Dasein*, afin de lui rappeler qu'il était un projet jeté susceptible de prendre conscience de ses possibilités réelles dans l'ordre de l'histoire. Avec Gadamer, cette phénoménologie herméneutique s'est reconnue sous la logique de la question et de la réponse : tout énoncé doit être compris en fonction d'un dialogue plus originaire que lui. C'était une nouvelle fois mettre en question l'idéal husserlien d'un commencement absolu au nom de la poursuite d'un dialogue dans lequel il n'y a jamais de point zéro. La finitude, l'insertion de notre être dans des intentionnalités de sens qui l'excèdent, devient ainsi la donne première de la phénoménologie. Puisqu'elle nous concerne tous, elle est aussi universelle. Ainsi, l'herméneutique maintient la prétention à l'universalité, si chère à Husserl. C'est justement dans le renoncement à un fondement dernier que s'atteste son universalité. En ceci, l'herméneutique s'identifiera toujours à l'héritage de Husserl.

Université de Montréal

La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger

R. Philip Buckley

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027233ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027233ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Buckley, R. P. (1993). La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger. *Philosophiques*, 20 (2), 399–422. <https://doi.org/10.7202/027233ar>

LA NOTION D'AUTHENTICITÉ CHEZ HUSSERL ET HEIDEGGER

par

R. Philip Buckley

D'entrée de jeu, la « neutralité morale » pourrait sembler caractériser la phénoménologie. Car, après tout, la phénoménologie fut initialement conçue comme « dénuée de toutes présuppositions » ou « purement descriptive », sa tâche étant de rendre compte adéquatement de la structure intentionnelle de la conscience. Malgré la transformation apportée par Heidegger au projet original de Husserl pour en faire une ontologie phénoménologique, ses premiers pas vers une « analyse » du « comportement » intentionnel du *Dasein* ont l'apparence d'une entreprise « formelle » similaire qui, d'aucune façon, ne plaiderait en faveur d'un type de « comportement » sur un autre. Néanmoins, il demeure difficile d'aborder tant les textes de Husserl que ceux de Heidegger sans avoir à tout le moins une « impression » que quelque chose de propre à la prescription est à l'œuvre. Cela est certainement le cas lorsque ces auteurs traitent de l'« authenticité » et de l'« inauthenticité ». Je me propose non seulement de clarifier pourquoi cette « impression » de prescription peut advenir (et ainsi suggérer quelques points de convergence surprenants entre Husserl et Heidegger), mais également d'indiquer les énormes enjeux impliqués dans toutes discussions portant sur la vie humaine authentique.

I. Qu'est-ce que l'authenticité pour Husserl ?

Quoique les notions d'authenticité et d'inauthenticité soient généralement associées à Heidegger et à Sartre, cette distinction joue également un rôle crucial dans la pensée de Husserl. Au début de la deuxième partie d'un de ses premiers travaux, *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl attribue lui-même à Brentano l'inesestimable distinction entre représentation propre ou authentique et représentation inauthentique ou symbolique. Husserl propose ensuite la définition suivante :

Une représentation *symbolique* ou inauthentique est, comme le mot le dit déjà, une représentation par des signes. Si un contenu ne nous est pas donné directement, comme ce qu'il est, mais seulement indirectement *par des signes qui le caractérisent univoquement*, alors, au lieu d'une représentation authentique, nous avons de lui une représentation symbolique¹ (traduction modifiée).

La distinction entre « authenticité » et « inauthenticité » renvoie ultimement à la différence entre la pensée *intuitive* qui est caractérisée par l'immédiateté, par le fait de « voir clairement » ce qui est pensé et la pensée qui est *symbolique* ou médiatisée. Ce ne sont pas seulement les objets de la perception externe qui peuvent être donnés authentiquement ou inauthentiquement (par exemple, la différence entre voir l'image d'une maison et voir cette maison elle-même) car les concepts généraux ou abstraits peuvent également être donnés d'une façon ou de l'autre². Le traitement que Husserl réserve à la différence entre « compter » et « calculer » (ou ce que Dallas Willard nomme « énumération sans réflexion »³) aide à illustrer la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité.

Compter, au sens propre, est un acte auquel appartient un certain contenu intuitif. Un adulte qui utilise la présence intuitive d'un objet sensible pour apprendre à un enfant à compter est un exemple possible pour illustrer l'acte propre de « compter ». Par contre, un tel besoin pour la présence des objets eux-mêmes est rapidement transcendé. En très bas âge, une personne normale a déjà développé une tendance à calculer numériquement, c'est-à-dire à inférer des conclusions et à conduire des opérations uniquement sur la base de symboles numériques, et ce, sans un besoin ou habituellement un intérêt pour le fondement intuitif des symboles ou pour la compréhension de la procédure inhérente au comptage authentique, procédure qui, selon Husserl, sous-tend tout calcul numérique.

Cette habileté à calculer est un très grand pouvoir de notre intelligence. En effet, sans le pouvoir de calculer, l'esprit humain

1. Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, hrsg. von L. Eley, *Husserliana XII*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 193 (désormais *Hua*) ; tr. fr. J. English, *Philosophie de l'arithmétique : recherches psychologiques et logiques*, Paris, P.U.F., coll. Epiméthée, p. 236, les italiques sont dans la traduction mais pas dans les *Hua*.
2. *Hua XII*, p. 194
3. Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio University Press, 1984, p. 107.

ne serait capable que d'un très léger progrès arithmétique. De plus, la pensée symbolique ou inauthentique tend vers une très grande « efficacité ». Elle permet d'obtenir d'excellents résultats à partir d'un minimum d'effort et elle est certes représentative du principe d'« économie de pensée » de Avenarius et Mach, auquel Husserl s'est beaucoup intéressé dans ses *Recherches logiques*⁴. L'habileté qu'a la pensée d'« économiser », de ne pas avoir à retracer chaque pas menant à son origine intuitive, joue un rôle central dans le progrès rapide que la science est capable d'effectuer. Il y a par contre un aspect négatif à ce pouvoir. L'habileté pour le calcul est certes économique mais il implique également une certaine « cécité ».

Le danger est dû au fait que même si les représentations symboliques ne sont possibles que sur la base de la représentation propre, la nature fondée et dérivée des concepts « inauthentiques » a tendance à être « omise » ou « oubliée ». De plus, la façon d'utiliser les concepts inauthentiques peut aussi être oubliée. Cet oubli aide effectivement le progrès rapide des mathématiques et Husserl ne suggère aucunement qu'il ne faut pas calculer ! Il déclare que toutes les cultures qui ont surmonté le barbarisme ont développé un système numérique symbolique⁵. Par contre cette tendance à l'oubli de la pensée inauthentique peut devenir « hors de contrôle ». En effet, ce que Husserl décrit plus de quarante ans après *Philosophie de l'arithmétique* dans son ouvrage certainement le plus lu, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, n'est rien d'autre qu'une crise engendrée par cette tendance à l'oubli.

La compréhension par Husserl de l'authenticité et de l'inauthenticité reste ambivalente. D'une part, la pensée inauthentique comporte de nombreux avantages : elle est nécessaire au progrès, elle apparaît presque intrinsèque à la science et elle caractérise les cultures évoluées. Par contre, lorsque la pensée inauthentique ou symbolique n'est plus liée aux intuitions et à la conscience authentique, elle perd le droit d'être nommée « science » et ne devient ainsi pour Husserl qu'une simple *technique*. Ceci n'empêche nullement la science de « fonctionner », en

4. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1969, §§ 52-56.

5. *Hua XII*, p. 272-273.

6. Voir Rudolf Bernet, « Differenz und Anwesenheit ; Derridas und Husserl Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen

fait, cela lui permet même de devenir toujours plus active. Mais Husserl nomme « activité en passivité »⁶ ce fonctionnement inauthentique. Avec ce fonctionnement, l'acte se fait sans véritable intuition de ce que l'on fait, on agit sans être complètement conscient de la signification de nos actions, sans véritable compréhension de notre acte. Husserl était de plus en plus convaincu que malgré toutes les proclamations de maîtrise que la science avait faites et toute l'efficacité omniprésente des techniques de manipulation avancées, la science devenait en fait appauvrie au niveau de sa conscience réflexive et asservie à l'« activité en passivité ».

De plus, le danger encouru lorsque la pensée inauthentique devient « hors de contrôle » et qu'elle se caractérise comme « activité en passivité » dépasse largement le domaine de la science. Dans son essai de 1936, *L'origine de la géométrie*, Husserl développe une conception du langage très similaire à ce qui vient d'être dit sur les nombres⁷. Pour Husserl, la philosophie est elle-même inauthentique lorsqu'elle pratique l'activité en passivité, que ce soit par des prétentions non questionnées issues du passé ou par le maintien plus subtil au sein de la tradition de préjugés non remarqués et de points de vue bornés et incomplets. Husserl indique également la religion comme exemple potentiel d'une inauthenticité qui devient « hors de contrôle ». La passivité et le traditionalisme qui caractérisent la religion naïve et naturaliste peut apparaître au sein de la religion de l'âge moderne, et Husserl ajoute sans détour que celle-ci est « la religion des églises conventionnelles »⁸.

Rationalität », dans *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen*, Band 18, Fribourg, Karl Alber Verlag, 1986, p. 100 ff.

7. Cet essai fut publié suite à la mort de Husserl par Eugen Fink sous le titre « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem » dans *Revue internationale de philosophie*, 1, 1939, p. 203-225. D'après son contenu, il a toujours été lu dans le contexte de la problématique de la « Krisis » et ce texte peut être retrouvé dans l'appendice III de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 403-427 ensuite cité *Hua VII*. Ce texte parut initialement en français comme *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction de Jacques Derrida, Paris, P.U.F., 1962. Cela est bien connu, ce texte est lui-même l'origine d'une grande partie de ce qui est intéressant dans le travail de Derrida. Par contre, Derrida ne conçoit pas l'aspect « hors de contrôle » du langage comme un danger, ou plutôt, il le considère comme un danger *essentiel* au langage et *constitutif* de celui-ci. Il met ainsi l'accent sur une ambiguïté propre au traitement husserlien de l'authenticité et l'inauthenticité.
8. Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von T.Nenon und H.R. Sepp,

Si l'inauthenticité est caractérisée comme « activité en passivité » alors l'authenticité peut être décrite pour Husserl comme une « activité en activité ». L'inauthenticité peut toujours être dépassée par la volonté courageuse et active de ne pas vivre dans la passivité, et ceci, par un effort constant visant à justifier nos « prises de positions » [*Stellungnahmen*] tant théoriques que pratiques sur la base d'évidences, à travers ce que Husserl nomme à un certain moment l'« héroïsme de la raison »⁹. Selon Husserl, la vie humaine authentique consiste à se retirer hors de la vie simplement guidée par un courant de tendances irrationnelles, par toutes sortes de validités pré-données et de former une vie basée sur le choix critique¹⁰.

L'acquisition de cet *habitus*¹¹ de la critique, de la compréhension et de la justification des positions de chacun ne peut être fondée que sur un effort volontaire, un choix visant à donner une nouvelle direction à notre vie¹². Toutes les manières différentes de surpasser l'inauthenticité sont basées sur la décision de se libérer constamment et consciemment de l'activité « passive » et irréflectie caractéristique de la vie inauthentique. On ne traitera jamais assez de la notion de « résolution de la volonté » dans le contexte de l'authenticité. Non seulement l'authenticité est une décision de vivre d'une certaine manière mais c'est une décision qui doit constamment être réitérée dans la vie de chacun. La notion d'*habitus* exprime très bien cette constance, car elle ne réfère pas à une simple décision ou à un acte noble mais plutôt à un mode de vie maintenu continuellement, toujours et partout, peu importe les circonstances.

La conception husserlienne de l'authenticité repose clairement sur une forme de *volontarisme*. L'idée suivant laquelle l'authenticité humaine implique une volonté de comprendre s'appliquant autant au domaine théorique qu'au domaine pratique sous-tend une conception liant la vie humaine authentique à un

Husserliana XXVII, Dordrecht, Kluwer Academic, 1989, p. 123.

9. *Hua* VI, p. 348.

10. « *Leben ist in sich Streben und ist als menschliches ein Aufsteigen von Passivität in Aktivität, von einem Sich-gehen-und-tragen-lassen, von einem Leben nach Neigung, zu einem überlegten Wählen, zu einem kritischen, höher bewerteten bevorzugenden Leben* ». Archives Husserl F I 24 / 70b (1933). Je remercie Ullrich Melle pour les échanges que nous avons eus autour de ce manuscrit.

11. *Hua* XXVII, p. 64.

12. *Hua* VI, p. 147-148.

perpétuel combat contre des impulsions et des croyances irrationnelles, contre ce qui n'a pas été choisi et voulu de façon rationnelle par le sujet. Dans un manuscrit de son cours de 1920 consacré à l'éthique, Husserl suggère que le désir pour une vie totalement rationnelle opère une division de l'ego en un ego supérieur de la raison et un ego faible et coupable à la merci de ses impulsions ou de validités pré-données. La vie humaine authentique est un *Kampf* à la fois contre les impulsions individuelles et les tendances sociales allant à l'encontre d'une auto-détermination rationnelle du sujet par le sujet.

La définition classique de l'homme comme *animale rationale* peut prendre une signification particulière pour Husserl. Ce terme peut être considéré comme une découverte de la différence entre le vrai soi et le faux soi ou comme un symptôme du combat se menant au sein du soi. *L'animal* est le soi inférieur, le soi de la passivité, de l'inconscience, du fonctionnement à vide et insignifiant, bref, un soi privé de compréhension. Mais il y a un soi supérieur qui est, pour Husserl, le soi véritable. Le soi supérieur est celui de la *raison*, un soi rationnel et habité par l'*habitus* de la critique et par la volonté de connaître et de comprendre. Si la vie humaine peut être caractérisée comme un combat entre deux égoïtés, le but de la vie humaine *authentique* devrait consister en un triomphe de l'ego supérieur.

L'aspect radical de l'affirmation de Husserl déterminant l'authenticité comme souveraineté du rationnel, ou comme prédominance du soi actif sur le soi passif, est manifeste dans sa conception de la « sainteté ». Pour Husserl, une personne qui fait le bien sans savoir *pourquoi* elle le fait mène une vie ancrée dans la passivité et l'inauthenticité. Un tel mode de vie représente une situation où le soi supérieur demeure asservi au soi inférieur. Conséquemment, le « saint » ou une personne qui se limite à *faire* le bien est comparée par Husserl à ce qu'il nomme « un gentil petit animal » [*eingutes Tierchen*]¹³. Même si cette personne effectue des actes voués au bien, elle demeure un « animal » passif. Un « saint » humainement *authentique* est une personne qui fait le bien *et* qui sait *pourquoi* elle le fait. Le saint humainement authentique est une personne qui fait le bien conformément à une réflexion et une compréhension du bien lui-même, non

13. Manuscrit Archives Husserl B I 21/ 7a.

seulement avec le désir de faire le bien mais avec celui de le « connaître ». Pour Husserl, le véritable soi sait ce qu'il fait et il sait pourquoi. Il est donc entièrement responsable de ses actes et il peut répondre de ceux-ci. Pour cette raison, la meilleure description de l'authenticité est la responsabilité de soi et l'ultime caractérisation de la philosophie husserlienne est celle de la responsabilité *absolue* de soi.

II. Heidegger et l'authenticité

Une des difficultés que l'on rencontre en examinant le traitement par Heidegger de l'authenticité et de l'inauthenticité est redevable du fait que la rhétorique de son discours ne correspond pas toujours à la nature dite « formelle » ou purement descriptive des affirmations. Dès le début de *Être et Temps*, Heidegger pose clairement que l'authenticité et l'inauthenticité ne correspondent pas à des états moraux. L'inauthenticité du *Dasein* « ne signifie pourtant pas une sorte de "moindre" être ou un niveau d'être "dégradé" »¹⁴. L'authenticité et l'inauthenticité sont deux modes par lesquels le *Dasein* est dans le monde, et ces deux modes ne sont possibles que sur la base de la temporalité essentielle du *Dasein*¹⁵. Par contre le ton utilisé pour décrire ces deux états ne rend pas toujours compte de cette supposée « égalité » morale et ontologique. Gadamer, qui était présent lors du premier exposé de Heidegger portant sur la différence entre l'authenticité et l'inauthenticité, trouvait très difficile d'écouter les invectives de Heidegger *contre* l'inauthenticité pour ensuite accepter, suite à l'insistance de Heidegger, que rien de négatif n'était signifié par ces invectives¹⁶ !

La relation structurelle entre l'authenticité et l'inauthenticité pose également quelques problèmes. Lors d'un certain passage de *Être et Temps*, Heidegger déclare que « l'inauthenticité est fondée sur la possibilité de l'authenticité »¹⁷. Une telle affirmation correspond à l'herméneutique par laquelle la temporalité du *Dasein* fut originellement découverte. C'est sur la base du *souci authentique* que la découverte de la signification ontologique du *Dasein*

14. Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986 [cité ensuite *ÊT*], p. 74.

15. *ÊT*, p. 363

16. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Francfort, Vittorio Klosterman, 1977, p. 214 ff.

17. *ÊT*, p. 313.

comme temporalité est advenue. Par contre, une telle affirmation semble également placer la problématique authenticité / inauthenticité dans un cadre que la pensée de Heidegger rend problématique. Cette affirmation semble suggérer une sorte d'authenticité primordiale par laquelle advient la possibilité de sa perte, une possession de soi originelle à partir de laquelle surgit la perte de soi et l'inauthentique séparation de soi.

Par contre, Heidegger mentionne également que l'authenticité n'est pas quelque chose de séparé de l'inauthenticité mais plutôt une « modification »¹⁸. Suite à la juxtaposition de ces deux affirmations, nous nous devons de conclure que l'authenticité est autant la condition de possibilité que la modification de l'inauthenticité. Certains commentateurs philosophes y voient une contradiction et Michel Zimmerman affirme même qu'il s'agit là d'une pure impossibilité¹⁹. Ce point de vue est beaucoup trop radical. La manière habituelle par laquelle le *Dasein* est dans le monde rend celui-ci complètement inconscient de son « véritable » soi et de la nature propre de son être-au-monde. Lorsque le *Dasein* est tiré hors de l'indifférence, lorsqu'il développe l'impression qu'il n'appartient pas entièrement au « on », il fait alors l'expérience de l'« authenticité » comme une « modification » de son existence inauthentique précédente. Mais il ne faut pas oublier qu'une telle reconnaissance n'est possible que sur la base de l'authenticité ; seul un *Dasein* authentique reconnaît sa propre inauthenticité. Le *Dasein* peut faire l'expérience de la modification de l'inauthenticité [*ordo cognoscendi*], ce qui n'empêche pas que l'authenticité demeure la base ontologique d'une telle reconnaissance [*ordo essendi*]²⁰. La notion « monde de la vie » développée par Husserl peut nous aider à saisir ce mouvement à deux niveaux.

Selon Husserl, le monde de la vie est le monde du quotidien au sein duquel nous menons notre vie, une vie pleine de validités non questionnées et de présuppositions ontologiques naïves. Les sciences naturelles et humaines prétendent nous informer au sujet de ce monde. Par contre, non seulement ces sciences sont

18. *ÊT*, p. 173.

19. Michael Zimmerman, *Eclipse of the Self : the Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Press, 1981, p. 45.

20. Je remercie Rudolf Bernet pour avoir clarifié la situation en suggérant les termes *ordo cognoscendi* et *ordo essendi*.

infectées par la tendance à reconnaître toutes sortes de « validités » non questionnées, de même que par le maintien de présuppositions ontologiques non fondées, mais elles dissimulent même leurs propres fondements concrets dans le monde de la vie. Au lieu de révéler la nature du monde de la vie, elles sont actuellement en train de l'enfermer dans un « vêtement d'idées ». Cependant, comme nous l'avons mentionné précédemment, Husserl n'affirme aucunement que la vie simple et non scientifique dans le monde soit la forme de vie la plus « authentique ». Une naïveté est inhérente à la vie ordinaire dans le monde, une certaine perte de notre conscience propre. Même si ce n'est pas l'obscurité construite par les sciences et leurs idéalizations, nous retrouvons également une obscurité propre à la vie ordinaire dans le monde. En langage husserlien, les diverses activités constitutantes ne sont pas évidentes pour le sujet engagé dans la vie quotidienne, car il ne réalise pas qu'il est l'origine constitutive du monde. La vie réellement authentique consiste à dévoiler la nature transcendante de la vie dans le monde. Ce faisant, le sujet devient habilité à connaître ce qu'il fait pour ainsi s'offrir une position lui permettant d'être responsable de lui-même et du monde de la vie.

Selon Husserl, l'existence quotidienne dans le « monde de la vie » *et* celle dans le monde de la science sont toutes deux aveugles à la vraie nature transcendante de l'existence humaine. La différence entre les deux est attribuable au fait que la première peut être qualifiée d'aveuglement « non dogmatique » tandis que l'aveuglement de la science est « dogmatique ». Les présuppositions ontologiques de la vie quotidienne n'ayant pas été remarquées ou examinées apparaissent en effet « naturelles ». Le voilement de ce que les propositions ontologiques de la vie quotidienne cachent est prévisible. Dans l'autre cas, nous pouvons dire que les sciences renferment un contenu d'inauthenticité dogmatique à l'aide duquel la naïveté du monde quotidien est transformée en témoignage explicite de « fidélité ». Les sciences ne sont pas exclusivement naïves, mais elles élaborent un schéma d'interprétation fondé sur cette naïveté. Les énormes constructions théoriques des sciences humaines et naturelles sont en fait des obstructions qui sont en quelque sorte « pires » que ce qui est élaboré dans la vie quotidienne car les points de vue obstructifs de la science sont reçus comme des « révélations ».

Heidegger a sans aucun doute quelque chose de similaire en tête lorsqu'il distingue la « quotidienneté » de l'inauthenticité²¹. L'indifférence quotidienne du *Dasein* est inauthentique, mais cette inauthenticité ne recèle aucun niveau de conscience de soi. Il y a par contre une vie inauthentique qui prétend faire appel à une conscience de soi très développée. Par contre, cette conscience de soi n'est pas réelle. Il s'agit d'une conscience de soi propre au niveau « ontique », la conscience de soi de l'être « au sein du temps ». Là encore, la différence peut être exprimée dans les termes d'une *corrélation* comprenant, d'une part, l'inauthenticité dogmatique et, d'autre part, une inauthenticité non dogmatique.

Tant pour Husserl que pour Heidegger, l'authenticité est relative à une thématization adéquate de ce qui reste non thématized dans la vie ordinaire ou dans la vie scientifique, rendant ainsi explicite ce qui n'était qu'implicite. Ce qui n'est d'aucune façon remarqué dans l'existence quotidienne et indifférente, c'est, pour Heidegger, la signification ontologique du *Dasein* comme temporalité. Cette temporalité ne peut se « temporaliser » elle-même *que de deux façons* ; authentiquement (devancement-répétition-instant) ou inauthentiquement (attendre-oublier-présentifier)²². Dans l'« indifférence » quotidienne, il y a un manque complet de cette signification ontologique du *Dasein*.

L'authenticité est une modification de la quotidienneté indifférente car elle s'effectue par la résolution de faire face à ce que l'indifférence quotidienne cache : le *Dasein* comme temporalité finie. Mais la nature obstructive de cette indifférence ne peut apparaître que du point de vue de l'authenticité, elle ne peut devenir consciente d'elle-même qu'à travers l'authenticité. En ce sens, l'inauthenticité advient hors de l'authenticité. Maintenir que la quotidienneté est la structure de toute existence ne revient pas à suggérer qu'il y a un troisième type de position qui sous-tend l'authenticité et l'inauthenticité²³. Il s'agit plutôt d'accentuer le

21. Martin Heidegger, *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel, Gesamtausgabe 21, Francfort, Vittorio Klosterman, 1976, p. 229-230. En d'autres occasions, il conçoit une égalité entre la quotidienneté et l'inauthenticité, et il oppose ces deux termes à l'authenticité, Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 198.

22. *ÊT*, p. 363.

23. La conclusion de Michael Zimmerman, (*op. cit.* p.46), entraîne qu'il y ait trois modes d'existence plutôt distincts les uns des autres. Ceci semble également être l'argument de Michel Haar lorsqu'il prétend qu'il y a un « oubli originnaire »

fait que le *Dasein* ne quitte jamais son *Da* et que sa quotidienneté insouciant appartient essentiellement au *Da* du *Dasein*. Dire que l'authenticité est à la fois modification et condition de possibilité de l'inauthenticité indique la corrélation entre les deux et implique une constante interaction de ces deux états. Cela suggère également que l'existence ne peut jamais être complètement ou purement authentique.

L'inauthenticité qui concerne le plus Heidegger est celle menant à l'oubli de la question du sens de l'être. Comme le *Dasein* est temporel, cet oubli est rattaché à un mode inauthentique de temporalisation et en particulier à une attitude inauthentique envers le passé. Mais étant donné qu'aucune des extases temporelles ne sont isolées, cet oubli est relié à une attente inauthentique du futur et à un « présentifier ». Le dépassement de cette inauthenticité correspond à une approche authentique de la temporalisation et, en particulier, à la « répétition » (*Wiederholung*). Cette répétition, c'est-à-dire la répétition de la question du sens de l'être, peut également être considérée comme une répétition du questionnant, une répétition du soi hors du « on » et ce, par la réalisation du *Dasein* de sa propre potentialité à soulever la question de l'être. Là encore, cette répétition ne peut jamais être complètement dégagée des autres extases temporelles car elle recèle elle-même un sens référant essentiellement au futur. Par contre, ce qui est également évident pour la pensée de Heidegger, c'est que la répétition ne peut jamais être complètement séparée de l'oubli.

Malgré toute l'emphase mise sur le lien étroit entre la répétition et l'oubli, la tendance à penser qu'une doit précéder l'autre ne disparaît pas. De façon claire et directe, nous pourrions dire que pour que quelque chose soit répété ou remémoré, cela doit d'abord avoir déjà été oublié. Cependant, pour que quelque chose soit oublié, il doit, en quelque sorte, avoir déjà été « présent ». Il peut y avoir une certaine circularité entre la répétition et l'oubli mais il n'apparaît pas ultimement qu'il s'agisse d'un

qui précède l'inauthenticité. Au contraire, je prétends que l'« oubli originnaire » renvoie à l'inauthenticité qui « soutient » le *Dasein* dans sa quotidienneté. C'est sur cette inauthenticité fondamentale qu'est fondée la notion dérivée et inauthentique du ressouvenir (*Erinnerung*) et de l'« oubli », au sens commun de ces termes, et c'est précisément cette inauthenticité que s'approprie l'authenticité. Cf. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 79.

cercle totalement clos ; ce cercle semble nous ramener à un point originel, une origine où le questionnant était en possession de lui-même et ainsi de sa possibilité la plus propre, possibilité lui permettant d'aborder la question du sens de l'être. La conclusion serait donc qu'il y a un certain point *précédant* temporellement l'occurrence de l'oubli.

Devons-nous considérer la perte du *Dasein* dans le « on » comme la perte d'une possession de soi primordiale ? Il est certain que Heidegger répondrait négativement à cette question car cet oubli est une possibilité existentielle du *Dasein*, une possibilité « équiprimordiale » (*gleichursprünglich*) par rapport à la possibilité de la répétition menant hors du « on ». Comme Heidegger le dit lui-même à l'occasion d'un exposé présenté quelques années après la parution de *Être et Temps* :

Nous commençons notre existence avec un tel oubli de la compréhension de l'être, et plus nous nous ouvrons aux étants, l'oubli de ce que nous comprenons dans toute ouverture comme l'être de l'étant devient étendu²⁴.

Le *Dasein* est l'étant ayant une ouverture particulière à l'être, mais cette ouverture est liée dès son occurrence à un certain « voilement ». Ainsi, le *Dasein* perdu parmi les étants auprès desquels il est jeté n'arrive pas à se saisir lui-même comme l'unique étant possédant la possibilité de questionner l'être.

Le même genre de questions soulevées à propos de l'authenticité du *Dasein* particulier doivent être soulevées à propos de la tradition philosophique : si elle consiste en une interaction entre l'oubli et la répétition, n'y aurait-il pas lieu de croire que ce cycle ait *débuté* par une sorte de compréhension pure de l'être ? Malgré les déclarations de Heidegger sur la nécessité de l'oubli, il apparaît que cet oubli consiste en une « dégénération », quoique cette dégénération puisse être considérée comme nécessaire. La façon dont Heidegger parle de l'« origine », de la « source », de l'« occurrence fondamentale » nous renvoie directement à la nécessité de « récupérer l'expérience originelle de l'être »²⁵ et elle suggère une sorte de répétition d'un moment *précédant* l'oubli.

24. Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von H. Tietjen, *Gesamtausgabe* 31, Francfort, Vittorio Klostermann, 1976, p. 42.

25. Martin Heidegger, « Zur Seinsfrage », dans *Wegmarken*, hrsg. von F.W. von Hermann, *Gesamtausgabe* 9, Francfort, Vittorio Klostermann, 1976, p. 417 ; tr. fr. : « Contribution à la question de l'être », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

Cette impression d'arriver à un point précédant l'occurrence de l'oubli n'est pas seulement présente dans le contexte de la question de l'être mais également par rapport à d'autres types de répétitions se présentant dans la pensée de Heidegger. Par exemple, nous verrons à la quatrième section de cet article que lorsque le jeune Heidegger développe une répétition des débuts du christianisme, il se retourne vers les Épîtres aux Thessaloniciens, car dit-il, celles-ci font partie des documents les « plus originels » du christianisme, précédant même les Évangiles. Par rapport à l'oubli se manifestant à travers un usage irréflecti du langage, Heidegger suggère (de façon similaire à ce que nous avons vu chez Husserl) « un retour au contenu originel du langage qui nous est propre et que nous avons conçu, langage en constante dégénération »²⁶. Il est certainement à propos ici de se concentrer sur la notion de « contenus originels ». La notion de dégénération *constante* est par contre tout aussi importante. Il s'agit d'une dégénération présente dès le début et à laquelle on ne pourra jamais se soustraire.

Ainsi, même si la pensée heideggerienne réfère fréquemment à une certaine « origine », à un « commencement »²⁷, le commencement consiste toujours lui-même en une interaction entre l'oubli et la répétition. Ceci explique la position constante de Heidegger voulant que si sa pensée doit être interprétée comme la description d'une *Verfallsgeschichte*, cela ne doit pas être entendu négativement²⁸. En effet, il est propre à la nature de l'histoire, et certainement à l'histoire de l'être de « dégénérer », mais cette dégénération peut bien être considérée comme une opportunité, comme un don. S'est-il produit une erreur dans la tradition philosophique ? Oui mais là où s'est produite l'erreur résidaient les plus grandes possibilités pour soulever la question de l'être. Dans le langage du « dernier » Heidegger, la tradition est un « avènement », une « appropriation » [*Ereignis*] qui inclut nécessairement la perte, une histoire de la propriation [*er-eignen*] qui est également une histoire de la désappropriation [*ent-eignen*]²⁹. Cet

26. Günther Neske and Emil Kettering (dir.), *Antwort : Martin Heidegger im Gespräch* Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1988, p. 28.

27. « Nun aber ist das grösste Ereignis immer der Anfang ». Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt, V. Klostermann, 1989, p. 57.

28. Neske, Kettering (dir.), *op. cit.*, p. 23.

29. Cette interaction entre la perte et le gain est très bien amenée dans le contexte de

oubli peut être une occasion de félicité, un « *felix culpa* », car elle peut éventuellement mener à la possibilité de la répétition, à l'authenticité.

Si l'inauthenticité est présente depuis le début comme un moment essentiel de la « vérité », elle pourrait être « inévitable ». Parallèlement, il semblerait que l'authenticité soit au-delà du contrôle propre au *Dasein*. Cela est-il vrai pour Heidegger ? Les moments de l'authenticité et de l'inauthenticité sont-ils tout deux inévitables et au-delà de notre contrôle ou Heidegger souhaite-t-il secrètement un dépassement volontaire de l'inauthenticité par le *Dasein* authentique ? Dit autrement, l'inauthenticité est certainement redevable à l'échéance du *Dasein* et à sa tendance au voilement. Le *Dasein* est enclin au contentement, à se perdre lui-même parmi les choses du monde, à s'oublier lui-même comme l'unique étant ayant une ouverture particulière à l'être. Le *Dasein* est en proie à l'échéance, il n'échappera jamais complètement à cette tendance. Par contre, à certains moments, le *Dasein* a une impression du caractère unique de son propre être, de ce qu'il est en tant qu'ouverture finie à l'être. C'est l'auto-compréhension qui caractérise l'authenticité. Comment advient cette « auto-compréhension » ? Est-elle vraiment « acquise » par le *Dasein* ou est-elle en quelque sorte imposée au *Dasein* de l'« extérieur » ? L'authenticité est-elle un choix ou le *Dasein* est-il en quelque sorte choisi ? L'authenticité est-elle un accomplissement volontaire ou un don précieux ?

III. Le volontarisme heideggerien et l'interaction passif / actif au sein de l'authenticité

Étant donné l'ambivalence présente à tous les niveaux de la pensée heideggerienne, il n'est pas surprenant que l'« accomplissement » de l'authenticité comporte deux aspects. L'authenticité advient à la fois par l'accomplissement et par la résignation, sous la forme d'un choix qui inclut de se laisser choisir, un accomplissement qui n'est jamais complètement redevable au *Dasein*. Décrite de façon générale et conformément aux termes établis précédemment lors de l'examen de la pensée husserlienne, l'authenticité est pour Heidegger une activité accompagnée d'une

la « mimésis », voir Samuel Ijsseling, *Mimesis : Over schijn en zijn*, Baarn, Ambo, 1990, p. 47-60.

passivité fondamentale. Heidegger mentionne lors d'une discussion portant sur l'état authentique de la résolution qu'il est hésitant à utiliser le terme « agir » en ce qui a trait au *Dasein* résolu. Car, pour utiliser ce terme correctement, « il faudrait arriver à le recomprendre assez globalement pour que l'activité englobe jusqu'à la passivité de la résistance ». Comment devons-nous alors comprendre cette activité incluant la passivité et que peut-elle nous révéler sur l'« habilité » du *Dasein* à « devenir » authentique³⁰ ?

L'indication la plus claire nous menant à croire que l'authenticité est plutôt ressentie qu'inhérente à une situation où elle aurait été accomplie vient d'une déclaration de Heidegger posant que la possibilité pour un changement de la temporalité sur lequel est fondée l'authenticité s'annonce elle-même sous le type d'une *Befindlichkeit* appelée « angoisse ». En effet, l'angoisse joue un rôle si important pour Heidegger qu'il la nomme « *Grund-Befindlichkeit* »³¹. Lorsqu'il est d'« humeur » anxieuse, le *Dasein* sent le monde se dérober sous ses pieds et fait ainsi l'expérience de l'aspect incontournable et étrange d'un monde qu'il considère généralement comme un fait acquis. Durant les moments d'angoisse, ou pendant qu'il réalise qu'il « n'est pas chez lui dans le monde », le *Dasein* subit une perte de la sécurité et du confort habituellement obtenue par son appartenance au « on ».

Il est par contre important de reconnaître que Heidegger s'efforce d'expliquer que le *Dasein* n'est pas angoissé au sujet de quelque chose mais plutôt de *lui-même* et du type d'être qu'il est lui-même, un être de temporalité finie. Comme le dirait Pascal, nous sommes effrayés de qui nous sommes, de la mortalité qui nous est essentielle³². Lorsqu'il est en proie à l'angoisse, le *Dasein* ne « craint » rien en particulier dans le monde mais il « fuit » plutôt devant l'« être-au-monde comme tel » et entre autres, devant le *Dasein* lui-même³³. Mais cette fuite est vaine car le refuge normal du *Dasein*, la certitude et le confort de la vie publique au sein du « on » est précisément ce qui est éliminé par l'angoisse. Cette dernière remarque met en relief la fonction « positive » que nous pourrions attribuer à l'angoisse car elle rend inefficaces les

30. ÊT, p. 359.

31. ÊT, p. 230.

32. Francis Kaplan (éd.), *Les Pensées de Pascal*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 192-202.

33. ÊT, p. 234-235.

moyens d'auto-compréhension que le *Dasein* retire de sa présence au sein du « on », situation qui amène le *Dasein* à se confronter lui-même. En effet, l'angoisse comporte un aspect « libérateur » pour le *Dasein*³⁴ car elle lui permet de devenir libre pour son propre type d'être, faisant ainsi place à une auto-compréhension adéquate, place à l'authenticité.

Être angoissé est en effet une expérience « passive » paradigmatique. L'angoisse n'est pas voulue, attendue ou contrôlable. Par contre, il est crucial de garder à l'esprit que d'être dépassé ou subjugué par l'angoisse n'est pas authentique. Cette *Befindlichkeit* de base qui ouvre un espace à l'authenticité doit néanmoins être accompagnée d'éléments « actifs ». L'authenticité est alors relative à la conscience active de ce qui se produit dans l'angoisse, à la classification et la thématization de cette expérience passive.

Une analyse de l'« appel » de la conscience développée par Heidegger aide à clarifier cette interaction actif / passif. La conscience appelle le *Dasein* à maîtriser l'angoisse qui fait surface lorsqu'il ressent l'inévitabilité de sa propre perte, pour faire face à ce qu'il fuit habituellement, entre autres lui-même et sa propre temporalité finie. La conscience appelle le *Dasein* à accepter résolument sa propre finitude, sa propre mortalité. Cette résolution, authentique acceptation du *Dasein* lui-même, est décrite par Heidegger comme « se laisser appeler »³⁵, ou l'écoute face à l'appel. Par contre, lorsque nous considérons la dynamique inhérente à un « appel », des éléments propres à l'activité apparaissent. Premièrement, pour qu'un appel soit entendu, il doit préalablement être émis. Deuxièmement, le récepteur doit être dans une situation propice pour recevoir l'appel. Finalement, entendre un appel ne signifie pas « répondre ». Au premier point, nous devons ajouter que l'émetteur ou l'origine de cet appel est le *Dasein* lui-même. L'émission de cet appel est en-soi un bon exemple du lien entre l'activité et la passivité car comme le dit Heidegger, « l'appel vient de moi tout en me tombant dessus »³⁶. L'émission de l'appel ne doit en aucune façon être interprétée comme une décision d'appeler. Par contre, il ne vient pas de l'extérieur au sens d'une présence objective. L'appel est une forme d'auto-affection, un appel du soi au soi,

34. *ÊT*, p. 237

35. *ÊT*, p. 357.

36. *ÊT*, p. 332.

et d'un autre point de vue, la réception pour le *Dasein* de quelque chose qu'il se donne à lui-même.

Pour qu'un appel soit entendu, nous devons être dans une position propice, un rôle encore plus actif semble être ici attribué au *Dasein*. Il est vrai que le *Dasein* est « convoqué », mais il doit cependant « se laisser » convoquer. Ce n'est que le *Dasein* ouvert à l'authenticité qui « se donne la situation chaque fois factice et qui s'immisce en elle »³⁷. Dit autrement, le *Dasein* est en quelque sorte responsable de sa perte parmi les choses du monde, ou encore mieux, il est responsable d'avoir laissé cette perte devenir complète, dominante, ne laissant ainsi aucune ouverture à la réalisation du caractère unique de son propre être. Certes, le *Dasein* est également responsable d'avoir provoqué la rencontre avec le soi, non pas parce qu'il peut faire cela par la force de la volonté, mais parce qu'il peut se préparer à faire face à l'angoisse.

Finalement, en ce qui concerne la « réponse » à l'appel, la description que donne Heidegger de la résolution du *Dasein* comme acceptation de sa propre mortalité est en grande partie constituée de langage hautement volontariste, ce qui pourrait nous faire croire que la résolution est fondée sur une décision et non sur un appel. Le *Dasein* doit se saisir lui-même et saisir ses propres possibilités. Ceci devient plus évident lorsque nous considérons le *Dasein* par rapport à son historicité comme concrétisation de sa propre temporalité. Dans ce cas, le *Dasein* authentique doit choisir ses héros et résolument suivre leurs traces. C'est précisément le *Dasein* qui est « aveugle face aux divers choix »³⁸, qui est perdu dans le « on » à un point tel qu'il n'a plus de choix réels. L'angoisse et l'écoute de sa propre conscience libèrent le *Dasein*, ce qui lui permet de choisir mais il doit par contre *agir* conformément à cette possibilité d'authenticité apparaissant devant lui.

IV. La foi et la création artistique comme modèles de vie authentique

Une façon de saisir cette interaction entre l'activité et la passivité est d'examiner les modèles d'authenticité présents à l'arrière-plan de la pensée heideggerienne. La répétition, développée par Heidegger, de la compréhension de « fidélité » et de

37. *ÊT*, p.367.

38. *ÊT*, p.455.

« culpabilité » propre au début du christianisme, est sûrement une source pouvant éclairer ce qu'il entendait par vie authentique. Moins d'attention fut portée à cet aspect de la pensée de Heidegger qu'à sa reconstitution du « premier commencement » de la philosophie grecque et de son importante détermination pour l'histoire de l'ontologie. Néanmoins, cette reconstitution des débuts du christianisme fut très importante pour Heidegger tant à ses débuts à Fribourg qu'à Marbourg³⁹. Un des documents les plus importants pour cette répétition est le cours du semestre d'hiver 1920-1921 donné à Fribourg intitulé : « Introduction à la phénoménologie de la religion »⁴⁰.

L'introduction de ce cours porte sur ce que Heidegger nomme « expérience de la vie factice » [*faktische Lebenserfahrung*], une expression qui présage la notion d'existence factice ou plus simplement, le *Dasein* lui-même dans *Être et Temps*. La raison d'être de cette description de l'expérience de vie factice apparaît dans la deuxième partie, la plus élaborée de ce cours dans laquelle Heidegger se penche sur l'Épître de Paul aux Galates et sur les deux Épîtres aux Thessaloniciens. Selon Heidegger, les débuts du christianisme avaient une forte impression, quoique opaque, de l'expérience de vie factice et de sa temporalité propre.

Pour le christianisme du début, l'expérience se présentait sous deux formes fondamentales : la culpabilité et la fidélité. La distinction à la Bultman qu'introduit Heidegger entre l'authenticité et l'inauthenticité peut être considérée comme une « démythologisation » [*Entmythologisierung*] de la distinction entre fidélité et culpabilité⁴¹. La culpabilité est le produit d'une surenchère du soi et de notre volonté propre, elle est basée sur le fait que « je » contrôle les choses du monde qui sont là pour que « je »

39. Il est important de noter que l'intérêt qu'il portait à ces textes ne devrait nullement être interprété comme de la Chrétienté « confessionnelle ». Cela est très bien documenté par Hugo Ott, *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort, Campus, 1988.

40. Ce cours n'est pas inclus dans la *Gesamtausgabe*, mais nous avons les sources nécessaires pour en tirer une bonne compréhension. Par exemple, les Archives-Husserl à Leuven ont en leur possession un *Nachschrift* de l'étudiant Fritz Neumann. D'autres informations sont fournies par Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1963, 1983, 1990, p. 36-45, et Thomas Sheehan, « Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion » 1920-21, *The Personalist*, 60, 1979, p. 312-324. La discussion qui suit est basée sur ces informations.

41. Zimmermann, *op. cit.*, p. 58 sq.

puisse en faire ce qui me plaît. Cependant, la culpabilité est également comprise comme « être perdu » parmi les choses du monde, même si cela se manifeste comme une volonté de possession des choses du monde, car le sujet se retrouvant dans cet état est, d'une certaine façon, lui-même possédé par ces choses. La culpabilité est facilement comparable à la notion d'« activité en passivité », une activité volontaire et centrée sur soi qui n'est possible que parce que le sujet ne choisit jamais réellement. Par contre, la fidélité est basée sur la prise de conscience que nous ne sommes pas le centre de l'univers, ni le seul et unique maître de notre propre vie. Elle consiste en une reconnaissance de soi pouvant être comparée à une perte du soi qui domine, qui contrôle et qui se conçoit comme maître et centre du monde pour ainsi faire place à une réalisation de soi comme récipiendaire d'un don. Dans un langage théologique plus traditionnel, c'est la prise de conscience menant l'homme à ne plus se considérer comme créateur mais plutôt à s'accepter comme étant lui-même créé. La fidélité est donc une forme de découverte de soi.

A chacun de ces états appartient une temporalité particulière. Celui qui vise la maîtrise ne peut par contre jamais changer ou maîtriser le passé qui devient dans ce cas un fardeau, et la cause de la culpabilité⁴². Ou bien la maîtrise du présent ne s'effectue pas aussi bien que l'on aurait espéré, et dans ce cas, le passé devient un refuge, une galerie pleine de vestiges témoignant de triomphes et de dominations antérieures. Parallèlement, l'individu plein de bonne volonté peut tenter de contrôler le futur, de le planifier complètement et de le considérer comme une opportunité de manipuler toujours plus. Le coupable « appréhende » le futur, de façon à le consumer, à le manipuler et à en disposer. Mais en scrutant le futur, la possibilité de la mort apparaît, la possibilité de quelque chose ne pouvant être dominé. Cette dimension menaçante du futur peut mener encore une fois l'individu coupable dans une fantaisie ou une conception trompeuse de lui-même ; soit en se réfugiant de nouveau dans la sécurité du passé ou en se concentrant aveuglément sur le futur comme si la mort allait au dernier moment se dérober. Accablé par le poids du passé ou en le « revivant » de façon fantaisiste, appréhendant avaricieusement le futur ou effrayé par son incertitude, tous ces exemples de

42. Zimmerman, *op. cit.*, p. 136-137.

temporalité de la culpabilité ressemblent aux notions, d'« attente-oubli-présentifier », utilisées dans *Être et Temps* pour rendre compte de la forme inauthentique de la temporalisation.

Au contraire, la temporalité de la fidélité est reconnue par Heidegger comme le temps du *kairos*. À partir de l'analyse de certains verbes très présents⁴³ dans les *Lettres* de Paul, Heidegger révèle qu'un chrétien fidèle découvre ce qui a été recouvert par la culpabilité et arrive ainsi à une compréhension de ce qu'il a toujours été : un être appartenant à Dieu. Cette découverte de ce qu'il a toujours été permet à l'homme d'aborder le futur avec une ouverture à la présence divine qui a toujours été présente. Cette présence n'est pas, comme nous le rappelle Zimmerman, la présence de Dieu comme objet *dans* le temps mais plutôt Dieu présent comme absent, comme la temporalité elle-même⁴⁴. Le « *Kairos* » est la réalisation actuelle de ce qu'on a toujours déjà été et de ce qu'on sera : un être de temporalité finie. L'attente pour la *parousia* n'est donc pas l'appréhension d'un événement unique pouvant être situé sur une continuité linéaire mais plutôt le partage fini du *Dasein* de la « temporalité primordiale et infinie » de Dieu⁴⁵.

Cette compréhension de la temporalité de l'authenticité comme dé-mythologisation de ce que Heidegger considère comme la temporalité de la fidélité nous permet maintenant d'aborder dans une autre perspective la question du rôle actif attribué au *Dasein* dans l'« accomplissement » de l'authenticité, et conséquemment, dans le dépassement de la « crise ». Comment advient exactement la fidélité ? Comment Heidegger conçoit-il l'accomplissement de la compréhension du temps (kairologique) accompagnant la fidélité ? Là encore, Heidegger est ambivalent, ce qui n'est pas surprenant. Il y a toujours eu, entre les différentes conceptions théologiques concrètes de la fidélité, une certaine tension à l'égard du rôle du soi dans la fidélité. Dans les termes les plus généraux, nous pourrions dire qu'il y a opposition entre une vision « catholique » et une version « protestante » de la fidélité, ce qui nous mène à une discussion portant, d'une part, sur la

43. Sheehan, « Heidegger's Introduction to Phenomenology of Religion », *op. cit.*, p. 320-21.

44. Zimmerman, *op. cit.*, p.137.

45. Heidegger sur la possibilité de comprendre philosophiquement l'« éternité » de Dieu ; voir sa note dans *ÊT*, p. 494.

« grâce » et, d'autre part, sur les « bonnes œuvres ». Il n'est pas surprenant de retrouver des éléments constitutifs de ces deux points de vue dans les travaux du jeune Heidegger, qui était lui-même un penseur formé dans le « Fribourg archi-catholique » (telle que décrite par Husserl dans une lettre à Rudolf Otto)⁴⁶, dont l'intérêt marqué pour Augustin, Luther et Kierkegaard le mena à de riches échanges avec des théologiens protestants tels que Bultmann et Paul Tillich. Alors que nous pouvons « uniquement être sauvé par la grâce », l'acceptation de cette grâce est à un certain point dépendante des dispositions de celui qui la reçoit. L'authenticité / fidélité signifie ultimement être vrai par rapport à soi-même, ou dans le langage des *Lettres* de Paul, être « obéissant »⁴⁷. Et l'obéissance signifie « écouter ». Il est vrai que celui qui écoute n'a pas le plein contrôle sur ce qu'il écoute, mais il est également vrai qu'écouter n'est pas une expérience simple et purement passive. Chez le jeune Heidegger, nous retrouvons une très forte conviction que l'on se doit de prendre la décision d'écouter, d'être « obéissant » à son soi véritable. De ce point de vue, l'authenticité semble inhérente au contrôle du *Dasein*.

Nous nous devons de conclure qu'il y a certains aspects contradictoires dans la notion d'authenticité telle que Heidegger la pense. D'une part, aucune « activité » du *Dasein* ne sera elle-même suffisante pour accomplir l'authenticité, aucune activité ne permettra au *Dasein* de se découvrir lui-même. D'autre part, Heidegger croit, comme Husserl, qu'il est nécessaire de combattre pour obtenir cette découverte de soi, que l'on doit se battre pour se libérer des tendances du « on », et que nous devons constamment nous résoudre à demeurer disponible pour les possibilités authentiques qui, à la fin, sont données au *Dasein* par le *Dasein* lui-même. Heidegger tenta ensuite d'atténuer cette tendance volontariste présente dans ses premiers écrits. Dans *L'origine de l'œuvre d'art* datant de 1935-1936, il écrit :

L'ouverture pour la décision résolue, dans *Sein und Zeit*, n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture du *Dasein* hors de l'engagement dans l'étant, jusqu'à l'ouvert de l'être. [...] Ni pour la création déjà nommée, ni pour le vouloir cité à présent, nous ne pensons à

46. Archives Husserl, *RI Otto*, 5.III. 1919.

47. Le lien étymologique entre *obedire* / *audire* est maintenue en Allemand et en Néerlandais : *gehoorzaamheid* / *horen* ; *Gehorsamkeit* / *hören*.

l'effort et à l'action d'un sujet se posant lui-même comme but et fin de toute réussite à laquelle il peut aspirer⁴⁸.

Ce texte est éclairant pour une foule de raisons. Premièrement, il nous donne un autre exemple concret d'un « type » d'authenticité comprenant une interaction actif-passif essentielle : l'acte authentique de la création d'un artiste. Ici aussi, beaucoup d'aspects semblent être redevables à la donation : le talent, l'inspiration, les outils, l'entraînement. Par contre, l'artiste vraiment créatif n'est pas celui qui se contente de « répéter » ce qui a été transmis, mais celui qui le transforme en quelque chose d'autre, qui ouvre un espace pour une nouvelle révélation de l'être, qui combat avec les matériaux disponibles, qui tente de « dire » quelque chose et ce, non pas pour son propre compte mais pour le compte de ce qui doit être dit.

Ce texte est également éclairant car il advient au sein d'une discussion portant sur la connaissance et la volonté. Heidegger nous fait remarquer que si la production artistique comporte un acte de volonté, il ne s'agit pas de la volonté rationnelle, comme « la simple connaissance et représentation de quelque chose »⁴⁹. En effet, l'étude de l'interaction passif-actif au sein de l'authenticité nous fait remarquer la séparation instaurée entre la pensée heideggerienne et les schèmes traditionnels habituellement utilisés pour aborder les questions de la volonté, de la raison et de l'affectivité. Selon Heidegger, la passivité qui sous-tend l'authenticité n'est pas purement sensible. En même temps, la « décision » portant à répondre à l'appel de la fidélité ou de la muse artistique n'est pas une décision rationnelle. Le temps authentique de la fidélité, le *kairos*, qui correspond à la notion heideggerienne d'instant, n'est pas un temps durant lequel on prend une décision rationnelle et volontaire. Même si l'authenticité est redevable d'une « vision » ou d'une compréhension, il ne s'agit pas fondamentalement d'une compréhension intellectuelle. La décision jouant un rôle pour l'authenticité n'est pas basée sur la pensée qui calcule ou sur la « prudence ».

Même si il est vrai, pour Heidegger, que *fides quarens intellectum*, la compréhension n'est pas un élément essentiel à la vie authentique de la fidélité. De façon similaire, nous n'avons pas

48. « L'origine de l'œuvre d'art » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p. 75-76.

49. *Ibid.*

besoin d'une compréhension intellectuelle de ce que l'on crée pour être un artiste. Nous nous devons de rajouter cependant que l'authenticité n'est pas réservée, selon Heidegger, à la connaissance théorique ni à aucune forme de comportement pratique⁵⁰. Il n'y a aucune façon définie, aucun type de comportement nous permettant de dire que « cela est authentique ». Il n'y a aucune règle formelle nous permettant d'être un fermier, un artiste ou un croyant authentique.

Malgré le fait que la notion d'authenticité soit chez Heidegger plutôt indéterminée⁵¹, elle semble être un mode d'existence accessible à n'importe quel *Dasein*, qu'il soit occupé à quelque tâche que ce soit. Par contre, le modèle « artistique » de la vie authentique entraîne certaines tensions à l'intérieur de cette conception, supposément égalitaire, de l'authenticité. La fidélité est certainement un don que tous peuvent recevoir. Par contre, nous ne sommes pas tous des artistes. Cette situation paradigmatique peut être vue comme un autre exemple du combat que livre Heidegger au rôle redevable du « sujet » en ce qui concerne l'authenticité. Cette situation pourrait certes être redevable du « tournant » qu'effectue Heidegger de 1920-21 à 1936 par rapport à la question du volontarisme, changement qui comporte essentiellement deux aspects. D'une certaine façon, Heidegger développe une conception de l'authenticité moins égalitariste ; l'authenticité advient à travers l'artiste, le poète, le penseur, celui qui crée et qui représente une nouvelle possibilité pour la révélation de l'être. Par contre, il est vrai que ces quelques « élus » sont réellement choisis, mais ils sont ainsi réduits à être des voies pour la révélation de l'être lui-même.

Heidegger dépasse le volontarisme de ses débuts en affirmant ultérieurement que l'authenticité ne dépend pas tant de l'activité réceptive du *Dasein* que du don de l'être, du *es gibt*⁵². Dit autrement, Heidegger passe de la temporalité *du Dasein* à la manière dont le *Dasein* est possédé *par* la temporalité elle-même, ou d'un *Dasein*

50. *ÊT*, p.358-359.

51. La nature indéfinie de l'authenticité fut réduite à une blague par un des étudiants de Heidegger : « *Ich bin entschlossen, nur weiss ich nicht wozu* ». Voir Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1986, p. 29.

52. Martin Heidegger, « *Zeit und Sein* », dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 5 sq.

comme temporalité finie ouverte à l'être comme avènement temporel [*Ereignis*].

Beaucoup de choses se produisent dans la pensée heideggerienne au cours de ce passage de la résolution authentique à la *Gelassenheit*. Comme le remarque ironiquement Derrida, en faisant référence à la période 1927-1953, ces années n'avaient rien d'ordinaire⁵³. Les auto-interprétations de Heidegger sont intéressantes autant pour ce qu'elles révèlent que pour ce qu'elles cachent. Le dernier Heidegger souhaite clairement atténuer les tendances volontaristes retrouvées dans ses premiers travaux. Nous pourrions croire que cette situation est liée à son expérience comme Recteur en 1933 et à la croyance, dont il était la proie à cette époque, qu'il avait à jouer un rôle actif en dirigeant l'université vers l'authenticité. Quoiqu'il fut conscient d'un type « nécessaire » d'inauthenticité, il y eut une période où le dépassement volontaire de l'inauthenticité était le but visé par le « leader spirituel » péremptoire de l'université allemande. Que Heidegger puisse être aussi enclin à la prescription indique non seulement les restes dans sa pensée de ce qu'il nommerait la « tradition métaphysique » mais également le danger impliqué lorsque quiconque prend son « authenticité » trop au sérieux.

Université McGill

(TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR J.-F. CAMPEAU)

53. Jacques Derrida, *De l'esprit : Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 12.

La théorie excédentaire de l'être

Stanley Rosen

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027234ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027234ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rosen, S. (1993). La théorie excédentaire de l'être. *Philosophiques*, 20 (2), 423–442. <https://doi.org/10.7202/027234ar>

LA THÉORIE EXCÉDENTAIRE DE L'ÊTRE

par

Stanley Rosen

Une présupposition latente des doctrines ontologiques contemporaines est relative au fait, manifestement très simple, de la prédication. Le prédicat « existe » est évidemment d'un type sémantique tout à fait différent des prédicats qui correspondent aux propriétés des choses. À supposer que l'existence soit une propriété, elle ne nous donnerait pas le moyen d'identifier son porteur comme une chose de tel ou tel genre. Nous pouvons peut-être dire que le terme « existe » manque d'un pouvoir de distinction, un pouvoir d'un type analogue à celui que possèdent des prédicats comme « est un corps » ou « est bleu ». Ce fait apparemment anodin a donné naissance à deux lignes d'argumentation très différentes.

Pour les partisans de la première ligne, la question « qu'est-ce que l'être ? » est une conséquence illégitime d'un défaut de la syntaxe. On nous assure que, quoi que nous voulions dire par « existe », le mot ne désigne pas une propriété surajoutée, une sorte d'excédent à la somme totale de chaque chose existante. Pour ceux qui suivent la deuxième ligne, l'être est vraiment conçu comme un « excédent » de la prédication, pour me servir d'un terme [*Überschuß*] employé par Husserl dans les *Recherches logiques*. Je note ici que les partisans de cette deuxième ligne ne sont pas d'accord sur la différence ou synonymie entre « être » et « existence ».

La première ligne d'argumentation trouve son aboutissement avec Frege et ses successeurs, qui substituent « existence » à « être » par cet intermédiaire conceptuel qu'est le quantificateur existentiel. On peut paraphraser cette interprétation en disant que « existence » signifie alors l'instantiation d'un concept. La deuxième ligne culmine avec la doctrine heideggerienne de la différence ontologique entre l'être des étants et l'être comme origine ou fondement infondé des étants. Si nous comptons Husserl et Heidegger comme les deux représentants les plus importants de

la théorie excédentaire de l'être, notons qu'il y a pour Heidegger une distinction entre être et existence qu'on ne trouve pas chez Husserl.

Dans ce qui suit, je m'en tiendrai surtout à une discussion de la deuxième ligne d'argumentation, ce que j'appelle la théorie excédentaire de l'être. À mon avis, si les théoriciens de l'excédent ont raison, il n'y a rien de définitif qui puisse être dit sur l'être si on ne parle pas aussi des étants. Je commencerai donc par une brève remarque sur le fait même de la prédication qui a engendré les deux doctrines divergentes.

La doctrine platonicienne, exposée dans le *Sophiste*, de la *koinonia* ou *ousia* des éléments eidétiques n'a rien à voir avec la prédication, bien qu'elle fonctionne comme présupposition dans une théorie de ce genre. Dans l'exposé de l'étranger d'Élée, l'étant s'achève par la combinaison avec le *genos* ou élément eidétique *être* [to on]. Dire que quelque chose « est » ou « existe », c'est dire que le genre *être* est un élément dans la structure déterminante de cette chose. Ce que l'étranger ne dit pas, mais qu'on peut inférer du contexte de la discussion, c'est que l'être d'une structure eidétique particulière, c'est-à-dire d'une *koinonia* des *megista gene*, et donc *a fortiori* des exemples engendrés à partir d'une telle structure, est tout à fait différent de l'être de l'alphabet des « lettres » constitutives de telle ou telle structure ou « mot », pour me servir de la métaphore de l'étranger lui-même.

En d'autres termes, les lettres de l'alphabet eidétique, y compris *être*, doivent « être » d'une manière autre que ce qui caractérise les exemples particuliers de leurs combinaisons. Mais cette manière d'être est dissimulée par la question de la *koinonia* ou combinaison, qui, à sa tour, est oubliée quand nous nous occupons à penser le discours ou la manière dont il est possible de dire quelque chose « de » quelque chose. Cette double dissimulation est accentuée d'une manière décisive dans le développement aristotélicien de la doctrine de la prédication et la tradition qu'elle engendre, une tradition qui devient le prisme au travers duquel Platon lui-même est interprété. Naturellement, le problème n'est pas complètement enfoui chez Aristote, qui dit que *pollachos legetai to on*. Je soulève ici seulement la question de la différence entre les prédicats d'une part, et l'essence ou *ousia* d'autre part, qui ne peut pas être une *koinonia* des prédicats, mais qui les « possède » dans un sens que ni Aristote ni aucun autre philosophe n'a jamais expliqué.

En bref, voilà l'origine de l'aporie fondamentale de l'histoire de la philosophie occidentale, aporie qui prend sa forme définitive dans la découverte heideggerienne de la différence ontologique ou la dissimulation de l'Être par les étants. Heidegger s'efforça désespérément de créer une nouvelle langue trans-logique qui soit capable de récupérer l'Être de la dissimulation double de la doctrine de la prédication d'une part, et l'être des structures eidétiques ou idées platoniciennes (pas *gene*) d'autre part. Il serait facile de montrer que Heidegger amenuise la différence entre Platon et Aristote dans son effort de pénétrer le voile avec lequel la tradition a caché l'Être. Mais là n'est pas la thèse que je veux défendre ici. Ce que je propose est plutôt ceci : en cherchant la solution à l'aporie traditionnelle de l'Être dans la langue (*Sprache*), Heidegger s'empêtra dans le marécage de la prédication. Il n'accomplit rien, sauf de substituer la poésie à la prose, et une mauvaise poésie, pour tout dire.

Mais j'anticipe quelque peu sur le cours de mon histoire. Permettez-moi maintenant de parler de Kant et de Husserl, et je reviendrai ensuite à Heidegger. Dans son analyse de l'argument ontologique et de la discussion très connue des cent thalers réels et possibles, Kant fait une distinction entre des prédicats logiques et réels¹. Nous devons seulement considérer ici le nœud de sa critique de l'argument. Demander si Dieu existe, c'est considérer la possibilité de Dieu, et non pas ses propriétés essentielles ou celles qui le définissent. Plus précisément, c'est de considérer si Dieu constitue un élément vrai (actuel) de notre expérience. En d'autres termes, l'existence (qui pour Kant est synonyme de l'être) n'est pas contenue dans le concept de Dieu, tandis que des propriétés comme « omnipotent », « omniscient », « éternel », etc. sont des prédicats constitutifs de ce concept.

Je remarque qu'en parlant des concepts et propriétés ou prédicats, Kant demeure dans la tradition aristotélicienne, bien qu'en passant des *ousiai* aux concepts, comme le requiert la soi-disant « révolution copernicienne », il exerce une influence décisive sur la formation de la philosophie analytique de Frege, Russell, ou encore de celle du premier Wittgenstein. Mais le fantôme de l'Être voltige encore au-dessus du solide appareil qu'est l'analyse kantienne, comme je vais maintenant le démontrer.

1. *Kritik der veiner Vernunft*, B625 sq.

Un concept peut être ou ne pas être instantié sans que rien ne soit changé (par addition ou soustraction) dans sa définition même. Dans l'affirmation « Dieu existe », « existe » est un prédicat logique mais non réel. Un prédicat réel détermine le concept par une spécification du contenu, mais un prédicat logique n'a rien à voir avec le contenu. Les prédicats réels sont alors les noms des propriétés des choses ou *res*. Kant ne fait pas ici de distinction entre Dieu et les cent thalers ; pour nous, cependant, l'élément capital, c'est le prédicat logique « existe » ou « est ». « Être » [*Sein*], dit-il, « est seulement la position d'une chose » (B626), c'est-à-dire l'acte subjectif par lequel un objet trouve sa place dans le réseau des règles qui constituent l'expérience phénoménale. Quand on dit que quelque chose « existe », alors on ne dit rien de la constitution intérieure de l'objet, *mais rien non plus sur la nature intérieure du sujet qui pose*. Je note que ce qui existe est actuel [*wirklich*], non pas possible ; donc, l'être ou l'existence de l'objet de l'expérience ne peut pas être assimilé à la machinerie de l'ego transcendantal. L'être ou l'existence n'est pas une simple « position » ; c'est aussi une relation, mais une relation fantomatique.

Je voudrais développer cette thèse par une discussion des aspects décisifs de la doctrine kantienne de la perception. A mon avis, Kant n'a pas de doctrine ou d'explication cohérente de la perception. Voici la difficulté fondamentale : Kant parle habituellement de la correspondance d'un « concept empirique » à chaque objet d'expérience, par exemple un chien. Je soutiens que Kant ne peut pas expliquer l'origine d'un concept empirique. Les concepts de l'entendement nous sont ici d'aucun secours ; ils nous donnent la structure *a priori* de l'expérience possible, non pas la *morphe* ou la *Gestalt* perçue des objets actuels comme des chiens ou des éléphants. Manifestement, il est aussi impossible de dériver ces *Gestalten* des formes pures de l'intuition. Elles ne peuvent pas, non plus, être données par les schèmes, qui nous munissent de règles, et non d'images, bien qu'ils soient des produits de l'imagination (B176 *sq.*). S'il y a une source d'où nous puissions recevoir ces *Gestalten*, et donc les concepts empiriques, ce ne peut être que la sensation. Mais Kant affirme la nature accidentelle ou non objective de la sensation, considérée comme indépendante de l'activité structurante des concepts de l'entendement. Puisque cette activité nous fournit la structure *a priori* d'une perception possible, elle ne peut pas nous fournir aussi la structure empirique

d'une perception actuelle sans supprimer du même coup la distinction entre l'empirique et le transcendantal.

Nous avons maintenant épuisé les sources officielles de l'épistémo-ontologie de Kant, sans avoir pu trouver la source des concepts empiriques. L'être ou l'existence, c'est-à-dire l'objet de la perception, est un *fantôme*. Cette curieuse situation ne devrait pas nous surprendre, bien qu'elle soit très gênante pour les Kantiens. Dire que l'Être est position, cela ne nous dit rien sur ce qui est posé. Ce qui est affirmé, c'est seulement la relation entre deux variables, le sujet-variable et le prédicat-variable ; cette relation étant définie par une règle syntaxique. La règle est transcendante, mais l'interprétation des deux variables doit être immanente ou contingente. Un étant est alors l'interprétation empirique d'une règle ou affirmation transcendante dans un modèle linguistique. Bien sûr, Kant dit que l'Être ou l'existence est déterminé par la perception « en accord avec des lois empiriques », c'est-à-dire des « *conditions universelles* » de « l'expérience comme totalité » (B628-29). Mais les lois, précisément en tant qu'universelles, définissent la structure de l'expérience possible et non la nature, l'essence, ou la *Gestalt* du contenu actuel de cette structure.

Dans un cours très important de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*², Heidegger dit que, pour Kant, l'existence équivaut à la perception, qu'elle soit comprise soit comme la res perçue, soit comme l'acte de perception, soit encore comme « la condition d'être perçu » [*Wahrgenommenes*]³. Kant lui-même dit que l'être ou l'existence est déterminé par la perception *en accord avec des lois empiriques*.

Mais les lois empiriques ne sont pas elles-mêmes établies par la perception indépendamment de la pensée conceptuelle. Au contraire, les lois empiriques nous présentent déjà un amalgame de concepts et de perceptions, ce qui est immédiatement évident dans le terme « loi ». Ce terme renvoie à une connexion nécessaire entre des concepts, c'est-à-dire qu'il se réfère à la table des catégories et aux fonctions de l'entendement. Heidegger nous donne un

2. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24*, Francfort, V. Klostermann, 1975, p. 58 sq. Voir en particulier p. 62 : « So enthüllt der spezifische Charakter der absoluten Position, wie Kant ihn umgrenzt, als Wahrnehmung » ; tr. fr. J.F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 65 sq., citation p. 68.

3. *Op. cit.*, p. 65.

aperçu plus détaillé de la doctrine kantienne dans son essai de 1962, *La thèse de Kant sur l'être*⁴. Il est ici explicite que l'être est pour Kant « l'objectivité de l'objet de l'expérience », et donc que l'être tire son origine de la fonction subjective qui permet d'arriver à la position de l'objet ; l'être n'étant pas un prédicat réel appartenant à l'objet⁵.

Dans le texte que je viens de citer (B628-29), Kant veut établir une distinction entre, d'une part, des perceptions authentiques, et, d'autre part, des illusions, fantaisies, rêves, etc. Mais cette distinction présuppose qu'on puisse dériver les perceptions par le biais des fonctions de la pensée conceptuelle appliquées aux sensations. On ne peut pas établir la distinction entre sensations et perceptions uniquement par le biais des sensations. Il faut *penser* la chose perçue comme objet lié à la totalité de l'expérience réglée par les lois de la pensée conceptuelle. En d'autres termes, la perception est une constitution des objets de l'expérience, non une découverte. Nous ne faisons pas l'épreuve d'une réalité indépendante qui se présenterait à la perception ; au contraire, nous *posons* ou *projetons* l'expérience.

On manque donc de précision lorsqu'on dit que nous passons d'un objet possible à un objet réel en suppléant la pensée par la perception. Dire cela, c'est courir le risque de confondre perception et sensation. En fait, la perception n'est pas possible sans la pensée. Percevoir, c'est percevoir un objet réel ; mais un objet réel est toujours déjà constitué par la pensée. Il s'ensuit que l'on ne peut pas expliquer les perceptions fausses parce que la perception est constitution, qui, elle-même, est connaissance de l'objet. Bien entendu, nous pouvons penser des objets sans les percevoir, mais ce sont des *Gedankendinge*, c'est-à-dire ou bien des essences logiques, ou bien des fantaisies. Ni des unes, ni des autres on ne peut dire qu'elles « existent » ou « sont ».

La sensation, d'une certaine manière, est un « excédent » qui nous conduit de la pensée à l'être, ou, en d'autres termes, de la prédication réelle à la prédication existentielle. Mais la sensation est elle-même une « rhapsodie » (B195) ou « confusion » (B123 : *Verwirrung*) ou, au mieux, une collocation de quasi-objets réglés par les lois psychologiques d'association des empiristes anglais (B119,

4. In *Wegmarken*, Francfort, V. Klostermann, 1967, p. 273-308.

5. *Op. cit.*, p. 291-96.

127-28). Les associations de sensations ne peuvent pas servir comme proto-objets parce qu'elles ne contiennent aucune objectivité ; « quasi » est ici une métaphore pour le perspectivisme subjectif. Et ces associations perspectivistes ne peuvent pas recevoir la détermination de réalité [*Wirklichkeit*] par des lois qui définissent la possibilité des objets.

L'attribution de l'existence est distincte mais inséparable de l'attribution des prédicats réels. *Percipi est existere*. Et j'ai montré que, si on accepte la doctrine kantienne, une fausse attribution de l'existence est impossible. Par suite, on ne peut pas dire avec le premier Heidegger que, pour Kant, l'être ou l'existence, c'est la condition d'être perçu [*Wahrgenommenes*]. Heidegger veut dire par ce terme que l'être n'est pour Kant ni l'acte de perception ou la subjectivité, ni l'objet perçu ou l'objectivité, mais le dévoilement de l'objet pour le sujet⁶. Plus précisément, l'existence est la condition d'être perçu, comprise comme l'unité de la pensée conceptuelle et de la sensation. Cette unité produit les objets de l'expérience ; être ou exister, c'est être un objet d'expérience. Alors le dévoilement n'est pas le résultat d'une ouverture [*Erschlossenheit*], mais une conséquence artificielle de la production même de l'ouverture. Sur ce point fondamental, la doctrine de Kant est très proche de la doctrine de Heidegger. L'être dévoilé, c'est le fantôme de l'Être.

Il est plus exact de dire que, pour Kant, l'être (ou l'existence) peut être défini comme le dévoilement dans le sens de la production, et non comme la condition d'être éprouvé ou découvert dans l'expérience. L'*Erschlossenheit* heideggerienne, appliquée à Kant, n'est pas la fondation du dévoilement mais sa conséquence. Il est donc possible d'attribuer à Kant une doctrine fondée sur la notion de production de l'être.

Je voudrais faire encore une autre remarque, certes difficile, mais qui, à mon avis, est une conséquence étonnante de la doctrine kantienne. L'attribution de l'existence ne peut pas être l'acte de poser quelque objet dans un monde de l'expérience existant antérieurement à cet acte. Il est vrai que nous ne rencontrons pas d'objet dans un monde pré-existant. Mais, et pour la même raison, nous ne posons pas d'objet nouveau dans le monde pré-existant. Le monde n'est pas rencontré mais constitué ou actualisé par

6. *Grundprobleme*, op. cit., p. 64 sq. ; tr fr. p. 69 sq.

l'acte même de connaissance perceptive par lequel nous pensons un objet. Penser un objet de l'expérience, c'est penser, c'est-à-dire poser le monde de l'expérience comme étant le contexte de l'objet. Car comment le monde, qui est la totalité des conditions pour l'acte de poser des choses, pourrait-il exister avant même qu'on ne pense un objet ? Un monde possible n'est jamais le monde de notre expérience.

En d'autres termes : du point de vue transcendantal, le monde doit être actualisé toujours de la même manière. Mais le monde qui s'actualise n'est-il pas toujours en train de changer en raison du progrès de la connaissance empirique ? Quand bien même nous admetterions que la mécanique de Newton est toujours valable, notre connaissance des lois de la physique est aussi toujours en voie d'amélioration et elle ne cesse de grandir. Les conditions transcendantales de la possibilité du monde ne peuvent pas être la source d'une réalité continue des lois empiriques de l'expérience phénoménale. Ces lois empiriques doivent exister comme contexte réel dans lequel est inséré chaque objet de la perception. Mais ces lois ne peuvent pas être réelles [*wirklich*] si personne ne les pense, et elles ne peuvent pas être pensées s'il n'existe pas de concepts empiriques déjà donnés d'avance. Voilà une autre manifestation du statut fantomatique de l'Être.

L'expérience, entendue comme acte subjectif de poser dans un monde réglé par des lois, et comme compréhension de ces lois, doit être simultanée à la connaissance d'un objet. Sans cette simultanéité, il n'y aurait pas un monde mais seulement une *Gewühl* des fantaisies. Pour Kant (et en vérité), notre expérience des objets est modifiée par l'accumulation graduelle de la connaissance scientifique. Partons de l'hypothèse que cette accumulation soit possible dans le cadre de la doctrine kantienne. Dans ce cas, chaque connaissance nouvelle entraînerait la constitution d'un monde nouveau, parce que la connaissance d'un objet est l'actualisation simultanée du monde de l'expérience.

En dépit des opérations apparemment éternelles et uniformes de l'ego transcendantal et des conditions éternellement valables qui sous-tendent la possibilité de penser un monde, le monde que nous éprouvons vraiment est en train de changer d'un instant à l'autre selon l'accroissement de la connaissance empirique (B520-521, B755). Mais la chose empirique singulière que nous percevons est à la fois un objet constitué transcendentale-ment et une perception empirique contingente.

Dans son identité transcendantale, l'objet doit être toujours le même (et en fait, il n'existe pas d'objet transcendantal mais seulement l'objet en général). Mais comme objet perçu, il n'est pas seulement contingent, mais sa nature, et par conséquent les propriétés qui le définissent, comme son *existence*, sont relatives au degré présent de la connaissance scientifique (B755). Selon l'argumentation que je viens de présenter, la même situation doit valoir pour le monde. L'existence n'est pas un prédicat réel, mais il y a plus : les choses sont des artifices de l'interprétation, tout comme le monde de l'expérience. S'il y avait des concepts empiriques, des objets empiriques déterminés existeraient eux aussi. Mais dans ce cas, le progrès scientifique continu serait impossible. Kant est étonnamment proche d'une doctrine « herméneutique » de l'existence.

Je voudrais poser le même problème selon une autre perspective. La distinction entre prédicats réels et prédicats logiques disparaît dans l'acte de perception. Être ou exister, c'est être une chose perceptible ; mais être une chose perceptible, c'est être une *res*, c'est-à-dire une sensation structurée par des concepts et à la pensée catégoriale. En fin de compte, exister, c'est être une *res*. Quel est le sens précis de l'affirmation selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat réel, mais au contraire qu'elle est l'acte de position selon la perception ? En fait, nous arrivons à la perception par la combinaison de la sensation et de la pensée. Il n'existe pas d'objet déjà présent dans la sensation et accessible à l'examen de la pensée scientifique (qui se sert des concepts). Mais il n'existe aucun objet présent dans la pensée, indépendamment de la sensation, qui attend pour se transformer en objet de perception. Une forme de pré-existence selon l'un de ces deux sens reproduirait soit le platonisme soit l'aristotélisme. Il y aurait des objets transcendants plutôt que des opérations transcendantales pour la constitution des objets.

A mon avis, le fait de la perception n'est jamais expliqué par Kant ; il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de règle pour le fonctionnement de la perception. S'il y en avait une, la perception serait transformée en une fonction transcendantale. En d'autres termes, l'expérience serait co-extensive avec la nécessité. On peut trouver des indications dans l'*Opus Postumum* que la pensée de Kant était en train d'évoluer dans ce sens. Mais il n'y a aucune trace de cette doctrine dans *La Critique de la Raison Pure*. La contingence de l'existence est obtenue au prix de l'intelligibilité de l'origine de l'exis-

tence, *id est* de la synthèse de la pensée et de la sensation qui produit l'existence perceptible. L'existence *arrive*. On pense ici au mot heideggerien *Ereignis*.

Pour résumer : j'ai dit que Kant n'explique jamais l'origine des concepts empiriques, qu'il n'explique pas la différence entre sensation et perception, et que sa conception de l'être ou de l'existence, avec sa distinction entre des prédicats réels et logiques, reproduit la même ambiguïté ou dissimulation de l'Être qu'on trouve dans les doctrines aristotéliciennes de la prédication et de l'*ousia*. L'être comme position, ce n'est rien d'autre que l'ouverture d'un dévoilement fantomatique qui ne s'explique ni par des prédicats logiques, ni par des prédicats réels. La doctrine de la prédication est avantageuse dans l'analyse du discours, mais non dans l'effort pour penser l'Être.

Ce résultat peut être interprété en deux sens. On peut inférer que l'être est une relation syntaxique qui se manifeste dans le discours prédicatif. Ou bien on peut chercher l'être comme découvert (et aussi comme recouvert ou voilé) par le pouvoir discursif de la connaissance, non pas comme syntaxe mais comme fonction synthétisante par le moyen du discours. Dans ce qui suit, je voudrais développer la deuxième voie de l'alternative, telle qu'elle est thématisée chez Husserl et Heidegger.

Pour commencer, je dois me référer à la discussion husserlienne de l'intuition catégoriale qui se trouve dans les *Recherches logiques*⁷. Au paragraphe 40, Husserl introduit sa propre version de la distinction kantienne entre des prédicats réels et logiques. La distinction reste dans l'horizon kantien parce qu'elle se réfère à l'intentionnalité, l'acte de la conscience qui est dirigé vers un objet ostensiblement « transcendant », c'est-à-dire extérieur à la conscience ou existant dans le monde naturel.

Pour ma part, je pense que Husserl n'a pas réussi à démontrer l'existence transcendante des choses. Mais cela n'est pas le point central de mon argumentation. Je m'intéresse au contraire à la distinction husserlienne entre la matière sensible et les formes catégoriales objectives. Cette distinction correspond d'une certaine façon à la distinction kantienne entre la sensation et les concepts. Mais il y a une différence importante. Husserl veut dire par sensation ou contenu sensible ce que Kant exprime par

7. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, Bd. II/I, N° 6.

prédicats réels. Dans l'intuition sensible, nous percevons les propriétés qui déterminent l'essence de l'objet intentionnel ; Husserl donne comme exemple une feuille de papier blanche. La perception de la propriété « blanche » correspond à l'attribution d'un prédicat réel à l'objet de perception. Ensuite Husserl écrit : « L'intuition du mot 'blanche' correspond seulement en partie avec le moment de la couleur de l'objet qui se manifeste ; il y a un excédent de sens [*Bedeutung*], une forme qui elle-même ne correspond à rien dans le phénomène par lequel elle peut être confirmée. *Blanche*, cela veut dire une feuille blanche *existante* » (131).

Le sens excédentaire de « existant » (ou « être ») est appréhendé dans l'intuition catégoriale. Les formes catégoriales sont alors comme les prédicats logiques de Kant parce qu'elles sont fondées ou accessibles dans l'intuition sensible ; mais elles se distinguent des formes logiques parce qu'elles font partie de la constitution de l'objet. Il importe d'insister sur ce point : ce mode de participation ne détermine pas le concept, et il ne signifie pas une propriété perçue de l'objet (131). L'être (et Husserl emploie ce terme comme synonyme d'existence) n'est pas un prédicat réel. Mais il n'est pas non plus un concept ou jugement, c'est-à-dire qu'il n'est pas une partie d'un acte intérieur ou psychique⁸.

Dans ces textes, l'être ou l'existence n'est pas le résultat de l'acte de poser au sens kantien de produire l'objet éprouvé au moyen de la matière sensible et des catégories. L'intuition catégoriale, pour Husserl, n'est pas plus productive que ne l'est l'intuition sensible. Saisir par intuition, ce n'est pas créer, mais c'est voir ce qui se présente à nous. L'objet vu nous est donné comme composé des propriétés sensibles et catégoriales. L'être n'est pas alors un concept produit par l'acte de penser. Nous pouvons arriver au concept d'être, mais pas par le chemin d'une réflexion sur des jugements ou perceptions innées. Husserl dit que l'origine de l'être se trouve dans les objets des actes cognitifs, et non dans les actes eux-mêmes⁹.

Je souligne que les objets ne sont pas produits par les actes psychiques ; au contraire, ces actes « découvrent » les objets qui sont ouverts en face de l'œil de l'intelligence. Nous nous

8. « *Der Gedanke Urteil erfüllt sich in der inneren Anschauung eines aktuellen Urteils ; aber nicht erfüllt sich darin der Gedanke des ist. Das Sein ist kein Urteil und kein reales Bestandteil eines Urteils* » (p. 139).

9. *Op. cit.*, p. 140 sq.

rappelons que Husserl insiste sur la transcendance de l'objet, l'existence duquel étant indépendante de l'activité intentionnelle de la conscience bien qu'elle soit accessible par elle. L'existence de l'objet est *donnée* par l'intuition catégoriale ; elle n'est pas produite (comme pour Kant) par l'acte de poser l'objet dans la totalité de l'expérience. Et cet « être donné » n'est une propriété ni du sujet ni de l'objet. Le concept d'être peut émerger seulement quand « quelqu'être, vrai ou imaginé, est placé devant nos yeux »¹⁰.

Cet « être placé » [*vor Augen gestellt*] n'est pas l'acte de poser au sens kantien. Toutefois, on pourrait dire qu'il émerge de l'époché transcendantale ou de la réduction. Mais le statut technique des phénomènes réduits n'implique pas qu'ils soient produits par la réduction transcendantale. La réduction purifie et rend plus intense ; elle ne crée pas. Il y a alors nécessairement un acte intuitif qui nous présente la *Bedeutung* catégoriale, exactement comme la perception sensible fait avec les éléments matériels de la signification. Et cela peut être accompli seulement par l'acte qui porte l'objet de la perception, de même que ses déterminations catégoriales, devant nos yeux¹¹. D'un autre côté, Husserl semble contredire cette ligne d'argumentation lorsqu'il parle, quelque trente pages plus loin, de la synthèse catégoriale des objets sensibles, une synthèse dont il dit qu'elle n'est pas dans les objets sensibles mais « qui est *enracinée dans les actes fondateurs comme tels* »¹². Je cite ici un texte important : « le catégorial n'appartient pas au contenu sensible représentant, mais plutôt, et en fait nécessairement, aux *objets*, et néanmoins pas à eux selon leur contenu sensible (réel) ». Cela veut dire : *le caractère psychique, dans lequel se constituent les formes catégoriales, appartient phénoménologiquement aux actes par lesquels les objets se constituent*¹³. Ou encore : c'est dans les actes catégoriaux en tant que fondés dans l'intuition sensible, « dans lesquels tout ce qui est intellectuel se constitue [...] »¹⁴.

Ces textes un peu lourds, pour ne pas dire obscurs, évoquent pour moi la systématique kantienne. Husserl dit maintenant que l'objet de l'intuition sensible est constitué par ce que nous pouvons appeler des prédicats réels et logiques (= catégoriaux), et par

10. *Op. cit.*, p. 141.

11. *Op. cit.*, p. 142 *sq.*

12. *Op. cit.*, p. 173 *sq.*

13. *Op. cit.*, p. 175.

14. *Op. cit.*, p. 176.

l'acte d'intuition. Ce qui n'est pas kantien, ici, c'est la substitution de l'intuition à la sensation, la perception et la conceptualisation. En somme, je trouve que l'évidence de l'objet, c'est-à-dire sa présence complète devant l'œil de l'âme, et donc son essence et son existence, est décrite d'une manière inconséquente dans les *Recherches logiques*.

La raison, je crois, n'est pas difficile à trouver. Husserl voudrait répudier à la fois l'Idéalisme et le Matérialisme, c'est-à-dire affirmer l'indépendance de l'existence des choses par rapport à la conscience. Il voit que cela est impossible lorsqu'on commence avec un objet indépendant du sujet. Il affirme alors que l'activité consciente du sujet, de par sa structure intentionnelle, est déjà (comme le dit Heidegger) dirigée vers les objets ou les êtres. Mais cela n'aboutit à rien puisque l'intentionnalité est la structure de la conscience, non le rapport du penseur aux êtres qui seraient indépendants de la pensée. A mon avis, l'intentionnalité aggrave une situation déjà précaire parce qu'elle nous détache de l'« attitude naturelle » dans laquelle il n'est pas question de l'indépendance des êtres et de la pensée.

Pour ce qui est de l'être ou de l'existence, le problème se présente de la façon suivante. Tant Kant que Husserl s'orientent au moyen de la perception, mais ils n'arrivent pas à distinguer la perception de la pensée. Alors la perception ne peut pas nous mettre en contact avec l'être ou l'existence par un excédent de pensée, parce que la pensée est elle-même une composante essentielle de la perception. En fait, c'est la composante la plus essentielle, parce qu'elle « constitue » l'objet de la perception. Cette activité constituante est toujours, pour Kant, une synthèse, et c'est ainsi que Husserl, à plusieurs reprises, la caractérise.

En d'autres termes, on ne peut pas passer de la pensée à l'être par la voie de la perception parce que la pensée produit l'objet de la perception. Pour être perçu, l'objet de la perception doit encore exister (comme Heidegger le note dans *Les problèmes fondamentaux*, p. 66). Mais ce n'est pas une transcendance de la subjectivité que d'attribuer l'existence à la pensée. L'objet de la perception commence à exister simultanément avec l'acte de perception. Il n'y a pas de détachement ou de distance entre la présence de l'objet et l'occurrence de la perception. De la sorte, il n'y a pas de « mouvement » de la pensée à l'existence ; il y a seulement une application inexplicable de la pensée à la sensation, laquelle application a pour résultat la perception, et ensuite l'existence.

L'existence, pourrait-on dire, est un mouvement *dans* la pensée, mais pas au-delà.

Que l'être ou l'existence soit expliqué de deux façons différentes est une conséquence assez importante de cette problématique. Ou bien c'est un concept logique (prédicat ou catégorie) et, en tant que tel, un artefact de l'abstraction que nous employons dans l'effort pour expliquer la structure de notre expérience ; ou bien, si ce n'est pas un artefact de la pensée mais une marque des êtres, on ne peut plus soutenir la distinction entre prédicats réels et prédicats logiques. L'être ou l'existence de la chaise doit être une propriété de la chaise tout comme sa couleur, sa composition, ou sa forme.

La catégorie husserlienne de l'être n'est pas une abstraction logique, et donc elle n'est pas un artefact. Mais au contraire, et pour le répéter, c'est une composante de la chose elle-même. Dire que c'est un « excédent » par rapport aux prédicats réels, c'est dire seulement que ce n'est pas un prédicat de couleur, de matière, de relation, ou de quelque détermination de l'essence ou structure eidétique de l'objet. Ce n'est pas un prédicat dans le sens aristotélicien. Mais ce n'est pas non plus un prédicat logique parce que ce n'est pas la logique qui donne l'être ; c'est seulement l'être qui se donne. Et l'être n'est pas expliqué par la doctrine de l'intuition catégoriale ; au contraire, comme nous l'avons vu, cette doctrine détruit d'une part, la distinction entre la pensée et l'être, à cause de la doctrine de la synthèse, et d'autre part la distinction entre l'être et la chose.

Si on considère une chaise, il paraît vraiment évident que l'être est la propriété qui nous permet de dire : « la chaise est ». C'est un préjugé de la pensée dianoétique qui pousse à demander : « est quoi ? ». Substituer « existe » pour « être » n'est pas une solution mais un déplacement du problème. Pour être quelque chose (le « quoi » demandé par la *dianoia*), la chaise doit premièrement être. Mais si nous commençons à expliquer ou analyser l'être, nous glissons nécessairement dans une autre modalité, c'est-à-dire la modalité des prédicats (et les relations constituent une « catégorie » de la prédication).

Bien sûr, l'être n'est pas une chose comme une chaise mais, pour ma part, je ne vois aucune raison de dire que l'être est une pensée ou un discours (bien que masqué comme règle de syntaxe). Et percevoir que la chaise « est » ou existe, ce n'est pas du tout percevoir la catégorie « être ». Au contraire, c'est percevoir la

chaise. Et même si nous pouvions intuitionner l'être comme une catégorie, il reste que les propriétés d'une catégorie ne seraient pas les propriétés de l'être, et certainement pas de cette chaise. Au contraire, l'être n'a pas des propriétés ; ce sont les *êtres* qui ont des propriétés.

Je ne peux pas accepter la doctrine husserlienne de la catégorie de l'existence pour les raisons que je viens d'énoncer. Mais je suis d'accord avec sa thèse que l'existence appartient aux objets donnés. Cette thèse contredit la thèse selon laquelle l'objet est construit ou synthétisé par la pensée à partir de la choséité de l'objet déterminé et des catégories de l'intuition. Il est nécessaire ici d'ajouter que l'existence n'est pas synonyme de « présence », parce qu'un être ne cesse pas d'exister seulement à cause de son absence. Cette difficulté peut être évitée par une distinction entre être et existence, mais faire cela, c'est introduire de très longues complications ; je peux seulement dire ici quelques mots à ce sujet.

Lorsqu'on parle de choses comme une chaise, il est manifeste qu'il y a une liaison entre l'existence et la perceptibilité. Mais tout aussi manifestement, tous les êtres ne sont pas perceptibles. Par exemple, ni pour Kant, ni pour Husserl peut-on dire que les concepts et les catégories sont perceptibles comme les choses qui contiennent la matière sensible. C'est pourquoi Husserl parle de l'intuition catégoriale. Malheureusement, il ne distingue pas suffisamment l'intuition catégoriale de l'intuition des essences des choses sensibles comme évidentes ou complètement présentes à l'oeil de l'âme.

Pour Kant, il est impossible de dire que les catégories « existent ». Mais je crois que c'est aussi impossible pour Husserl. Les catégories « existent » seulement comme fondées dans un objet qui lui-même contient la catégorie de l'existence. C'est-à-dire qu'elles existent seulement en combinaison avec la catégorie de l'existence (comme les *megista gene* autres que l'être dans le *Sophiste* de Platon). Prises à part, elles n'existent pas ; prises dans la structure de la chose existante, elles « existent » seulement en un sens dérivatif. Et comment peut-on dire que la catégorie de l'existence existe ?

C'est une platitude de dire (et c'est donc une vérité) que nous pouvons conceptualiser avec les concepts et catégoriser avec les catégories. Rien de surprenant, puisque conceptualiser et catégoriser, ce sont là leurs tâches respectives. Alors, il est impossible de

dire ou bien qu'elles existent, ou bien qu'elles n'existent pas si nous ne faisons pas la distinction entre être et exister dans telle ou telle forme. Prenant toutes les difficultés en considération, je trouve qu'il est plus avantageux de dire que les concepts et les catégories « sont » et que les choses sensibles ou perceptibles « existent ». Il semble que Kant ne traite pas la question de l'être du transcendantal parce qu'il identifie l'être avec l'existence actuelle. Ce problème se manifeste plus explicitement dans la logique mathématique lorsqu'on quantifie sur les prédicats.

Tout cela est compatible avec l'idée que l'existence est un cas particulier de l'être. La spécification est nécessaire seulement quand on veut distinguer entre des choses perceptibles et des choses noétiques. Mais une chose qui existe (un étant), disons une chaise, est aussi un être. Revenons maintenant à la thèse principale : l'être des étants « excède » les propriétés réelles ou prédicatives seulement dans la mesure où il ne détermine pas la chose dans le sens d'un prédicat réel. Mais il n'y a rien là qui surprenne, parce qu'on peut parler de façon analogue de tous les autres prédicats. Le prédicat « est brune », par exemple, ne détermine la chaise en aucun sens sauf pour la couleur. On sait que la particule ou copule « est » peut être éliminée sans changer le sens de la prédication. Mais, en tout cas, « est » se réfère à l'être de la chaise et non pas à un Être excédant l'être de la chaise.

En somme, on ne peut pas remplacer le mot « être » par un autre mot ; faire cela, ce serait comme si on remplaçait le mot « brune » par « jolie ». Mais on peut construire des concepts pour expliquer ou décrire la contribution de l'être à la chose qui existe. Ce que nous expliquons avec des concepts, c'est notre compréhension de l'être, ou les relations par lesquelles nous pouvons comprendre le travail [*energeia*] de l'être. Mais attention ! Tout cela se manifeste dans le langage des prédicats, c'est-à-dire dans le langage de la chose. Si l'être excède les choses, ou mieux, s'il excède les prédicats réels ou de choses, c'est parce qu'il excède la parole, et plus généralement, le *logos*.

Pour toutes ces raisons, je préfère la thèse que l'être est un prédicat réel à la thèse qu'il est un prédicat logique. La deuxième thèse réduit l'être au discours ; la première a l'avantage de fonder l'être dans les étants, non dans les règles de discours sur l'être, règles qui sont elles-mêmes des discours. Et pour l'être des hommes, c'est exactement le même que l'être d'une chaise. Il y a beau-

coup de différences entre une personne et une chaise, mais ces différences s'expliquent par des propriétés autres que l'être.

J'en viens à ma conclusion en rappelant la thèse principale de mon exposé. Nous ne percevons jamais l'existence ou l'être en dehors d'une entité qui est ou existe. Chaque concept et chaque catégorie sont des produits du discours prédicatif ; chaque synthèse de la pensée, qu'elle soit nommée transcendante ou immanente, s'accomplit dans la production d'une construction de conscience. Ces artefacts peuvent être nécessaires pour un discours rationnel sur l'être des étants, mais ils ne nous donnent jamais accès à un être excédentaire.

Je passe finalement à la pensée du jeune Heidegger, et à sa thèse selon laquelle le dévoilement [*Entdecktheit*] des êtres est fondé dans l'ouverture [*Erschlossenheit*] de l'Être. Nous n'examinerons pas la possibilité que l'*Entdecktheit* et l'*Erschlossenheit* soient elles-mêmes les produits de l'activité intentionnelle du *Dasein*, comme ils le sont pour Kant. Supposons que les êtres soient transcendants au sens husserlien du mot. En ce cas, l'ouverture [*Erschlossenheit*] serait la vérité [*aletheia*] qui se présente comme voilée par l'*Entdecktheit* des êtres ou des étants. Alors, l'ouverture se cacherait nécessairement parce qu'elle se présenterait sous la forme du dévoilement des étants. En découvrant des étants, l'Être se recouvre ou se cache. Et toutefois, cet auto-recouvrement est précisément l'ouverture.

Par conséquent, l'ontologie au sens aristotélicien traite de l'être des étants, c'est-à-dire de la structure de l'*Entdecktheit*. Ce souci a le sérieux défaut de voiler ou d'« oublier » l'Être. Autrement dit, la présence des étants déterminés couvre ou voile l'ouverture du processus de présentation par lequel l'Être ou l'ouverture laisse paraître ces étants. Mais l'intérêt de l'homme dans l'être, comme structure de cela même qui donne l'existence à l'étant, équivaut à un traitement des prédicats réels. L'Être est alors réifié ou réduit au niveau d'une propriété des étants.

Heidegger nous dirige donc du côté opposé des prédicats – soit réels, soit logiques – vers l'Être comme excédent de la prédication dans un sens qui est inspiré par la doctrine husserlienne. Mais Heidegger nous dit que Husserl cherche à savoir comment la conscience peut devenir l'objet d'une science possible, alors que lui-même ne se sent pas concerné par le sens de l'intentionnalité ou l'être de la conscience.

L'intention originelle de Heidegger, dans ce contexte, est d'élaborer une ontologie fondamentale ou une pensée sur le sens de l'Être comme origine de la donation des étants. Pour ce faire, il doit aller au-delà de la structure des êtres comme étants, c'est-à-dire au-delà du sens de « être » comme prédicat logique surimposé aux prédicats réels¹⁵. En termes aristotéliens, il doit aller au-delà des catégories comme structure de l'être des étants, mais aussi au-delà du concept d'*ousia* comme voie ou configuration des prédicats réels qui constituent les déterminations d'une *res* (étant) particulière. (Cette configuration ou voie n'est pas elle-même un prédicat réel, mais l'équivalent aristotélien du prédicat logique de Kant ; c'est aussi l'équivalent aristotélien de l'être excédentaire de la doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale.)

Ceci devrait suffire pour indiquer ce que Heidegger doit dépasser. Mais comment peut-on décrire son résultat ? Commençons avec la notion d'ouverture [*Erschlossenheit*]. Nous nous rappelons que le dévoilement est la présence de l'étant ou *res*. Les êtres sont découverts par l'entremise de l'ouverture de l'Être qui se cache. L'ouverture est comme le substitut du *deus absconditus*. Elle est présente seulement dans le simulacre du dévoilement des êtres ; et ce dévoilement est inséparable de l'essence ou des prédicats réels révélés dans chaque instance. Même dans le cas du dévoilement ontique, il n'y a pas de structuration autre que la spécification des prédicats réels de ce qui est découvert. On ne se donne pas (dans *es gibt*) des propriétés de l'ouverture comme ouverture qui seraient distinctes des propriétés de l'être en tant qu'être.

Cependant, la situation est même pire eu égard à l'ouverture. L'ouverture est toujours l'ouverture d'un *on* ou de *res*, qui, à son tour, nous donne la possibilité de « découvrir » une autre couche de structure, à savoir la configuration des catégories, chacune devant être instanciée dans un quelconque étant. Mais l'ouverture n'est pas toujours l'ouverture de quelque chose. On est tenté de l'appeler ouverture *qua* ouverture. De plus, l'ouverture est seulement accessible comme recouverte par les êtres découverts ou dévoilés. Chaque essai qui vise à donner le sens de l'ouverture doit

15. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd 20, Francfort, 1979, p. 106-107 ; *History of the Concept of Time*, tr. par Theodore Kisiel, Indiana University Press, 1985, p. 145-48.

évidemment courir le risque de se transformer en une affirmation du sens du voilement ou du découvrement ontique.

Il serait fastidieux de poursuivre les complications bizarres du labyrinthe heideggerien. Pour le rendre plus vivant, considérons un exemple concret. Je ne peux pas accomplir ma recherche en vue du sens de l'Être par une transcendance des êtres. J'arrive à l'intuition ou à la pensée de l'Être comme ouverture seulement par une méditation sur les êtres en tant qu'ils sont découverts ou dévoilés. Je considère une chaise ; je réfléchis sur mon pouvoir de la saisir, et alors je découvre la chaise comme un exemple de l'ouverture de l'Être. Le non-cèlement de la chaise n'est pas le même que celui de la table, mais les deux exemples de dévoilement sont des instances de l'ouverture sous-jacente.

Cependant, je ne peux rien dire sur la chaise ou la table si ce que je désire est d'approcher le sens de l'ouverture (= l'Être). Chaque affirmation à propos d'une chaise ou d'une table est une prédication réelle ; elle n'atteint pas l'être des étants, pour ne pas parler de l'Être. Et l'ouverture ou l'accessibilité de la chaise *qua* chaise et de la table *qua* table ne dérive pas, selon Heidegger, des prédicats réels de la chaise ou de la table, mais de la bonté de l'Être ou du processus de donation qui nous offre tous les êtres et qui, dès lors, se cache derrière le masque de sa bonté sans limite.

Le résultat est maintenant évident. Tout ce que je peux dire sur l'ouverture est qu'elle se cache dans la donation du non-cèlement. Ainsi, je ne peux rien dire de positif, d'affirmatif ou de déterminé sur l'ouverture. En parler de la sorte, c'est réifier l'Être, c'est-à-dire faire des prédications réelles à son propos. L'Être comme ouverture est un excédent des êtres celés, et donc de l'être des étants en tant que non-cèlement. Mais c'est un excédent vide ou invisible. L'ontologie fondamentale, ou ce qui en tient lieu à la suite de son dépassement, à savoir la remémoration de l'Être (ou de ses pseudonymes), est une forme sécularisée de la théologie négative.

Le voyage qui nous mène de la distinction entre des prédicats réels et logiques à la différence ontologique et au-delà, est, en fin de compte, une diminution progressive du sens de l'Être. Eu égard à la théorie excédentaire de l'Être, le plus devient un moins. Mais je ne dis pas que l'affirmation centrale de Heidegger est une erreur. Je dis seulement que, si on veut chercher l'au-delà des êtres, on est condamné à jouer le rôle de Don Quixote, le simulateur d'Ulysse. Heidegger voulait sans doute être l'étranger d'Élée,

mais le père de la pensée de l'Être n'a pas eu d'enfants légitimes. Chaque génération issue des reins de l'Être est un simulacre qui tombe dans ce que l'étranger appelle « la mer infinie de la dissemblance » (*Politikos* 273D).

Pennsylvania State University

Projet et signification dans des réseaux d'automates : le rôle de la sophistication

Henri Atlan

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027235ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027235ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Atlan, H. (1993). Projet et signification dans des réseaux d'automates : le rôle de la sophistication. *Philosophiques*, 20 (2), 443–472.
<https://doi.org/10.7202/027235ar>

LA PHÉNOMÉNOLOGIE
ET LA NATURE DE
L'INTENTIONNALITÉ

PROJET ET SIGNIFICATION*
DANS DES RÉSEAUX D'AUTOMATES :
LE RÔLE DE LA SOPHISTICATION

par
Henri Atlan

I. Introduction :
pour une théorie physique de l'intentionnalité

On a l'habitude de distinguer l'intentionnalité au sens usuel de recherche d'un but et l'intentionnalité au sens technique de source des significations de la pensée en psychologie, reprise ensuite par la phénoménologie comme caractéristique des activités de conscience donatrice de sens, puis par l'analyse psycholinguistique, comme source des significations du langage.

Mais il existe pourtant une relation étroite entre ces deux sens, usuel et technique, et cette relation fonctionne dans les deux sens.

Il est classique d'observer que l'intentionnalité comme recherche d'un but est un cas particulier de l'intentionnalité en général, comme activité orientée de la conscience, conscience de quelque chose, origine des significations.

* Ce texte a fait l'objet d'une communication dans le cadre du colloque « L'intentionnalité en question » qui a lieu à Nice en juin 1992.

Mais l'expérience des machines programmées montre que cette relation fonctionne aussi en direction opposée : c'est la définition du but qui détermine les significations.

Les parties d'une machine n'ont de signification que par la fonction qu'elles assurent dans le fonctionnement global de la machine. Et dans le cas des machines artificielles ce fonctionnement global est finalisé par une certaine tâche à accomplir, un certain problème à résoudre.

Dans un programme d'ordinateur, les instructions n'ont de signification que par rapport à leur rôle et à leur efficacité dans la solution du problème que le programme doit trouver, ou en général dans la tâche qu'il doit accomplir. C'est donc le but – qui dans ce cas est fixé par le programmeur ou le concepteur de la machine – qui détermine les significations des éléments du programme et de la machine.

Mais est-il possible de concevoir une machine dont le fonctionnement finalisé, la tâche à accomplir, ne serait pas imposé de l'extérieur par un programmeur, et serait donc produit par la machine elle-même ?

C'est une façon opérationnelle, probablement réductrice mais nous allons revenir sur ce point, de poser la question : une machine peut-elle être intentionnelle ?

Comme nous le savons, il existe une réponse évidente mais triviale à cette question : oui, une machine peut être intentionnelle puisque nous-mêmes avec notre cerveau, sommes de telles machines et que nous faisons l'expérience de notre intentionnalité comme sources de significations et causes d'action.

Mais cette réponse est insuffisante car nous ne faisons pas d'expérience d'intentionnalité dans n'importe quelle machine, certainement pas dans la plupart, sinon la totalité, des machines fabriquées par des hommes; et quant aux machines naturelles il serait difficile, en dehors d'une attitude proprement animiste, d'attribuer une intentionnalité à n'importe quelle sorte de mécanisme, par exemple à une étoile ou à un tourbillon liquide, ou même à une cellule vivante.

Alors la question en se précisant, devient : quelles sortes de machines sont capables d'intentionnalité ? Jusque là, il semblerait que la seule réponse soit circulaire, à savoir : des machines dont la structure biochimique serait telle qu'elles auraient pu évoluer jusqu'à produire des cerveaux comme les nôtres. Et bien sûr, ceci ne nous dit pas grand-chose tant que nous ne savons pas

comment nos cerveaux produisent, si l'on peut dire, une intentionnalité, ou en sont le siège.

Pourtant, on peut faire un pas en avant en observant qu'une propriété essentielle de l'organisation biologique est sa nature dite hiérarchique, c'est-à-dire en niveaux d'intégration différents. Et beaucoup de difficultés de la biologie, mais aussi la richesse de comportements qui semblent propres aux systèmes vivants¹, concernent la nature des articulations entre niveaux.

Alors notre question peut être reformulée maintenant d'une autre façon, à partir des propriétés dynamiques de réseaux d'automates en interaction. En effet de tels réseaux sont des simulations simples mais assez bonne d'organisations en niveaux où les articulations entre propriétés locales et globales peuvent être étudiées. La question devient alors :

Est-ce qu'une intentionnalité même limitée peut émerger dans un processus auto-organisateur comme propriété globale d'un réseau d'automates ?

Les automates dont il s'agit ici ne sont pas des machines compliquées douées de facultés d'autonomie et de comportements simulant ceux d'organismes vivants – ce ne sont pas des robots intelligents peu importe ce qu'on entend par là – mais des unités matérielles obéissant à des lois relativement simples. Leur association en réseaux présente des propriétés intéressantes qu'on peut étudier dans des systèmes physiques tels que, par exemple, des verres de spins, et qu'on peut généraliser à ce qu'on appelle des réseaux de neurones formels où chaque automate est une unité simulant de façon très simplifiée certaines des propriétés à la fois physiques et logiques des neurones.

Aux yeux de philosophes, au moins de certains d'entre eux, phénoménologues en particulier, il y a peut-être quelque outre-cuidance à vouloir faire une théorie physique, forcément réductrice de phénomènes considérés traditionnellement comme le propre de la conscience, tels que la signification et l'intentionnalité. Mais n'oublions pas qu'il semble que même pour Husserl l'emprise du vitalisme était telle qu'il semblait qu'une biologie physique serait impossible alors que c'est pourtant une telle biologie que nous connaissons aujourd'hui.

1. H. Atlan, *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1986, chap. II.

II. Réductionnisme physico-chimique et réduction phénoménologique

C'est donc intentionnellement, si je puis dire, dans le contexte matérialiste d'une biologie physico-chimique que je veux me placer. Et ce contexte est forcément réductionniste, au moins dans sa méthode, en ce sens qu'on y met entre parenthèses les phénomènes de conscience tels que nous en faisons par ailleurs l'expérience immédiate, ou encore l'expérience médiatisée par la méditation philosophique. En conséquence, contrairement à l'analyse idéaliste phénoménologique, il n'est pas question de poser l'intentionnalité au départ comme fait de conscience (ou de langage) fondateur, mais au contraire de se situer dans ce que Husserl appelle l'attitude naturaliste, en assumant d'ailleurs cette attitude et en revendiquant pour cette attitude qui est celle des sciences de la nature, une incomplétude certes mais qui n'est pas plus grande, ou plus profonde ou plus radicale que celle de l'attitude phénoménologique. En cela évidemment nous nous séparons de la philosophie phénoménologique qui croyait pouvoir fournir des fondements absolus aux sciences de la nature à partir de l'expérience fondatrice du sujet transcendantal².

En d'autres termes, d'un point de vue méthodologique, le réductionnisme des sciences de la nature, forcément matérialiste et physico-chimique, est symétrique du réductionnisme de la conscience que revendique la phénoménologie comme premier moment de sa démarche, de la fameuse réduction phénoménologique [l'*épochè*] par laquelle le sujet méditant et appliquant le doute méthodique à la Descartes commence par *mettre entre parenthèses* tout ce qui n'est pas son expérience vécue de ses propres courants de conscience. Bien sûr cette mise entre parenthèses est parfaitement justifiée par la méthode phénoménologique. Mais les sciences de la nature effectuent une réduction symétrique, par laquelle *c'est la conscience qui est mise entre parenthèses*, et cette réduction est tout aussi justifiée, d'un point de vue de méthode, en ce qu'elle promet, comme la réduction précédente, de retrouver plus tard ce qu'elle a mis entre parenthèses. Mais bien sûr ni l'une ni l'autre pour l'instant ne tient sa promesse.

Cette réduction naturaliste matérialiste est la symétrique inversée de la réduction phénoménologique idéaliste, car

2. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr., P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 ; et *Méditations cartésiennes*, tr. fr. G. Pfeiffer et É. Lévinas, Paris, Vrin, 1947.

contrairement à ce que supposait Husserl, il n'existe pas d'asymétrie fondamentale telle que l'intentionnalité de la conscience ainsi réduite serait *donatrice* de sens absolument, y compris, en fin de compte au monde des sciences de la nature, tandis que les savoirs scientifiques ne feraient que recevoir leur sens, et par là leurs fondements absolus, même sans le savoir, des activités de la conscience que révélerait l'analyse phénoménologique.

Cette thèse que la réduction phénoménologique n'est pas plus fondatrice, absolument, que ne le serait la réduction physico-chimique, nous pouvons déjà nous en persuader en observant que le programme des *Méditations cartésiennes* de Husserl n'a pas pu être tenu : l'analyse phénoménologique ne peut pas plus servir de fondement absolu aux sciences de la nature que la philosophie de Descartes, et pour les mêmes raisons. Les sciences de la nature se développent concrètement suivant des critères de vérité et d'efficacité locaux qui les dispensent de fondement absolu. Les changements de théories et de paradigmes laissent derrière eux les philosophies qui avaient cru servir de fondements *a priori* et éternels, et qui apparaissent alors comme des reconstructions *a posteriori*.

Pour trouver une philosophie capable de penser cette symétrie entre réduction physico-chimique de la conscience et réduction phénoménologique de la physico-chimie, c'est probablement vers Spinoza qu'il faudrait se tourner. La position originale sur les rapports du corps et de l'esprit, non dualiste mais cependant ni idéaliste ni matérialiste, qu'on a appelée en simplifiant le parallélisme de Spinoza pourrait être utile à condition de bien intégrer en quoi le monisme du corps et de l'esprit exclut pourtant une causalité de l'esprit sur le corps tout comme il exclut une causalité du corps sur l'esprit, ceux-ci ne pouvant être perçus et conçus que comme deux aspects d'une même substance, d'une même réalité qui elle, ne peut être connue et décrite comme enchaînement de causes que dans l'un *ou* l'autre de ces aspects.

Quoi qu'il en soit, la mise entre parenthèses de la conscience est évidemment le pari que font les sciences cognitives surtout depuis ces dernières années, depuis l'impulsion qu'elles ont reçue de la physique des systèmes complexes et désordonnés et aussi des théories connexionnistes en psychologie et en intelligence artificielle³.

3. F. Fogelman-Soulié (dir.), *Les théories de la complexité*, Paris, Seuil, 1991.

III. Complexité sans signification dans les sciences de l'information

Mais dans ce pari physicaliste une place de choix est attribuée à l'ordinateur, et c'est normal étant donné qu'on dispose là d'une machine dont on peut observer les comportements et étudier en quoi ils sont intentionnels au sens cette fois de comportement d'agents rationnels adaptant leurs moyens à leurs fins, celles-ci étant en général la solution de problèmes logico-mathématiques.

Ceci est à l'origine du rôle de l'ordinateur et de son programme comme paradigme dominant en psychologie cognitive – « le cerveau comme ordinateur » est devenu maintenant, grâce aux connexionnistes, « ordinateur parallèle » –, et aussi en biologie où « le développement embryonnaire est comparé à l'exécution d'un programme ».

Mais cette métaphore de l'ordinateur, si elle présente des avantages certains, en ce qu'elle propose un modèle de machines intentionnelles – ou plutôt intentionnalisées, c'est cela toute la question qui va nous occuper – présente un inconvénient majeur : elle présuppose la solution du problème qu'il s'agit de résoudre, c'est-à-dire l'origine des significations sans lesquelles aucune « computation » ne peut avoir de sens et ne peut donc réaliser un comportement intentionnel. Une telle computation sans signification n'est en elle-même qu'une expression syntactiquement correcte comme une formule algébrique, mais qui ne dit rien sur le monde physique. Elle ne peut donc dans le meilleur des cas que *simuler* un comportement réel et encore à la condition d'être *interprétée*, c'est-à-dire à condition qu'un agent intentionnel extérieur, un être humain « théorisateur », y projette des significations.

Supposer la solution d'un problème qu'il s'agit de résoudre n'est pas forcément un défaut ; cela peut être une méthode féconde, à condition que ce soit une étape provisoire, et qu'on n'oublie pas en cours de route qu'il ne suffit pas de poser que la solution existe pour qu'elle existe vraiment, *a fortiori* pour qu'on ait la moindre idée de ce qu'elle peut être.

Autrement dit, nous restons toujours confrontés à la question débattue entre partisans de l'Intelligence Artificielle (IA) forte et faible, et les réseaux connexionnistes n'apportent rien de fondamentalement nouveau là-dessus par rapport aux ordinateurs séquentiels classiques. Cette question peut être formulée de la façon suivante : quand un ordinateur calcule (« compute ») un comportement intelligent, est-ce qu'il comprend

ce qu'il fait ? On sait qu'à cette question, certains répondent oui, c'est l'IA forte; tandis que d'autres répondent non, c'est l'IA faible, pour qui l'ordinateur ne fait que simuler la compréhension sans comprendre lui-même, de la même façon qu'un ordinateur qui compute le vol d'un avion ne vole pas, la digestion de l'estomac, ne digère pas, la respiration des poumons, ne respire pas, etc... À cela les partisans de l'IA forte répliquent que lorsque l'ordinateur calcule il ne fait pas que *simuler* le calcul, il calcule effectivement. Et la compréhension n'étant pas autre chose qu'un calcul, une « computation », lorsqu'il « compute » il comprend.

On voit que cette controverse concerne en fait notre compréhension de ce qu'est la compréhension et qu'elle ne pourra être tranchée que si nous pouvons savoir en vérité ce qu'est pour nous comprendre.

Si nous pensons que comprendre, pour nous, c'est « computer », calculer d'une certaine façon, alors en effet l'ordinateur calcule vraiment et donc ne fait pas que simuler la compréhension mais comprend vraiment. Par contre si nous pensons que comprendre, pour nous, implique non seulement du calcul mais aussi par exemple notre digestion, notre respiration, c'est-à-dire au minimum le métabolisme de nos neurones, alors l'ordinateur ne fait que simuler certains résultats de ce métabolisme, comme il simule la respiration sans respirer.

Il faut donc essayer de s'attaquer à cette question de l'origine des significations dans le comportement de différentes sortes de machines intentionnelles, depuis les programmes d'ordinateurs les plus simples – dont on a l'habitude de dire qu'ils sont stupides mêmes s'ils sont très efficaces parce que de toute évidence la seule intentionnalité qui y soit à l'oeuvre est celle de leur programmeur – jusqu'à ceux, beaucoup plus complexes, qui simulent des comportements intelligents, à tel point que la question de leur intelligence et donc de leur intentionnalité peut au moins se poser.

Mais dans cette démarche nous sommes handicapés doublement. D'abord parce que cette question jusqu'à il y a peu de temps n'a pas beaucoup intéressé les informaticiens, spécialistes d'ordinateurs et de programmation. Et c'est bien compréhensible puisque ceux-ci ne s'occupent que de programmes écrits par des agents intentionnels et rationnels dont on suppose *a priori* qu'ils ne sont pas absurdes, ni dans le but qu'ils se fixent ni dans la façon d'y arriver. Autrement dit, la question de la signification des programmes a été laissée de côté par la théorie de la programma-

tion, comme celle de la signification des messages a été laissée de côté par la théorie des communications. Mais nous avons un deuxième handicap qui vient de la biologie, ou plus exactement de ses métaphores informatiques, et notamment celle du programme génétique qui elle aussi suppose le problème des significations résolu, sauf qu'ici il n'y a pas de programmeur.

Il faut donc que nous essayions de remonter à la source pour savoir où et comment s'effectue cet oubli de la question des significations tant en informatique que dans les transpositions informatiques à la biologie. Il faut essayer de savoir, comme dirait peut-être Daniel Dennett, comment s'effectue « l'emprunt sur le capital intentionnel » ou « sur l'intelligence » (« *intelligence loan* »). Cet emprunt, c'est par exemple le degré d'intelligence et d'intentionnalité qu'on prête à un programme de jeux d'échecs, ou à un organisme vivant, pour pouvoir décrire son comportement comme s'il était la conséquence d'une intentionnalité et d'une intelligence, car ce serait trop compliqué, ou même pratiquement impossible de l'expliquer exclusivement par ses déterminations mécaniques, physiques et fonctionnelles⁴. Mais comme il le dit si bien, une fois cet emprunt effectué il ne faut pas oublier de « payer sa dette », c'est-à-dire d'expliquer finalement de façon causale les mécanismes de ce comportement initialement supposé intentionnel et intelligent.

Pour commencer je voudrais montrer rapidement comment les métaphores informatiques en biologie, celle du programme génétique en particulier, souffrent de ce que la question de la signification de l'information génétique n'est en général pas posée. Cela n'est que la conséquence de ce qu'on a pris l'habitude de procéder ainsi – c'est-à-dire de supposer résolue l'origine des significations, « d'emprunter sur l'intentionnalité » et de ne plus s'en préoccuper – dans les sciences informatiques et de la programmation. Mais si cela peut se justifier des programmes d'ordinateurs écrits dans un but particulier, cela ne peut plus l'être de machines naturelles fabriquées sans but évident et sans projet explicite par le seul effet de la sélection naturelle.

4. D.C. Dennett, *Brainstorms*, Montgomery, Vermont, Bradford Books, 1978, p. 15-16.

IV. Des sources de signification dans l'organisation biologique. Limites de la métaphore du programme génétique

L'idée d'un programme écrit dans les gènes sous la forme des séquences nucléotidiques des ADN provient schématiquement des observations suivantes et de leur utilisation implicite dans un raisonnement fallacieux.

1) L'ADN est une séquence quaternaire facilement réductible à une séquence binaire. 2) Tout programme d'ordinateur séquentiel déterministe est réductible à une séquence binaire. 3) *Ergo* : les déterminations génétiques produites par la structure des ADN fonctionnent à la manière d'un programme séquentiel écrit dans l'ADN des gènes. La fallace implicite dans ce raisonnement est évidemment la réciproque de 2, à savoir « toute séquence binaire est un programme ».

Cette fallace correspond à un besoin théorique dont on peut analyser l'origine dans l'histoire du concept de génétique et du contenu inattendu que lui a donné la biologie moléculaire.

Les gènes étaient autrefois définis de façon formelle sans qu'on en connaisse la nature, à partir de l'observation de transmissions héréditaires de caractères, qui constituent en effet des processus génétiques au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire des processus de transformation et de production, de genèse des organismes à partir de ce qui les produit, comme un effet est produit par sa cause où, comme disait Aristote « le père est cause de l'enfant [...] ce qui produit le changement (est cause) de ce qui est changé »⁵.

Or aujourd'hui, connaissant la structure physique des gènes, nous sommes dans une situation curieuse et apparemment paradoxale si l'on ne s'en tient qu'aux mots du langage, où nous devons admettre que *le processus génétique ne se trouve pas dans le gène*. Le paradoxe n'est qu'apparent dès qu'on réalise que le gène n'est pas un processus puisque c'est une molécule. La structure moléculaire statique du gène joue certes un rôle déterminant mais comme élément d'un processus de production qui implique par ailleurs d'autres molécules et surtout un ensemble de réactions, de transformations physiques et chimiques, entre ces molécules. Le rapport traditionnel entre structure et fonction a changé de

5. *Physique* II, 3.

nature. Une structure non vivante, celle d'une molécule, est responsable de fonctions qu'on percevait autrefois comme des fonctions vitales. On a bien du mal aujourd'hui à se débarrasser de la connotation vitaliste attachée à la notion même de fonction alors qu'on envisage pourtant le rôle de structures moléculaires. En un mot, le gène n'est pas vivant et il est encore censé expliquer la vie. À tel point que beaucoup de non-spécialistes ne peuvent pas se résoudre à admettre qu'un gène n'est qu'une molécule.

Si l'on admet, comme on le dit trop vite, que le génome, ensemble des gènes, contient le secret de la vie, et qu'en conséquence la découverte de chaque gène dévoile un peu plus de ce secret, alors il est en effet bien difficile de comprendre en même temps qu'un gène est une molécule. Car si un gène contient une partie des secrets de la vie, comment pourrait-il n'être qu'une molécule, c'est-à-dire un morceau de matière non vivante ?

Mais une fois la nature et l'origine de cette fallace reconnues, nous devons nous demander quelles sont les autres possibilités pour une séquence binaire outre celle d'être un programme.

Une première possibilité serait qu'il s'agisse d'une séquence aléatoire. Si par là on entend une séquence sans signification c'est bien difficile à accepter car on comprendrait mal alors comment de telles séquences pourraient déterminer des fonctions biologiques qui constituent, dans la métaphore informatique, la signification de l'information génétique. Si par séquence aléatoire on entend une séquence incompressible par aucun algorithme plus court qu'elle-même – suivant la théorie classique de la complexité algorithmique – rien n'empêche alors que l'on retrouve l'éventualité précédente d'un programme d'ordinateur. On sait en effet que la séquence binaire qui traduit un programme d'ordinateur peut être elle-même une séquence aléatoire dans ce sens. Il s'agit là d'ailleurs d'une des insuffisances de cette théorie de la complexité algorithmique qui présuppose l'existence de significations dans une telle séquence – celles que réalise l'exécution du programme – sans avoir à en rendre compte de façon explicite dans la structure de la séquence. Nous reviendrons sur ce problème qui vient de ce que la théorie ne concerne qu'une complexité mesurée en unités de calcul sans tenir compte de la signification éventuelle de ce que le calcul effectue.

Mais il existe une autre possibilité qui va nous retenir maintenant : que la séquence binaire ne soit ni programme, ni sans signification mais qu'elle constitue des *données*.

Pour envisager cette possibilité il faut d'abord justifier la distinction programme – données que tout l'effort de l'informatique théorique a eu pour résultat de supprimer⁶. Il faudra ensuite préciser par quelle sorte de programme ces données seraient traitées.

V. La « sophistication » comme mesure de complexité porteuse de signification

On sait que dans le cadre des machines de Turing universelles une séquence binaire peut être indifféremment traitée comme un programme ou comme des données⁷. La machine de Turing lit la séquence et l'interprète ainsi comme une description binaire d'un objet à fabriquer ou d'une tâche à réaliser, dans laquelle les parties programme et données sont indiscernables et interchangeables. Mais cet état de choses résulte de ce que la théorie s'occupe d'artefacts – objets ou machines fonctionnelles – dont la signification n'est qu'implicite sous la forme du but ou de la tâche assigné par le programmeur et n'est jamais prise en compte explicitement par la théorie. C'est précisément pour cela que, de façon apparemment paradoxale, la complexité algorithmique maximum est réalisée par une suite aléatoire. Ce qui semble être un défaut de la théorie n'en est pas un quand il s'agit d'artefacts, c'est-à-dire d'algorithmes dont on sait *par ailleurs* qu'ils ont une signification, celle que le programmeur leur a assignée sous la forme d'une tâche à accomplir.

Au contraire, se contenter d'une mesure de complexité sans signification est une insuffisance de la théorie quand il s'agit de description d'objets naturels que nous observons sans savoir dans quel but ils sont formés. Là, il faut tenir compte du contenu sémantique plus ou moins important de ces objets, à définir de façon telle qu'une suite qui ne serait qu'aléatoire devrait avoir une complexité porteuse de signification nulle. Et pour formaliser une telle complexité porteuse de signification il nous faut retenir et préciser la distinction entre les parties programme et données d'une description. *C'est la partie programme qui explicite un but, une finalité source de significations. C'est elle qui définit une classe d'objets*

6. A.V. Aho, J.E. Hopcroft, J.D. Ullman, *The Design and Analysis of Computer Algorithms*, Reading Mass., Addison Wesley, 1974.

7. *Ibid.*; cf. aussi H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Hermann, 1972, 2^e éd., 1992.

partageant une même structure. Au contraire, les données spécifient un objet particulier dans cette classe.

Un exemple très simple permet de fixer les idées. Supposons un objet décrit par la séquence suivante : 001111000000110011. Cette séquence est produite en dédoublant chaque digit de la séquence : 011000101. On y distingue donc facilement une partie programme qui consiste à dédoubler chaque digit dans n'importe quelle suite, et une partie données qui est la séquence sur laquelle le programme est appliqué. Le programme définit une classe infinie d'objets qui partagent tous la structure en digits dédoublés. Les données spécifient dans cette classe un objet particulier.

La définition classique de la complexité algorithmique d'un objet peut ainsi être modifiée de façon à tenir compte d'une *mesure de complexité avec signification*. Rappelons que la complexité algorithmique classique d'un objet décrit par une séquence S est la longueur $H(S)$ d'une description minimale, faite d'un programme et de données, telle que cette description entrée sous forme de données dans une machine de Turing suffit pour générer S .

$H(S) = \min \{ |P| + |D| \mid (P, D) \text{ génèrent } S \text{ en étant entrées dans une machine de Turing} \}$.

La description minimale (P, D) contient une partie programme P et une partie données D , de longueurs respectives $|P|$ et $|D|$ mais l'important est la longueur minimale totale sans qu'il soit nécessaire de distinguer de façon absolue et invariante suivant la machine de Turing considérée ce qui est programme et ce qui est données.

Avec M. Koppel⁸, nous avons défini une mesure de complexité avec signification, que nous appelons « sophistication » comme la seule longueur $|P|$ de la partie programme de la description minimale. Une des conséquences de cette définition corrige le défaut de la théorie en ce qu'une longue suite aléatoire a classiquement une grande complexité mais une sophistication quasi nulle. En effet, pour la reproduire telle quelle, sa description minimale contient une partie programme qui se réduit à l'instruction « PRINT » et une partie données qui n'est pas autre chose que la suite elle-même.

8. M. Koppel et H. Atlan, « Les gènes : programme ou données ? Le rôle de la signification dans les mesures de complexité » dans F. Fogelman-Soulié (dir.), *op. cit.*, p. 188-204.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails techniques exposés ailleurs⁹, permettant une généralisation de cette distinction telle que la séparation entre programme et données (avec la mesure de sophistication qui en suit) soit aussi invariante par rapport à la machine de Turing considérée que l'est la mesure classique de complexité, c'est-à-dire invariante à une constante additive près¹⁰.

Autrement dit on se donne une constante c ajoutée à la longueur de la vraie description minimale d'un objet particulier, pour éviter que cette description ne soit minimale que pour cet objet particulier et non la classe des objets partageant la même structure. On cherche ainsi à éviter que la description minimale ne soit la plus courte qu'à cause de propriétés particulières de l'objet envisagé, par exemple dans le cas où la séquence S est elle-même courte. Il peut être alors plus économique de la décrire en ignorant sa vraie structure, par un programme *ad hoc* qui contient une part de données. A la limite il peut être plus court de la reproduire telle quelle par « PRINT » comme s'il s'agissait d'une suite aléatoire.

Par exemple supposons que S soit la séquence ABCABCABCABC. Comme ABC n'est répété que quatre fois, il est plus économique pour produire S d'utiliser la description « PRINT ABCABCABCABC » comme si la séquence S était aléatoire et n'avait pas de structure. Dans ce cas, la sophistication serait la longueur de PRINT qui n'exprime évidemment pas la structure générale de la classe des objets suggérés par ABC répété n fois.

Par contre, si S est constituée par ABC répété un grand nombre de fois, alors il deviendra plus économique de la décrire par un programme « PRINT AND REPEAT N TIMES » avec « ABC » comme données. Cette dernière description est plus longue que la précédente pour un objet S où n est petit. Ainsi, quand S est courte la vraie description minimale peut être « PRINT s ». En ajoutant une constante c à la description minimale on se donne une marge qui

9. M. Koppel, « Structure », dans R. Herken (dir.), *The Universal Turing Machine. A Half-Century Survey*, Oxford University Press, Londres, 1988, p. 435-452; et M. Koppel et H. Atlan, « An Almost Machine-Independent Theory of Program Length Complexity. Sophistication and Induction », *Information Sciences*, 56, 1991, p. 23-33.

10. Pour cela on définit une description dite c -minimale (P,D) de S telle que :

$$|P| + |D| < H(S) + c$$

et la c -sophistication de S :

$$\text{SOPH}_c(S) = \min (|P| + |D|, (P,D) \text{ est une description } c\text{-minimale de } S).$$

permet d'utiliser comme description minimale une description, certes plus longue dans ce cas-là, mais qui devient plus courte dès que n devient grand, c'est-à-dire dès que l'objet particulier à réaliser dans la classe devient plus long. Ainsi, c mesure le caractère non *ad hoc* de la description minimale retenue, en sorte que sa partie programme exprime véritablement la structure de la classe et non un cas particulier dans cette classe. Un bon « vrai » programme sera toujours la partie programme d'une description c -minimale même pour de grandes valeurs de c (c'est-à-dire pour de longs objets), contrairement à « PRINT » qui n'est la partie programme d'une description minimale que pour des objets courts (à moins évidemment qu'il ne s'agisse d'objets sans structure, de séquences aléatoires).

On peut montrer que dans le cas d'une suite S infinie, c se réduit à zéro.

VI. ADN : programme ou données

Il nous suffira de noter que cette distinction permet de poser la question du rôle des séquences nucléotidiques des ADN dans les déterminations génétiques sous la forme d'une alternative entre un rôle de programme et un rôle de données. Cette alternative permet alors de poser la question du rôle de la machinerie cellulaire toujours associée aux ADN dans la production de ces déterminations. Si les ADN sont un programme, cette machinerie joue le rôle d'un interpréteur de programme. Si les ADN sont des données, la machinerie cellulaire joue le rôle de programme traitant ces données. Il s'agit là bien entendu de deux métaphores complémentaires dont nous avons discuté par ailleurs¹¹ les mérites respectifs quant à leur pouvoir explicateur de certains mécanismes connus de différenciation cellulaire et de l'évolution.

Outre ses mérites propres, la deuxième métaphore a l'avantage de provoquer la discussion et de mettre en question la première métaphore. Car il est clair que la notion de programme, inscrit dans la séquence nucléotidique des gènes à la façon d'un programme d'ordinateur, a eu en son temps une valeur heuristique et opérationnelle indéniable; ne serait-ce que pour se représenter de façon globale un mode d'action des déterminations

11. H. Atlan et M. Koppel, « The Cellular Computer DNA : Programm or Data ? *Bull. Mathem. Biol.*, 52, 3 1990 p. 335; voir aussi *art. cit.* note 7.

génétiques sur le développement des organismes apparemment dirigé vers leur réalisation future. Mais comme il arrive souvent, cette notion utilisée de façon non critique, en oubliant qu'il s'agit d'une métaphore et non d'une connaissance explicite de mécanismes bien identifiés, peut devenir un écran et empêcher de progresser dans la recherche de ces mécanismes.

C'est en cela qu'une métaphore alternative peut être utile. Dans celle que nous proposons, les déterminations génétiques résultant de la structure séquentielle des ADN fonctionnent non pas comme un programme mais comme des données mémorisées, traitées et utilisées dans un processus dynamique qui, lui, joue le rôle d'un programme. Ce processus est produit par l'ensemble de nombreuses réactions biochimiques couplées du métabolisme cellulaire. Un tel processus dynamique est comparable à celui d'un réseau d'automates, d'une machine d'états dont les travaux actuels en Intelligence Artificielle montrent qu'elle est capable d'adaptation, d'apprentissage non programmé et, de façon générale, d'auto-organisation structurale et fonctionnelle.

L'avantage de cette nouvelle métaphore est d'indiquer un déplacement de centre d'intérêt. D'une attention portée presque exclusivement au « tout génétique », on passe à la recherche de processus épigénétiques et à l'analyse des mécanismes régulateurs de l'expression génique.

C'est ainsi que Walter Gehring¹², après avoir découvert la fonction régulatrice de certaines séquences du génome de drosophiles (dites *homeobox*) posait la question : « Comment les régulateurs sont-ils régulés ? ». Et il suggérait de chercher une réponse dans le cytoplasme et son information de position. A propos de cette nouvelle métaphore, on évitera bien sûr autant que possible de tomber dans le même piège qui consisterait à la prendre à son tour trop au sérieux.

Car il est probable que la réalité doit se trouver quelque part entre les deux métaphores. Entre la vision d'un programme d'ordinateur inscrit dans les séquences nucléotidiques des gènes, et celle de données mémorisées, traitées par un réseau de réactions métaboliques, comme dans un programme distribué, la réalité doit se trouver quelque part entre les deux puisqu'on ne peut pas

12. W. G. Gehring, « The Molecular Basis of Development », *Scientific American*, Oct. 1985, p. 153-162.

nier que la structure des gènes détermine en retour, bien qu'à une échelle de temps plus longue, la structure du réseau métabolique.

C'est ainsi que derrière ces deux métaphores on peut concevoir l'image d'un réseau évolutif (nouvelle métaphore ?) où deux dynamiques seraient superposées, à des échelles temporelles différentes. Une dynamique du premier ordre dépendrait de la structure du réseau métabolique et des données qu'il reçoit sous la forme de gènes actifs exprimant des protéines qui servent de substrats ou de catalyseurs aux réactions du métabolisme. Mais par une dynamique du deuxième ordre, *plus lente*, des états stables du réseau modifieraient l'activité de certains gènes, en sorte que certaines réactions du métabolisme dépendant de cette activité s'arrêteraient et d'autres seraient déclenchées, produisant ainsi une modification de la structure du réseau de réactions. Celui-ci serait ainsi conduit par une nouvelle dynamique du premier ordre vers un nouvel état stable, et ainsi de suite ...

Mais cette question des ADN comme programme ou données n'a été discutée ici que pour introduire et illustrer la notion de sophistication, à propos d'un exemple d'organisation naturelle.

Cette notion est voisine de celle de « *logical depth* » proposée par Bennett¹³ comme mesure du temps qu'il aurait fallu à l'évolution pour produire des algorithmes de plus en plus complexes et performants du point de vue de leur contenu sémantique.

Nous en aurons besoin plus loin, en considérant la possibilité d'objets à sophistication infinie, quand nous essaierons de caractériser formellement les propriétés d'une auto-organisation intentionnelle.

VII. Typologie des auto-organisations

Mais auparavant, pour situer le problème, et revenir à la question plus générale de l'intentionnalité des machines, je voudrais d'abord proposer une distinction entre différentes sortes d'auto-organisation qu'on rencontre dans la littérature.

Nous distinguerons d'abord entre deux sortes d'auto-organisation, l'une dite « au sens faible », et l'autre « au sens fort ». Ensuite, nous distinguerons, à l'intérieur de la deuxième sorte, entre systèmes auto-organisateurs non intentionnels et

13. C.H. Bennett, « Logical Depth and Physical Complexity », dans R. Herken, *op. cit.*, p. 227-258.

intentionnels, ces derniers n'étant pleinement réalisés que dans l'espèce humaine, même si l'on peut en trouver des formes simplifiées dans des espèces animales voisines.

A) Auto-organisation au sens faible

Des exemples d'auto-organisation *au sens faible* sont fournis par la plupart des applications du calcul par réseaux neuronaux aux techniques d'intelligence artificielle destinées à fabriquer des machines à apprendre et à mémoire distributive¹⁴. Ce calcul est effectué en parallèle par un grand nombre d'unités, dites neurones formels, qui effectuent chacune des opérations élémentaires simulant de façon très simplifiée le fonctionnement électrique de neurones, d'où leur nom. Mais ces unités en grand nombre – au moins plusieurs milliers – sont interconnectées dans des « architectures » particulières de réseaux qui acquièrent de ce fait des propriétés d'apprentissage non programmé et de mémoire associative. Ils sont capables, par exemple, de compléter et de corriger des formes imparfaites au moment de leur rappel en mémoire, reproduisant ainsi certains aspects de nos activités d'apprentissage et de mémorisation. En cela, ces réseaux sont beaucoup plus performants que les ordinateurs déterministes programmables classiques, et c'est pourquoi ils constituent une nouvelle génération dans les techniques d'intelligence artificielle. On parle, à propos de ces réseaux, d'auto-organisation, ou d'émergence, parce que leurs performances sont réalisées grâce à des modifications de connexions non programmées explicitement. Un exemple typique de telles performances est la reconnaissance d'un nombre infini de variations d'une forme (comme une lettre alphabétique manuscrite) après exposition à un nombre limité, relativement restreint, d'échantillons de telles variations. Contrairement aux programmes de reconnaissance de formes classiques, la classe de formes à reconnaître (la lettre avec toutes ses variations possibles) n'est pas définie par des caractères spécifiques, en sorte que des instructions de programme puissent permettre de rechercher et d'identifier ces caractères. Il existe seulement des règles d'apprentissage, qui sont des règles très générales, valables pour n'importe quelle forme à reconnaître. Suivant ces règles, l'exposition aux échantillons pendant la

14. F. Fogelman-Soulié, « De la complexité dynamique et de son utilisation dans les réseaux connexionnistes », dans F. Fogelman-Soulié (dir.), *op. cit.*, p. 48-57.

période d'apprentissage, produit des modifications dans les connexions du réseau. En conséquence, l'exposition ultérieure du réseau à d'autres formes appartenant à la même classe produira leur reconnaissance avec un taux de succès raisonnablement élevé. C'est en ce sens que le réseau s'organise lui-même pendant la phase d'apprentissage, car les règles d'apprentissage, qui, elles, sont programmées, sont générales et non spécifiques pour une forme (une lettre) particulière. Les règles sont les mêmes pour toutes les classes possibles de formes qui seront définies et spécifiées par l'expérience que constitue l'exposition elle-même, pendant la phase d'apprentissage. Alors, des connexions spécifiques sont établies automatiquement, de façon non programmée explicitement, par application des règles non spécifiques sous exposition du réseau aux stimuli externes, c'est-à-dire aux échantillons différents de la forme qui, implicitement, définissent la classe. L'auto-organisation de la structure spécifique des connexions est donc réelle en ce sens qu'elle n'est pas programmée explicitement. Cependant, l'on ne peut parler que d'auto-organisation au sens faible car la tâche à accomplir par le réseau est définie à l'avance, bien qu'implicitement, de l'extérieur par son constructeur : le but de cet apprentissage est de reconnaître une forme. Plus généralement, le but de ces machines, comme dans le cas des programmes, est de résoudre un problème bien défini (la reconnaissance de certaines formes en est un) posé *a priori* par le concepteur du réseau. Les règles d'apprentissage sont jugées efficaces ou non suivant un critère établi à l'avance, c'est-à-dire dans la mesure où elles permettent la solution de problèmes posés et la réalisation de tâches définies, autrement dit dans la mesure où elles atteignent le but poursuivi par le concepteur et l'utilisateur du réseau. En d'autres termes, la signification du fonctionnement du réseau est encore définie *a priori* par son concepteur humain sur la base d'un critère d'efficacité ou d'utilité qui est donc fourni de l'extérieur au réseau.

B) Auto-organisation au sens fort

Au contraire, une auto-organisation *au sens fort* implique que même la tâche à accomplir, le but à atteindre, c'est-à-dire ce qui définit la signification de la structure et du fonctionnement de la machine, soit une propriété émergente de l'évolution de la machine elle-même.

C'est ce qui se produit dans des systèmes naturels non programmés où l'on observe l'émergence de structures *et de*

fonctions à un niveau macroscopique, à partir de contraintes physico-chimiques peu spécifiques au niveau microscopique.

Un tel comportement peut être simulé par des programmes d'ordinateur particuliers qui ne sont en fait programmés explicitement pour rien de spécifique et qui pourtant exécutent quelque chose qui a un sens. Un programme de ce type, appelé « *Soar* » par ses auteurs A. Newell, J. Laird et P. Rosenbloom¹⁵, se présente comme un système expert programmé pour résoudre des problèmes. Mais à la différence d'un système expert classique auquel serait proposé un problème pour lequel la base de connaissances serait insuffisante, *Soar* ne s'arrête jamais. Il propose toujours une solution, même inadéquate et, à la limite, en partie aléatoire, à tout problème qui lui est proposé, en recherchant dans son « espace de problèmes ». Il applique ainsi des règles très générales qui ne sont pas destinées de façon spécifique à résoudre tel ou tel problème mais à se déplacer dans son espace de problèmes. Il mémorise ensuite le problème et sa « solution » enrichissant ainsi ses connaissances à partir d'« expériences » non programmées. Comme le dit Newell de façon imagée : « *Soar* n'a pas à être programmé pour faire quelque chose » (« *Soar does not have to be programmed to do something* »); ou encore : « *Soar* est finalisé (« *goal oriented* »), mais pas seulement parce qu'il a appris des buts dans sa mémoire. Il est finalisé, orienté vers des buts parce que ses buts émergent de ses interactions avec l'environnement. Il construit ses propres buts chaque fois qu'il ne peut pas simplement continuer¹⁶. »

Ainsi, ce qui caractérise une auto-organisation au sens fort est l'absence de but défini à l'avance et l'émergence de ce qui apparaît après coup comme un comportement fonctionnel c'est-à-dire ayant un sens.

Nos propres travaux sur l'émergence de procédures de classification dans des réseaux booléens¹⁷, fournissent d'autres exemples de simulation d'auto-organisation au sens fort.

15. A. Newell, *Unified Theories of Cognition*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1990.

16. *Ibid.*, p. 228-229.

17. H. Atlan, E. Ben Ezra, F. Fogelman-Soulié, D. Pellegrin et G. Weisbuch, « Emergence of Classification Procedures in Automata Networks as a Model for Functional Self-Organization », *J. Theoret. Biol.* 120, 1986, p. 371-380. Voir aussi H. Atlan, « Self Creation of Meaning », *Physica Scripta* 36, 1987, p. 563-576.

On observe dans des réseaux d'automates en partie aléatoires, des propriétés de classification et de reconnaissance de formes sur la base de critères auto-engendrés, non programmés. Il s'agit là de simulations d'auto-organisation fonctionnelle où ce qui « émerge » est non seulement une structure macroscopique à partir de contraintes microscopiques peu spécifiques mais une fonction au sens biologique. Celle-ci, observée au niveau global, est le produit de contraintes locales peu spécifiques, partiellement aléatoires, en ce sens qu'elles ne sont pas programmées en vue de la fonction émergente qui en résulte.

Typiquement, on construit un réseau de quelques centaines d'éléments où chacun reçoit deux entrées binaires de deux de ses voisins et envoie une sortie binaire dont la valeur est celle de son propre état à deux autres de ses voisins.

Les éléments du réseau sont donc des automates qui calculent à chaque unité de temps une fonction booléenne de deux variables. La structure du réseau, c'est-à-dire la fonction assignée à chaque automate, est produite en distribuant au hasard sur les automates les 14 fonctions booléennes non constantes. Un état initial du réseau est ainsi déterminé en tirant au sort l'état initial de chaque automate. Le réseau change alors d'état de façon discrète, car chaque automate calcule son nouvel état à partir des états précédents de ses voisins qu'il reçoit comme entrées.

En général, le réseau se stabilise dans l'un de ses attracteurs après quelques dizaines d'unités de temps de calcul. L'attracteur présente typiquement une structure spatiotemporelle caractérisée par l'existence de sous-réseaux constitués par des éléments stabilisés dans un de leurs deux états possibles, séparés par d'autres sous-réseaux dont les éléments ont un comportement oscillant périodique, passant de façon répétitive par une séquence d'états relativement courte (de quelques unités à quelques dizaines). Il s'agit là d'un exemple d'auto-organisation structurale¹⁸, où des contraintes microscopiques, partiellement aléatoires et relativement simples, créent une dynamique conduisant à l'émergence de structures macroscopiques, et constituent ainsi un modèle de

18. F. Fogelman-Soulié, « Réseaux d'automates et morphogénèse », dans P. Dumouchel et J. P. Dupuy (dir.), *L'auto-organisation, de la physique au politique*, Colloque de Cerisy, Paris, Seuil, 1983, p. 101-114. Voir également H. Atlan, « L'émergence du sens et du nouveau », *ibid.*, p. 115-138.

morphogénèse. Depuis les travaux de A. Turing en 1952¹⁹ qui décrivaient pour la première fois de tels modèles de morphogénèse à partir de couplages de réactions chimiques et de diffusion, on connaît maintenant de nombreux exemples de dynamiques, discrètes ou continues, produisant ainsi un transfert de structure du local au global avec émergences de formes macroscopiques stables à partir d'états homogènes et de structures microscopiques²⁰.

Mais de plus, nous avons montré²¹ que de telles structures peuvent présenter des propriétés fonctionnelles qui n'avaient pas été programmées, et qui apparaissent elles aussi, *a posteriori*, comme propriétés émergentes de la dynamique. Une telle auto-organisation fonctionnelle est observée sur nos réseaux booléens quand on perturbe un élément d'un sous-réseau préalablement *stabilisé* dans un attracteur, en lui *imposant* une séquence temporelle de signaux binaires. On recherche alors les modifications produites par cette séquence perturbatrice sur les autres éléments du réseau. Dans ces conditions, on observe que ces réseaux fonctionnent comme des systèmes capables de reconnaître des formes qui leur sont présentées de l'extérieur. Les formes à reconnaître sont des séquences temporelles binaires de 0 et 1 arrangées d'une certaine façon et imposées sur l'élément du réseau qui sert ainsi d'entrée dans le système de reconnaissance. Ces séquences ont un rôle perturbateur qui déstabilise certains éléments stables. Mais curieusement, certaines de ces séquences ont aussi pour effet de *stabiliser certains éléments qui étaient oscillants*. Ce phénomène est une sorte de résonance entre la structure temporelle de la séquence perturbatrice et la séquence d'états périodiquement répétitive du ou des éléments oscillants. Toutefois, s'il ne s'agissait que d'une résonance simple, une seule séquence perturbatrice aurait cette propriété grâce à une structure périodique unique qui compenserait exactement les oscillations de ces éléments. En fait, la structure temporelle de ces séquences stabilisatrices (c'est-à-dire « reconnues ») n'est que partiellement

19. A.M. Turing, « The Chemical Basis of Morphogenesis », *Phil. Trans. Roy. Soc., Londres*, B 237, 1952, p. 37-72.

20. I. Prigogine, « Structure, Dissipation and Life », dans M. Marois (dir.), *Theoretical Physics and Biology*, Amsterdam, North Holland Publ. Co., 1969, p. 23-52 ; A. Kat-chalsky, « Biological flow-structures and their relation to chemocodiffusional coupling », *Neurosciences Res. Progr. Bull.*, vol. 9 n° 3, 1971, p. 397-413 ; S.A. Kaufman, « Emergent Properties in Random Complex Automata », *Physica*, 10 D, 1984, p. 145-156.

21. Cf. note 16.

périodique, en ce qu'elle est constituée par une séquence répétée présentant des variations aléatoires. Typiquement, une telle suite est représentée par des 0, des 1, et des astérisques (par exemple 00* 1* 01* 1*0); lorsque cette suite est répétée pour constituer une séquence périodique binaire, les astérisques sont remplacés par 0 ou 1 indifféremment, de façon aléatoire. Il en résulte que cette structure pseudo-périodique (ou partiellement aléatoire) définit non pas une seule séquence qui serait reconnue par stabilisation d'un élément oscillant, mais *une classe* de telles séquences réalisées par toutes les variations possibles dans le remplacement des astérisques par un signal binaire. La reconnaissance consiste à différencier une séquence appartenant à cette classe, de toute autre séquence perturbatrice. Et le critère de reconnaissance n'est donc pas autre chose qu'une structure pseudo-périodique donnée, dont la propriété stabilisatrice n'est qu'une conséquence de l'état final d'organisation macroscopique du réseau, lui-même émergent à partir des contraintes microscopiques imposées par les fonctions booléennes et les connexions. C'est en ce sens que l'on peut parler ici d'auto-organisation au sens fort : les contraintes microscopiques et les conditions initiales n'étant pas programmées (puisque elles sont établies au hasard), les fonctions qu'on observe (reconnaissance de séquences temporelles) au niveau des structures macroscopiques qui en résultent ne sont elles-mêmes programmées en aucune façon. Elles ne sont le résultat d'aucune finalité intentionnelle, d'aucune recherche intentionnelle de but. Bien au contraire, leur émergence semble être une création de ce qui nous apparaît comme source de signification, sous la forme de critères de classification qui n'ont pas été programmés comme tels.

C) Auto-organisation intentionnelle

a) Le rôle de l'interprétation

Mais nous devons faire maintenant une autre distinction, car pour décrire ces propriétés émergentes, à la fois structurales et fonctionnelles, on ne peut pas éviter de tenir compte de l'existence et du point de vue de l'observateur (non pas avec le sens d'une subjectivité, mais, de façon habituelle en physique, avec le sens de conditions objectives d'observation et de mesure). Considérer un réseau comme ayant acquis – par auto-organisation – la signification d'une machine à reconnaître des formes est une *interprétation* par l'observateur. Plus précisément, c'est une projection de nos propres expériences cognitives de reconnais-

sance de formes – soit directement par le moyen de nos machines faites pour cela – sur le comportement observé dans le réseau. Par conséquent, même dans le cas de systèmes auto-organiseurs au sens fort, censés simuler des systèmes naturels mécaniques non produits par l'homme – tels que par exemple des plantes ou des animaux –, nous restons avec une dernière question sur la signification de *l'observation* et de *l'interprétation* qui produisent la signification.

De ce point de vue, les systèmes humains, tant individuels que sociaux, apparaissent dans une situation intermédiaire curieuse entre des systèmes naturels dont l'origine des significations est interne, et ne peut être observée que de l'extérieur par projection interprétative, et des machines artificielles dont la finalité, et l'origine des significations, est connue, en ce qu'elle est planifiée et observée directement par les hommes eux-mêmes. Les systèmes humains sont donc à la fois des machines et des concepteurs/observateurs de ces machines.

Ainsi, nous sommes amenés à considérer les systèmes humains comme occupant une place particulière en ce que, du fait de leurs conditions particulières d'observateurs-observés, on doit nécessairement y prendre au sérieux la question de l'intentionnalité, alors qu'on pourrait la considérer comme illusoire ou épiphénoménale dans le cas d'autres systèmes mécaniques.

Observons d'abord que ceci ne présume en rien que nous devions accepter la *réalité du libre arbitre* et ne pas supposer l'existence de déterminations causales pour les intentions elles-mêmes. Seulement, l'intentionnalité créatrice de projet est reconnue comme une causalité efficiente particulière et, comme telle, un objet spécifique des sciences de l'homme. La question du libre arbitre est mise de côté jusqu'à ce que nous connaissions en détail comment les intentions spécifiques sont déterminées causalement – si cela est possible un jour, et si la sous-détermination des théories par les faits²² ne constitue pas une limitation irréductible de cette connaissance.

b) Transformation d'une séquence causale en procédure

Dans cette recherche de mécanismes physiques d'intentionnalité, nous devons donc tenter d'aller plus loin. À partir de nos modèles d'auto-organisation au sens fort, rien n'empêche de

22. H. Atlan, *Tout, non, peut-être. Education et vérité*, Paris, Seuil, 1991, chap. 3 et 4.

concevoir que la capacité de faire des projets, puisse être comprise elle aussi dans son principe général, et modélisée un jour comme résultat d'un mécanisme d'auto-organisation – au sens fort et intentionnel donc, c'est-à-dire humain – dans le fonctionnement de réseaux de neurones. Cette conception est tout à fait cohérente avec le fait que nous pouvons observer certains types de comportements apparemment intentionnels, même limités, produits par des réseaux de neurones différents des nôtres, en l'occurrence des cerveaux d'autres animaux pourvu qu'ils soient suffisamment semblables aux nôtres, tels ceux de mammifères évolués. En effet, il semble bien que certains singes ayant effectué une première fois des gestes sans signification fonctionnelle apparente, découvrent les effets de ces gestes et en reproduisent la séquence de façon apparemment finalisée avec l'intention de reproduire ces effets. C'est ainsi que la fabrication d'outils primitifs orientée vers leurs utilisations futures ne peut être comprise, comme chez les hommes, que grâce à la capacité de faire des projets capables de déterminer des comportements que nous avons toutes les raisons de qualifier d'intentionnels.

Une machine relativement simple capable d'apprentissage inventif de ce type, reproduisant donc un comportement intentionnel, pourrait fonctionner de la façon suivante.

Comme nous l'avons déjà observé, il peut arriver qu'une structure temporelle, sous la forme d'une succession d'états d'un réseau émergeant d'une dynamique purement causale d'interactions entre ses éléments, acquière une signification fonctionnelle aux yeux d'un observateur extérieur. C'est ce qui se produit lorsque cette succession d'états aboutit à un état final où le réseau effectue quelque chose qui apparaît alors comme une fonction que la série des états précédents a déterminée. Cette série apparaît alors *a posteriori* – toujours aux yeux d'un observateur extérieur – comme celle des moyens utilisés pour arriver à cette fin.

Supposons maintenant que cette séquence d'états soit mémorisée comme telle. Tout se passe alors comme si c'était une procédure qui est ainsi mémorisée puisque l'état final y est retenu – avec son effet – en tant qu'état final de cette séquence. Supposons, de plus, qu'un réseau neuronal puisse fonctionner comme un observateur de lui-même – chose que nous ne savons pas encore faire dans des réseaux artificiels, mais dont semble être capable, apparemment, la substance réticulée de nos cerveaux. Il peut alors arriver que l'état final de la séquence précédente d'états soit rappelée en mémoire, de façon associative, par une séquence

d'états différente de la précédente, déclenchée elle-même par la perception ultérieure de l'effet de cet état final – c'est-à-dire par ce qui est maintenant interprété comme la fonction de cet état par le réseau du fait de son observation de lui-même. Ce qui sera rappelé en mémoire sera alors non seulement cet état final mais toute la procédure, puisqu'elle a été mémorisée en même temps que lui.

Par exemple, imaginons que l'état final de la séquence consiste en une modification de la forme d'un os qui lui permet d'être utilisé comme un outil par un grand singe en faisant, disons, un trou dans la terre. Supposons maintenant que le réseau puisse – ce que nous ne savons pas encore modéliser – fonctionner comme observateur de lui-même. Alors, certains effets de ce même état final – un trou dans la terre – pourront produire, par mémoire associative, l'état final en question correspondant à la modification de l'os effectuée précédemment. Le trou dans la terre sera interprété comme une conséquence de la modification de l'os, alors même qu'il est la cause du rappel, par mémoire associative, de l'état du réseau correspondant à cette modification. De plus, cela n'est pas seulement cet état qui est rappelé, mais toute la séquence d'états qui l'avait produit, et c'est toute cette séquence qui est alors observée par le réseau comme une procédure dont la signification est de faire un outil en vue de creuser un trou dans la terre. Chaque fois que cette séquence d'états sera rappelée en mémoire à l'occasion d'associations avec des stimuli divers, elle aura la même signification d'un comportement intentionnel, réalisation apparente d'un projet dirigé vers et par le futur. En fait, ceci n'est que le résultat de ce que toute la série des causes et des effets a été mémorisée, y compris le dernier effet. Lors de la répétition de cette procédure que déclenche son rappel par mémoire associative, ce qui est rappelé c'est sa représentation mémorisée où sa fin est rappelée en même temps que son commencement.

Ainsi, nous pouvons imaginer un modèle mécanique et purement causal de notre capacité de faire des projets, telle qu'elle semble être présente déjà chez les chimpanzés.

Un degré de plus serait atteint avec la mémorisation des activités elles-mêmes de mémorisation de procédure. C'est cela qui permettrait de modéliser notre expérience de fabrication de projets en général, indépendante de tel ou tel projet spécifique; autrement dit, qui produirait en nous la conscience

de l'intentionnalité. Comme nous l'avions suggéré autrefois²³, notre conscience volontaire serait le résultat de mémorisation de phénomènes auto-organiseurs qui produisent, de façon inconsciente, l'avenir de la nouveauté : association de vouloir inconscient à une conscience-mémoire instituant l'unité temporelle fragile d'un soi.

Dans tous les cas, le projet sur l'avenir ne serait que le résultat du retournement d'un effet en cause dans la représentation. Ce qui était la fin d'une procédure et son effet dans une action qui a précédé sa représentation est retourné en cause dans la représentation elle-même. Et ce retournement n'a rien de bien mystérieux car il est rendu possible par l'aplatissement du temps que produit toute mémorisation. Dès qu'une séquence temporelle est mémorisée, l'ordre passé-futur est transformé en un ordre symbolique où le temps disparaît, puisque toute la séquence est présente en même temps dans la mémoire; ce qui n'empêche pas chaque événement de la séquence de rester affecté d'un indice de temporalité puisque celui-ci n'est évidemment que symbolique et non réellement temporel.

c) Conscience-mémoire et auto-organisation inconsciente

Ainsi, si nous savions comment construire une machine capable de s'observer elle-même, il semble que nous saurions alors construire un modèle purement causaliste de notre capacité de faire des projets, qui semble déjà observable chez les grands singes.

Un pas de plus pourrait être fait si le processus de mémorisation de procédures était lui-même mémorisé. Ceci produirait alors un modèle de l'expérience que nous avons d'une capacité de faire des projets en général, indépendamment de tel ou tel projet particulier. En d'autres termes cela produirait alors un modèle mécanique de notre conscience comme conscience d'intentionnalité au sens limité et réduit évidemment que nous avons envisagé.

On voit que dans un tel modèle, la conscience ne serait pas visée vers, orientée vers un inexistant futur ou simplement hors d'elle, mais au contraire elle serait principalement mémoire d'états et de processus passés. Par contre l'intentionnalité créative, comme inventrice de projet et donatrice de signification,

23. H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979, ch. 5.

serait le propre de phénomènes auto-organiseurs au départ inconscients, produits par l'émergence de structures et de fonctions nouvelles, comme dans nos réseaux d'automates. Ces structures et fonctions nouvelles apparaîtraient évidemment comme telles dans une activité secondaire lorsque la conscience-mémoire observerait cette émergence et la mémoriserait à son tour.

Maintenant, c'est donc sur ce mode d'interaction entre conscience-mémoire et auto-organisation inconsciente qu'il faut réfléchir pour tenter d'entrevoir comment une conscience intentionnelle ou une intention consciente peut ainsi apparaître non pas comme phénomène premier, fondateur, mais comme phénomène secondaire, dérivé²⁴.

d) Sophistication infinie

Dans la tâche qui tend à unifier le calcul par réseaux de neurones et notre expérience d'intentions et de significations, un dernier pas consisterait maintenant à trouver un nouveau principe d'architecture et d'organisation, qui serait le propre de notre intentionnalité et de nos capacités sémantiques, en ce qu'il rendrait compte de notre capacité d'interprétation apparemment infinie. Nous sommes apparemment capables de donner à n'importe quoi une signification, en projetant des significations sur tout objet perçu; aussi bien d'ailleurs des significations mécaniques, celles du monde naturel, que des significations proprement intentionnelles rapportées à la conscience, suivant les règles du jeu que nous nous donnons nous-mêmes.

Dans ce travail, qui n'existe bien sûr qu'à l'état de projet de recherche, un tel principe d'architecture et d'organisation se fonderait sur l'idée qu'un modèle d'auto-organisation intentionnelle tel que celui que nous avons discuté pourrait être généralisé encore plus.

Nous sommes partis de la capacité de créer un projet, en transformant une conséquence-effet d'une séquence d'événements, *en cause* déclenchant une procédure (le trou dans le sol, effet, est transformé après mémorisation et rappel, en cause déclenchant une procédure permettant de le produire). Ensuite, nous avons suggéré qu'une capacité de mémoriser ce processus de mémorisation des procédures lui-même est un substrat possible pour notre conscience d'intentionnalité de la conscience.

24. *Ibid.*

Ce qui manque maintenant, c'est une capacité non seulement de mémoriser des procédures avec leur signification fonctionnelle, et ensuite mémoriser ce processus de mémorisation lui-même, mais encore *modifier les significations des procédures en n'importe quelles circonstances qui perturbent et modifient ces procédures de façon imprévue, c'est-à-dire de façon non déjà mémorisée.*

Évidemment, à l'origine de cette idée se trouve la notion qu'on a déjà rencontrée que la signification d'un objet ou d'un énoncé n'est pas une propriété intrinsèque de cet objet ou de cet énoncé; mais que cette signification est toujours générée par un acte d'interprétation, à l'interface entre l'observateur et l'observé. Pourtant, l'observation et même l'auto-observation ne sont pas suffisantes. C'est pourquoi la seule existence de la formation réticulée dans le cerveau d'espèces de vertébrés autres que les hommes – alors que chez l'homme cette formation semble indispensable à la conscience de soi – peut nous conduire à conclure que ces animaux peuvent avoir nécessairement des capacités sémantiques et intentionnelles semblables à celles dont nous faisons l'expérience.

Pour fonctionner comme source apparemment infinie d'interprétations, l'auto-observation ou la conscience de soi ne doit pas être un simple organe passif de mémorisation. Ce système doit en plus être connecté à un ou plusieurs organes auto-organisateurs, c'est-à-dire capables de produire indéfiniment de la nouveauté – sous forme d'états ou séquences d'états – qui seront alors interprétés chaque fois, indéfiniment, par le système lui-même avec une nouvelle signification.

La question la plus difficile reste évidemment : quelle serait l'architecture, la nature d'une telle connexion, entre mémoire du passé et auto-organisation productrice de nouveau d'où sortirait une capacité infinie de signifier ce nouveau en l'interprétant ?

C'est là que du point de vue de la théorie de la complexité des algorithmes une telle capacité d'interprétation pourrait être assignée à une classe particulière d'algorithmes formellement définis comme capables de générer des objets infinis avec une sophistication apparemment infinie.

C'est là donc que nous retrouvons notre sophistication comme mesure d'une complexité porteuse de signification.

Nous avons vu que la sophistication est définie comme la partie qui véhicule la signification dans la mesure classique de la complexité d'un algorithme, en établissant une distinction

formelle entre la partie programme (qui définit la structure d'une classe avec une certaine signification) et la partie données (qui ne fait que spécifier une instance particulière parmi tous les membres de la classe d'objets partageant la même structure).

Cette définition permet de distinguer la complexité classique des suites aléatoires infinies, elle-même infinie, d'avec leur sophistication qui est nulle. De façon générale, une suite infinie a en général une sophistication finie, longueur de la partie programme dans la description minimale capable de la produire. Sophistication finie qui peut être très grande bien sûr si la suite produite a une structure très complexe en ce sens qu'elle a besoin d'un programme minimum très long.

Mais il est aussi possible de concevoir une classe d'objets évolutifs, descriptibles par des suites infinies, dont la sophistication elle aussi serait infinie. Cela voudrait dire, en gros, que la signification de tels objets, l'ensemble des significations qu'on pourrait y découvrir ou projeter, se modifierait sans cesse au fur et à mesure qu'on découvrirait une nouvelle partie de l'objet.

De tels objets évolutifs ont la propriété curieuse d'être non récursifs en ce qu'on ne peut pas les produire de façon mécanique par un algorithme, et pourtant non aléatoires puisque leur sophistication est grande, alors que classiquement un objet ne peut être que récursif, c'est-à-dire produit par un programme, ou aléatoire.

Cette propriété particulière de n'être ni récursif ni aléatoire est ce que nous attendons de choses porteuses de significations auxquelles de nouvelles significations sont attribuées sans cesse, à l'occasion de réorganisations incessantes et inattendues.

Ainsi, si l'on admet que la sophistication des séquences d'états dans nos cerveaux est assez grande pour être pratiquement assimilée à l'infini, — notamment du fait des communications entre cerveaux différents dans l'espace et le temps à l'aide de mémoires accessoires et de systèmes de calcul — ceci pourrait expliquer la capacité apparente de créer indéfiniment de nouvelles significations par interprétation.

Alors, si des machines produisant des comportements de sophistication apparemment infinie pouvaient être construites par des techniques d'I.A., notamment sous la forme d'architectures de réseaux d'automates partiellement aléatoires et en plusieurs niveaux, alors, peut-être la question pourrait se poser de savoir si de telles machines feraient la même expérience

d'intentionnalité et de don de signification que nous faisons nous-mêmes.

Conclusion

Ainsi, l'analyse de mécanismes d'auto-organisation tels que nous pouvons les observer dans des systèmes physico-chimiques ou dans des modèles de ces systèmes, peut nous servir de fil conducteur qui nous permettra peut-être, de façon progressive, de concevoir la notion de signification à partir d'un concept physique, pas moins physique même s'il est aussi abstrait, que celui d'énergie, ou d'entropie, ou de fonction d'onde, ou d'état cérébral.

Hôtel-Dieu de Paris

Vers une ontologie « naturalisée » de l'information

Paul Young, *The Nature of Information*, New York, Westport (Conn.) et Londres, Praeger, 1987.

Normand Lacharité

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027236ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/027236ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lacharité, N. (1993). Vers une ontologie « naturalisée » de l'information / Paul Young, *The Nature of Information*, New York, Westport (Conn.) et Londres, Praeger, 1987. *Philosophiques*, 20 (2), 473–483. <https://doi.org/10.7202/027236ar>

É T U D E S C R I T I Q U E S

VERS UNE ONTOLOGIE « NATURALISÉE » DE L'INFORMATION

par

Normand Lacharité

Paul Young, The Nature of Information, New York, Westport (Conn.) et Londres, Praeger, 1987.

Ce petit livre est à la fois un essai philosophique et un ouvrage de vulgarisation scientifique ; côté philosophique, il expose – et reformule de multiples fois – une thèse personnelle, à caractère ontologique, sur la nature de l'information ; côté vulgarisation, il expose, dans un discours et une langue de type reportage, des fragments de théories scientifiques ordonnés à montrer que la thèse philosophique non seulement est en accord avec les vues de certains savants bien cotés mais encore reçoit de ces vues un degré de plausibilité élevé.

Le problème qui fournit le contexte d'ensemble est celui de la nature du lien cerveau-pensée, ou cerveau-esprit, et c'est dans ce contexte qu'est soulevée, à titre de sous-problème du précédent, la question de savoir si une certaine définition de l'*information* et des processus informationnels, définition formulée en termes philosophiques, n'offre pas la base ou la condition de possibilité d'un modèle adéquat du mécanisme selon lequel fonctionne la relation cerveau-esprit. Dans ce qui suit, je décrirai sommairement le contenu du livre en respectant son ordre de composition ; puis, je ferai quelques commentaires évaluatifs.

Il est de nos jours question d'information dans la plupart des sciences de la nature et des sciences sociales ou humaines ; c'est en étayant cette affirmation par de nombreux exemples que l'A. présente une partie du contexte dans lequel il va situer sa démarche. L'autre partie du contexte est idéologique ou philosophique : parmi ceux qui font usage du terme « information », certains conçoivent l'information comme quelque chose d'entièrement définissable en termes des caractéristiques de l'énergie-matière, alors que d'autres semblent y voir quelque chose d'un ordre différent, plus *abstrait* peut-être, quelque chose en tout cas de non entièrement réductible aux propriétés de l'énergie-matière. Cette dernière position permet, suggère, ou parfois même entend justifier, un dualisme ontologique qui pose des entités spirituelles d'une sorte ou d'une

autre en plus des entités matérielles et qui, pour cette raison, s'oppose plus ou moins radicalement au monisme matérialiste que présuppose et défend la première conception.

L'A. nous annonce clairement qu'il veut montrer :

- 1) que le concept d'information est entièrement et adéquatement définissable en termes de propriétés de l'énergie-matière ;
- 2) que la définition proposée par lui est suggérée par, ou tout au moins compatible avec, des fragments bien cotés de la pensée scientifique contemporaine dans les disciplines physico-chimiques, biologiques et psychologiques ;
- 3) que la définition proposée par lui ouvre des voies de recherche prometteuses, pour ce qui est de la solution des problèmes traditionnels concernant la nature de la pensée. [Pour fixer les idées, anticipons un peu et notons que l'A. utilisera souvent la typologie quadripartite suivante des actes par lesquels la pensée se manifeste : « cognitions » (qui incluent les actes de sensation et les actes de perception), « emotions », « volitions » et « consciousness ». Cette typologie, arbitraire peut-être, est utilisée par beaucoup d'auteurs, à l'avantage de se trouver proche des catégorisations du sens commun – plus son niveau de théoricité est bas, moins elle est sensible aux variations des contextes théoriques – et, finalement, est pédagogiquement fort utile.]

La première étape de la démarche consiste à montrer que l'information se matérialise dans des caractéristiques de *forme* (ou si l'on veut : dans des caractéristiques du type "forme") : « *information is embodied in [the] shape, configuration, conformation, or structural (form) characteristics* » (p. 17), ou encore : « *lin[er] the patterning characteristics* » des divers systèmes impliqués dans les processus de transmission d'information. On notera au passage que l'information n'est définissable que dans des contextes de *processus*, que ces processus concernent nécessairement des interactions, et qu'il n'y a d'information repérable que transmise ou considérée comme transmissible. Autre formulation de la première thèse :

[...] the information is embodied entirely in form characteristics of the electrical, chemical, and mechanical components of the systems involved (p. 27).

La suite de la démarche consiste à fournir la définition du concept de forme ; conformément aux contraintes acceptées par l'A. depuis le début, cette définition devra être formulée exclusivement en termes de masse et d'énergie et devra être suffisamment générale pour s'appliquer convenablement et uniformément dans les différents contextes théoriques où s'emploient déjà le terme de « forme » et la terminologie afférente. Procédant selon une approche d'enquête, l'A. signale à notre attention un certain nombre de ces contextes d'emploi (cf. p. 33-44), lesquels sont autant d'exemples soit de modèles théoriques qui, dans le cadre de recherches disciplinaires, décrivent les caractéristiques formelles de leurs domaines d'objets (systèmes) respectifs, soit de phénomènes qui, même du point de vue du sens commun, sont fortement « form dependent » ; entre autres : la théorie des champs en physique, et particulièrement en physique quantique relativiste, les modèles des systèmes

moléculaires en chimie et en biochimie, les descriptions plus ou moins “morphologiques” du système nerveux et finalement les descriptions des « principaux systèmes mentaux (abstraits) élaborés par les êtres humains » (p. 42-43), notamment les langages, les œuvres d'art, les systèmes de logique et de mathématique. (On notera au passage que l'A. semble reconnaître que les constructions théoriques des neurosciences constituent des témoignages moins éclatants que d'autres en faveur de son point de vue¹.)

Mais si l'on reconnaît comme un fait – et c'est la conclusion que l'A. tire de son enquête – qu'un aspect morphologique ou géométrique de l'univers semble jouer un rôle dynamique essentiel dans la détermination de l'identité et du comportement de tous les objets et processus, on n'a pas pour autant formulé une définition ontologiquement correcte de la forme. Pour en formuler une, il faudra, selon l'A., soit trancher, soit dépasser « le grand schisme qui au cours de l'histoire a divisé l'opinion et l'analyse quant à savoir si la forme est une entité idéale, abstraite, non physique ou métaphysique, peut-être universelle qui de quelque façon agit sur la matière et s'apparente à l'essence même ou à l'âme d'une chose, ou bien si la forme est un phénomène entièrement physique ou matériel » (p. 45)².

C'est « le phénomène des relations » (p. 47, 49, etc.), entendu au sens d'ensemble ou système de relations entre des événements de type masse-énergie, qui va fournir la clé d'une définition de la forme en termes de masse-énergie. Pour décourager une interprétation purement mathématisante de cet « ensemble de relations », l'A. explicite sa conception de la réalité dont cet ensemble de relations est la *manifestation* :

[...] [we interpret] the fabric of the space-time continuum as a plenum (full), rather than a vacuum or void (empty) – that is, as a wholly

-
1. « *There is no doubt that the most essential aspects of the operation of neurons and nervous systems with respect to information flow are form dependent, yet form, as such, is not now widely studied in contemporary neuroscience, with the exception of dynamic pattern theory, which examines dynamic (i.e., dissipative) as opposed to static form phenomenon relevant to nervous system functioning.* » (Paul Young, p. 42)
 2. En deux paragraphes (3 et 4 de la p. 45), l'A. fait une association curieuse entre le débat sur la nature de la forme, tel qu'il vient de l'évoquer – c'est alors un débat entre philosophes –, et un autre débat, cette fois entre scientifiques du vingtième siècle. L'association est la suivante : « *Among twentieth-century scientists, the abstract / physical duality remains, but the issue seems to have resolved itself into how each person views the nature of the fields that comprise the space-time continuum.* » Or cet autre débat concerne « *the question of whether the primary variables are particles or relations, whether the laws of nature are concerned more directly with substance or with form, whether the universe is basically atomistic or morphological.* » [citation du biologiste Edmund W. Sinotti]; l'autre débat peut se décrire aussi comme un débat concernant la nature du mouvement, d'après une thèse que l'A. impute à Piaget et qu'il énonce, la prenant à son compte, dans les termes suivants : « *ou bien la physique d'un univers matériel (de type masse-énergie) détermine la géométrie de l'espace-temps, ou bien la “géométrie pure” de l'espace vide détermine les mouvements physiques des événements et systèmes de type masse-énergie.* » (p. 46) Je dis que l'association entre le premier débat et le deuxième est curieuse (l'association marquée par le verbe « *seems to have resolved itself into* »), parce que le premier débat en est un dans lequel l'A. va soutenir qu'il faut prendre parti – et il militera pour la conception matérialiste de la forme – alors que les deux positions du deuxième débat vont être compatibles avec la thèse de l'A. et vont être admises par l'A. !

mass-energy system out of which all particles and processes are created, a continuum whose background is real, albeit unavailable at present. We can then reason as follows : Every set or system of relations between events in the physical universe is the manifestation of *all the known and possible mass-energy laws applicable to that region of space at which such events occur*. In other words, for every set of relations in the universe, there exists an aggregate of all the laws of space-time (known and unknown), which are its essential ingredients and control factors. More simply still : All sets or systems of relations in the universe are the *physical* manifestations of all applicable mass-energy laws or principles. (p. 51)³ (Les italiques sont dans le texte original.)

Ces préalables ontologiques importants sont alors suivis de la définition de la forme :

Every set or system of relations in the mass-energy universe constitutes a form of the universe, whether or not distinguishable as such to a given observer (p. 52).

La troisième partie du livre sera consacrée à deux tâches : a) élaborer la définition de l'information ou, plus précisément, la définition du flux informationnel sur la base de la notion de forme, et autres notions connexes, posées dans la partie précédente ; b) caractériser l'aspect sémantique de l'information, c'est-à-dire l'information en tant que sens.

Pour caractériser le flux informationnel, l'A. utilise la distinction (introduite déjà depuis la page 53 de la deuxième partie) entre les deux modes de manifestation primaires du continuum spatio-temporel (appelé aussi « continuum masse-énergie ») : le mode énergétique ou cinétique (*kinetic*) qui concerne ce que nous nommons mouvement, flux, force, travail, puissance, ainsi de suite, et le mode morphologique or géométrique, qui concerne ce que nous nommons structure, arrangement, ordre, organisation, pattern ou forme. Les flux ou processus informationnels sont des transferts de caractéristiques formelles (« morphiques » serait moins ambigu ici ; l'A. dit « *form characteristics* ») dans lesquels la composante morphologique du transfert apparaît plus déterminante que la composante énergétique eu égard justement à la préservation de la forme⁴. Après avoir présenté et commenté des exemples d'interaction définis sur des systèmes respectivement physiques, chimiques et biologiques, l'A. arrive à deux formulations un peu générales de sa thèse concernant la nature des processus informationnels (les deux formulations citées

3. Le paragraphe qui suit est également intéressant par sa densité et sa force de synthèse : « *Using this characterization, all universal events can be understood as complexes of physical (mass-energy) relations governed by relevant laws : One set of mass-energy events may be related in such a way as to be expressed as a string or particle, another as a wave or wormhole, another as a force of interaction, others as molecules, cells, and so forth ; but all these phenomena can be viewed most fundamentally as consisting of complexes of lawful relations between mass-energy events. We are now in a position to propose a wholly mass-energy definition of form.* » (p. 51) Dans l'idée qu'une particule ou une cellule est une expression d'un ensemble de relations entre événements, on voit apparaître une manière de penser et de parler qui évoque certaines thèses spinozistes. Les deux paragraphes que je viens de citer (p. 51) sont désignés par l'A. lui-même comme « *the core of this inquiry* ».

ci-dessous sont celles qui me paraissent ressembler le plus à des énoncés-définitions) :

We can conclude that any set of mass-energy events or relations in which, predominantly, mass-energy forms are directly moved in space-time, that is, without involving transfer of form characteristics to another system, or in which forms are created and/or destroyed (kinetics), can be described as an energetic process ; and any set of relations in which forms of form characteristics are transferred from their original mass-energy state to at least one other mass-energy system and are embodied in changes in some or all of the form characteristics of the recipient system, can be characterized as an information process. At its most fundamental level, information flow can be defined as a relational-morphological, mass-energy activity involving representational (symbolic) form transfers between two or more mass-energy systems, a flow of form (p. 66).

[...] information processes [...] should be characterized as mass-energy events in which sets of relations are preserved in space-time and are transferred (flow) to at least one other mass-energy system, form characteristics coming to represent the identity of other form characteristics (p. 69).

Si l'on me permet de réduire, pour les fins du présent résumé, la théorie de l'information de l'A. à deux thèses principales, la thèse énoncée dans les deux citations précédentes constitue le premier volet de ladite théorie. Le deuxième volet est centré sur la thèse de la résonance. Cette thèse audacieuse, surprenante et incertaine, complète l'ossature de la théorie de l'information présentée par l'A.

La question de départ est la suivante :

What is the meaning, value, or significance of information to a mass-energy system ? In other words, what is it that generates meaningfulness in the flow of forms between mass-energy systems ? (p. 78)

Does there exist a mass-energy phenomenon or process that can explain how something we call meaningfulness or significance occurs in the form manipulating activities of mass-energy systems ? (p. 79)

Profitant de la large polysémie des termes « *meaning* », « *value* », « *significance* » et « *meaningfulness* », l'A. va développer ses thèses dans un discours dont la rhétorique a ceci d'étrange : elle se présente comme accommodant avec une égale ferveur aussi bien l'acception spécialisée selon laquelle sens et valeur relèvent d'un contexte et d'une activité exclusivement humains que l'acception largissime et largement métaphorique selon laquelle même « l'information matérialisée dans la structure de type ADN a une signification pour les molécules de ARN » (p. 78). Ceux qui comme moi se sont habitués à

-
4. « *Information processes can be seen as morphological events in which the energetic characteristics are secondary to the preservation and flow of sets of mass-energy relations (forms).* » (p. 61) « *Information flow, as a flow of form characteristics or set of mass-energy relations, must be seen in all cases to constitute a flow of mass-energy, but a flow in which the form characteristics are the primary ingredient, the energetic events being merely the substrate over which the flow of form characteristics takes place.* » (p. 61) Ces façons de parler ne conceptualisent aucunement la sorte de critères qui sera pertinente et efficace lorsqu'il s'agira de décider si telles caractéristiques du flux sont « *primary* » ou « *secondary* ».

considérer comme importante la distinction entre information (tout court) et information sémantique seront un peu interloqués.

La dernière question citée est immédiatement suivie de sa réponse :

The answer is that the mechanical phenomenon of *resonance* not only provides the necessary explanatory power, but may be the only mass-energy process that can provide such an understanding. Mass-energy forms resonate with one another, the results of their interactions generating new patterns (new energy and information flows), which are the meaning of the information to them. This position has been taken by Thom, who proposes that all information processes can be understood as involving, by resonance, the spatial duplication of forms (p. 79-80).

et Young de citer Thom :

[...] if the source S and receptor R are two identical, symmetrically coupled oscillators, and S is excited in eigenstate *a*, R will also be excited in the same eigenstate ; after waiting for the effects of *a* to die away in R, eigenstate *b* can be transmitted and so on. (René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, Reading (Mass.), W. A. Benjamin, 1975 ; p. 145).

Young cite d'autres passages de Thom et certains de ces passages laissent penser que Thom identifie « signification » et « information » et que l'activité de résonance lui sert à distinguer un processus informationnel d'un processus non-informationnel ; ce qui soulève la question : lorsque Young utilise la résonance comme condition de possibilité (et peut-être même comme cause ?) de l'apparition du *sens* de l'information, fait-il de l'idée de résonance le même usage que Thom, ou bien transpose-t-il une idée de manière à lui faire jouer un autre rôle dans la théorie, éventuellement dans une autre théorie ?

Outre qu'il nous renvoie à Thom pour les explications théoriques et les exemples, Young n'offre que deux arguments en faveur de sa thèse de la résonance : l'un est l'argument du principe de parsimonie (le rasoir d'Occam) l'autre tient dans les prémisses suivantes : (Majeure) « *Virtually all mass-energy objects and systems [...] possess vibratory characteristics* » (p. 80) ; « *Most mass-energy systems, but particularly biological ones, possess large numbers of vibratory or oscillatory patterns of behavior.* » (p. 81). (Mineure) « *In all these cases, the behavior of an oscillating system can be affected, that is, driven, damped, or otherwise influenced, by an oscillatory pattern in greater or lesser degrees of harmony.* » (p. 81)

Voilà donc un phénomène relativement particulier (particulier, même si on admet déjà qu'il ne se manifeste pas seulement en acoustique...) promu au rang de principe universel de la nature, au rang d'axiome de la théorie des processus informationnels. L'examen ultérieur de la thèse de la résonance, et du problème auquel elle est censée répondre nécessitera qu'on établisse avec un peu plus de fermeté s'il est bien vrai que *seuls* des systèmes capables de vibrations, seuls des oscillateurs, peuvent échanger entre eux de l'information, et s'il est bien vrai que la résonance est la *seule relation* par laquelle un système capable de vibrations exerce jamais des effets sur un autre tel système.

La quatrième et dernière partie importante de l'ouvrage de Paul Young s'intitule « Mind ». Dans cette partie plus développée que les autres (elle couvre 61 pages ; les trois précédentes font 84 pages), l'A. applique à la description-interprétation de l'activité dite mentale les thèses et le vocabulaire de l'ontologie qu'il vient d'élaborer. C'est donc cette partie qui doit livrer la marchandise, qui doit montrer si les définitions et les thèses nomiques-naturalistes posées

précédemment tiennent leurs promesses. Dans le présent compte rendu, je ne porterai pas un jugement net ; d'une part, je trouve admirable et fort intéressant de voir décrire la formation des concepts, la genèse des émotions et sentiments, l'émergence de la conscience et de la conscience de soi, et finalement la production des volitions (ou intentions d'agir) dans un langage qui mobilise maximale-ment les modèles scientifiques existants et qui s'efforce courageusement d'honorer ses engagements ontologiques matérialistes anti-substantialistes, tant par fidélité que par cohérence ; d'autre part, l'écart entre l'objectif visé et l'étape réalisée est trop voyant, même aux yeux de l'A., pour qu'aucune forme, même modeste, de triomphalisme soit de mise ; il convient au contraire de laisser s'exprimer encore bien des insatisfactions et de tenter d'y répondre comme à autant de problèmes qu'on est content d'avoir suscités.

Comme il serait trop long de résumer avec un peu de spécificité les thèses que propose l'A. pour chacun des aspects de l'activité mentale sur lesquels il se prononce, je vais donner deux exemples : un exemple de la manière dont les recherches expérimentales sont utilisées, et un exemple de la manière dont les thèses sont formulées.

En ce qui concerne les émotions, l'A. ne va guère plus loin que leur appliquer sa thèse générale concernant la nature des processus informationnels :

Emotions can be seen as specific forms of patterned activity in any of a variety of neural structures, and can be interpreted as feeling states of the system, expressed as information and energy flow of characteristic classes (p. 98).

Cette fois, la base empirique invoquée à l'appui de la thèse tient dans les résultats obtenus par Manfred Clynes, auteur de *Sentics : The Touch of the Emotions*. Young ne décrit pas le « sentographe » utilisé par Clynes pour détecter, via une réaction neurophysiologique mesurable survenant au doigt, l'occurrence et la spécificité des sept états émotionnels qu'il a étudiés ; mais il résume les résultats de Clynes : les enregistrements graphiques ont montré des « formes » [*sentific forms*] propres à chaque état émotionnel, formes « essentiellement équivalentes non seulement pour tous les individus d'un groupe expérimental donné mais encore pour des groupes différant entre eux par la culture, tels que des Mexicains, des Japonais, des Balinais et des Américains. » (p. 97). Young assume la conclusion que Clynes tirait : « la production d'états émotionnels chez les humains est un processus à la fois mû par une forme et génétiquement contrôlé » (p. 97).

L'exemple par lequel je veux illustrer le type de discours qu'engendre l'application des postulats ontologiques est tiré de la dernière section de la partie 4, section consacrée à la « Volition » :

What goes on in a living organism during acts of conscious willing or intentionality ? The idea proposed here is that shifting arrangements of cell-group excitations generate a complex or matrix of resonant electrical patterns that operate as a feedback and control mechanism. This matrix, driven by and interacting with the underlying substrate, is able to access and coordinate the system's entire information field by dynamic directional shifts in information flow, producing activation of groups of cells in specific patterns, thereby enabling both control functions and conscious awareness to be generated, all in millisecond time periods. A volitional act is a

selective or directional activation of specific informational pathways, an expression of the organism's entire identity at a given moment.

Such a mechanism provides an explanation for the astonishing speed and fluidity with which an organism can undergo shifts in its modes of activity. [...] I can go from catching a baseball, to eating a sandwich, to writing a book, to tying my shoelaces, all with swift, fluid, seamless transitions, primarily as a result of the ability of my system to have instant access to all its stored, circulating, and arriving information, and the ability to coordinate it all into coherent behavior patterns (p. 142-143).

Si la thèse énoncée dans le premier paragraphe de la citation constitue pour l'A. une « explication », c'est une explication d'un genre bien spécial. D'abord, elle est peu spécifique ; de fait, avec le même vocabulaire et les mêmes hypothèses, l'A. nous a donné une *interprétation* des autres aspects de l'activité mentale et les similitudes sont si grandes d'un thème à l'autre que le lecteur finit par avoir l'impression que les formules de base sont des passe-partout ; l'idée, par exemple, que des excitations locales ont des voies d'accès au substrat global vaut certainement pour la perception, le rappel de souvenirs (aussi bien volontaire qu'accidentel), l'émotion, le sentiment, les actes de production d'une argumentation, etc., à peu près au même titre que pour les volitions.

Cette explication est également très générale, au sens où elle tient surtout dans l'évocation de *types* de mécanismes plutôt que de mécanismes, ces types étant eux-mêmes élevés dans une hiérarchie peu explicitée de types de types ; il est certain qu'en décrivant des processus comme étant ou comme provoquant des « *pattern shifts* » on ne risque pas de se tromper beaucoup puisque virtuellement tous les processus tombent sous cette catégorie par l'un ou l'autre de leurs aspects ; même chose pour l'idée suivante : « Multiple codings and recodings of information, from chemical to electrical to anatomical forms and back again, occur continually in nervous systems, with no particular code being necessary for any given item of information. » (p. 121). Et à proportion que l'explication est générale en ce sens, elle consiste davantage à imaginer des *formes* de mécanismes que des mécanismes spécifiques entre systèmes individuels, ces formes étant hautement reproductibles, hautement fonctionnelles (au sens de : indifférentes au médium de leur matérialisation) et hautement « standard » (au sens de : peu différenciées, ritualisées, proches de la formule-recette). Ces traits de l'explication, tels que j'essaie de les relever ici brièvement, n'échappent d'ailleurs pas à l'A.⁵

Une troisième caractéristique du discours de la quatrième partie, considéré dans sa fonction théorique d'explication, est qu'il n'est pratiquement pas connecté au discours de la « *philosophy of mind* » qui traite des mêmes

5. J'en veux pour témoin ce passage tiré de la partie consacrée à la « *consciousness* » : « *Since at this stage of our knowledge we are not capable of making any useful distinction between the various forms of neuro-electrical activity for purposes of understanding consciousness, other than restating facts — for example, frequency-coded action potentials are the primary information manipulating mechanisms among neurons, amplitude-coded generator potentials among sensory receptors, and so on — all we can say is that it is as a result of a base of interconnected neurons generating and interacting informationally with a complex of patterned electrical activity that living systems can produce in themselves the sensation of consciousness, self-consciousness, and mind.* » (p. 122-3)

sujets ; aucune connexion non plus avec les théories de l'intentionnalité de la tradition Brentano-Husserl qui sont travaillées aujourd'hui en philosophie analytique. Sont inexistantes également les connexions avec la philosophie du langage, celle qui traite par exemple des structures syntaxiques et sémantiques, des attitudes propositionnelles, des actes de discours en général et des actes illocutoires en particulier.

Cette dernière remarque sur le type d'explication (de l'activité mentale) auquel arrive l'A. en suivant l'approche ontologique informationnelle qu'il a balisée me sert de transition et m'amène à quelques remarques concernant de remarquables absences. Pour un livre qui vise à montrer qu'une théorie des actes mentaux peut être fondée sur une ontologie appropriée de l'information, je trouve remarquable que les problèmes suivants ne soient pas traités :

- 1) le problème de la spécificité de l'information-par-signes, base du sémantisme propre au langage humain, par rapport aux autres espèces d'information.
- 2) le problème de la spécificité des réactions intentionnelles d'un système sensible à l'information par rapport à l'ensemble des réactions possibles pensées sous le concept générique de résonance. L'A. ne participe pas au débat « explication par les causes / explication par les raisons ».
- 3) le problème de l'individuation des unités d'information, lequel est devenu central dans le débat entre les tenants de modèles computationnels "classiques" et les tenants de modèles connexionnistes (« *parallel distributed processing* »). (Un cerveau opère-t-il sur des « symboles physiques », au sens de Newell, comme le fait un ordinateur ? Les éléments syntaxiques d'une proposition qu'un système est en train de traiter sont-ils chacun réalisés dans une forme discriminable, c'est-à-dire dans un ensemble de relations individué sur l'ensemble des relations de relations ?).

Je fais l'hypothèse que ces trois problèmes ont des rapports entre eux par le fait qu'ils doivent surgir à un moment ou à un autre dans une problématique de la représentation et que c'est le caractère lacunaire, ou trop limité, de la conception de la représentation mise de l'avant par Young qui se manifeste par ces remarquables absences. La théorie de la représentation exposée dans ce livre me semble lacunaire en ce sens que la relation de représentation n'y est jamais conçue que comme une relation à deux termes sur la base de la relation de codage et elle n'est pas développée assez pour tenir compte de ce qu'a de spécifique l'activité *constructrice* (considérablement *déformatrice*, il faut bien le dire) des systèmes capables d'intentionnalité et d'autonomie, ni pour tenir compte des *phénomènes de renvoi* en vertu desquels le contenu représentationnel n'est pas représentation de ce qui est présent à l'input du système mais représentation de quelque chose qui est absent à l'input, et même, souvent, absent de l'environnement du système (pour modéliser des phénomènes de renvoi, comme ceux, entre autres, propres aux signes linguistiques, il faut, je pense, au moins des relations à quatre termes)⁶. Je reconnais que l'A. complexifie par

6. Le concept de représentation est d'ailleurs introduit à un moment où il n'est même pas question d'interactions impliquant au moins un système vivant. Au début de la troisième

la suite la notion de « représentation primitive » en introduisant une notion comme celle de dépendance des caractéristiques morphiques d'un système (et donc de son *identité*) à l'égard de son contexte ou « *frame of reference* » (p. 54-55 ; 75-76) ; des notions comme celle de complémentarité des formes (p. 69-71) et de codages multiples (p. 121) ; mais rien de cela ne commence encore à suggérer ce qu'ont de spécifique les représentations que des systèmes intentionnels et pensants prétendument produisent lorsqu'ils croient, espèrent ou doutent (je pense ici à la représentation comme objet d'une attitude propositionnelle), ou, plus généralement, lorsqu'ils parlent.

Aux reproches que je fais présentement, l'A. pourrait aisément répondre, j'imagine, qu'au niveau de généralité auquel il se place, avec le souci ontologique qui est le sien, il n'avait ni l'intention ni l'obligation de fournir un modèle spécifique pour la représentation de contenus conceptuels et propositionnels, et qu'il s'est contenté à bon droit de montrer que sa définition de la représentation comme encodage de formes est *compatible* avec ce que les recherches scientifiques et le sens commun nous enseignent déjà au sujet des représentations habituellement imputées aux systèmes intentionnels et interprétants, et *pourrait* être développée de manière à devenir plus spécifique. A quoi je dis : il s'agit ici de savoir quel prix on paye pour la généralité dont on se félicite ; je crains qu'à prêter aux atomes une capacité de représenter, on ne s'engage à une conception plutôt naïve de la représentation, sans compter la torsion qu'on inflige au lexème « représentation ».

Le lecteur aura compris, j'espère, que les critiques feutrées que j'adresserais peut-être à l'A., au cours de débats plus détaillés que ceux permis ici, n'entachent pratiquement pas le plaisir considérable que j'ai pris à lire ce livre. D'abord il est écrit dans un style qui, malgré son sérieux, bénéficie des talents journalistiques de l'A. et s'en trouve beaucoup plus alerte que celui des ouvrages habituels – au nombre desquels je ne compte pas ceux de Fodor – de « *philosophy of mind* » ou de science cognitive (ces derniers étant par contre généralement beaucoup plus rigoureux que Young, pour ce qui est de l'argumentation). Puis le livre, tant par ses notes que par sa bibliographie, est une riche mine de renseignements sur les travaux de sciences cognitives inscrits dans la tradition de la psychologie expérimentale ; il mentionne ou cite, également, plusieurs des classiques de la théorie de l'information. Enfin, l'utilité majeure de ce livre, à mon avis, est de rappeler, d'une façon assez efficace parce que la présentation est simplifiée, les principaux problèmes que pose le projet de construire une théorie matérialiste (moniste) des actes mentaux qui tiennent compte des données et hypothèses de la physique et de la neurologie. A sa

partie, alors qu'il est question d'interpréter comme un processus informationnel l'absorption d'une énergie de radiation par un atome, l'A. écrit : « *In these cases, the changes in atomic patterning that occur in response to inputs (dans ce cas-ci : des photons d'une certaine fréquence) can be interpreted as a primitive form of representation or coding, the alterations in excitation pattern of the atom being a representation of the specific energy value (identity) of the incoming radiation. To some extent, the character or identity of the photon has been transferred, preserved, or represented in the changes in the atom's excitation patterns. This interpretation is supported by the fact that the new, excited, informed state of the atom can enable an observer to know the identity of the photon with which that atom has interacted as a direct function of the atom's altered patterning.* » (p. 62-3)

façon, *The Nature of Information* est un nouveau plaidoyer en faveur de la « naturalisation » – comme ont dit les anglophones, à la suite de Quine – de la théorie de la connaissance.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

La dialectique d'Aristote dénaturée

Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noêsis »), 1991, 419 pages.

Louis-André Dorion

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027237ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027237ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dorion, L.-A. (1993). La dialectique d'Aristote dénaturée / Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noêsis »), 1991, 419 pages. *Philosophiques*, 20 (2), 485–502.
<https://doi.org/10.7202/027237ar>

LA DIALECTIQUE D'ARISTOTE DÉNATURÉE

par

Louis-André Dorion

Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin (collection « Noësis »), 1991, 419 pages.

La dialectique d'Aristote a fait l'objet, depuis quelques décennies, d'études à la fois nombreuses et remarquables. La plupart de ces travaux se sont surtout intéressés au statut de la dialectique dans l'œuvre d'Aristote. On a assisté à une mutation décisive de l'interprétation : alors qu'on écrivait encore, au début du siècle, que la dialectique n'avait plus rien à voir avec la découverte de la vérité, et que la rédaction des *Analytiques* frappait de caducité les *Topiques* (désormais *Top.*), plusieurs interprètes ont montré que la dialectique est la démarche effective d'Aristote en science, que les *Top.* conservent toute leur raison d'être malgré les *Analytiques* et l'on a même soutenu que la philosophie première, qui est impuissante à se constituer comme science, demeure au niveau de la dialectique. Si la dialectique a fait l'objet d'un incontestable regain d'intérêt, les *Top.* ont en revanche été un peu plus négligés jusqu'au début des années 1960. Paraissent alors plusieurs études importantes qui se penchent sur les *Top.* proprement dits : les actes du Symposium d'Oxford¹, l'édition de Brunschwig² et le livre de De Pater³. Or toutes ces études ne seraient pas parvenues, selon Pelletier (désormais P.), « à éclairer de façon satisfaisante les principes fondamentaux » (p. 19) des *Top.*, si bien que nous n'avons atteint qu'une « compréhension inadéquate des notions élémentaires et de la véritable portée de l'œuvre (sc. les *Top.*) » (p. 19). Contrairement à ce que le titre de la page couverture pourrait laisser entendre, P. ne s'intéresse pas à l'ensemble de la dialectique aristotélicienne, mais plutôt à la dialectique des *Top.* Le sous-titre du livre (« Les principes clés des *Topiques* ») est à cet égard important et il aurait peut-être dû figurer comme titre purement et simplement. Mais peu importe : le projet de P. est donc de reprendre à nouveaux frais l'interprétation des *Top.* par le biais d'une analyse approfondie des notions qu'il estime être « les principes clés des *Top.* ». Cette analyse est également très ambitieuse, puisqu'elle entend montrer, à l'encontre de la vue très répandue selon laquelle les *Top.* décrivent les règles d'un jeu auquel on ne joue plus, que ce traité est toujours d'actualité, en ce que les *Top.* « décrivent la recherche naturelle menée par la raison

-
1. Aristotle on dialectic : the *Topics*, (G.E.L. Owen, dir.), Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum (Oxford, 1963), Oxford, Clarendon Press, 1968.
 2. Brunschwig, J., *Aristote : Topiques I-IV*, (introduction, texte, traduction et notes), Paris, Les Belles-Lettres, 1967, CXLIX-177p.
 3. De Pater, W.A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, 1965.

humaine » (p. 28). On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette thèse hardie qui va à contre-courant de l'interprétation actuelle des *Top.*

Il n'y a pas que les interprétations des *Top.* qui ne satisfassent pas P., mais aussi les traductions de cette œuvre, et en particulier les traductions françaises. Même la traduction de Brunschwig, qui a pourtant été unanimement saluée comme un modèle du genre, ne trouve pas grâce aux yeux de P. Ce dernier reproche en effet à la traduction de Brunschwig de n'être pas assez scrupuleuse (cf. p. 24-25). Formulée par l'auteur d'une traduction des *Catégories*⁴ qui a été plutôt froidement accueillie⁵, cette accusation fait plutôt sourire. Étant donné que je n'aurai pas trop de l'espace qui m'est accordé pour discuter les thèses développées par P., je ne m'attarderai pas à relever les contresens⁶ contenus dans ses traductions des *Top.* et des *Réfutations sophistiques* (désormais RS), ni à critiquer le style raboteux et le parti pris discutable du mot-à-mot qui rendent très souvent presque inintelligibles les passages traduits. Chose certaine, si P. traduisait de bout en bout les *Top.* et les RS de la même façon qu'il en a traduit certains passages dans son livre, ces deux œuvres d'Aristote deviendraient encore plus obscures et rébarbatives qu'elles ne le sont déjà.

L'ouvrage de P. se divise en dix chapitres et chacun d'eux se consacre à l'analyse et à l'interprétation d'un prétendu « principe clé » des *Top.* Il s'agit, dans l'ordre, de l'endoxe (p. 33-70), de la dialectique (p. 71-97), du dialogue (p. 101-129), de l'attaque (p. 131-152), de l'investigatoire (p. 153-205), de la probatoire (p. 208-247), du lieu (p. 251-304), de l'espèce (p. 305-319), de l'instrument (p. 321-337) et, enfin, du genre (p. 339-365). Disons-le tout de suite : le choix de ces notions est de prime abord passablement arbitraire et je déplore que P. n'ait pas jugé bon d'exposer clairement, au début de son ouvrage, les raisons pour lesquelles ces notions, et ces notions seules, lui semblent essentielles et indispensables

4. Cf. Pelletier, Y., *Aristote : Les attributions (catégories)*. Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias (sic), [traduction], Paris-Montréal, Les Belles Lettres-Bellarmin, 1983..

5. Cf., entre autres, les comptes rendus de Bodéüs, R., c. r. de Pelletier (*ibid.*), dans *Revue philosophique de Louvain*, 82, 1984, p. 120-121 ; Hoffmann, P., c. r. de Pelletier (*ibid.*), dans *Revue des études grecques*, 98, 1985, p. 219-221 ; Segonds, A.P., c. r. de Pelletier (*ibid.*) dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 66, 1986, p. 464-465 ; et l'étude critique de Leroux, étude critique de Pelletier (*ibid.*), dans *Dialogue*, 25, 1986, p. 523-531.

6. Je ne résiste pas à la tentation de relever au moins un « hénaurme » contresens. A la p. 127, P. affirme doctement que le Stagirite « aime qualifier le processus dialectique de λογικόν, de rationnel. » On s'attendrait à ce que P. fonde cette affirmation sur des références à des passages d'Aristote. Or il n'en est rien. P. croit en effet nous convaincre du bien-fondé de son affirmation en citant longuement Thomas d'Aquin (p. 127 n. 91) qui, comme chacun sait, ne connaissait pas le grec ! Mais qu'en est-il au juste de l'adjectif λογικόν appliqué à la dialectique ? Je me contenterai de rappeler un fait pourtant bien connu : Aristote emploie souvent les termes λογικόν et λογικῶς de façon péjorative, notamment lorsqu'il est question de dialectique. Ces termes désignent alors un type d'argumentation vide et purement verbal, par opposition à une argumentation qui s'appuie sur la nature même de la chose considérée. Pour cette signification de λογικόν et λογικῶς, cf. Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlin (1870) ; réimpression : Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1955, p. 432b5-10 et Décarie, V., *Aristote : Ethique à Eudème*, l'introduction, traduction et notes, Paris-Montréal, Vrin-Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 92 n. 66, qui donnent plusieurs références à des textes d'Aristote.

à la pleine intelligibilité des *Top.* La liste de P. n'est pas seulement arbitraire, mais elle semble n'obéir à aucune logique bien précise d'exposition, c'est-à-dire qu'on ne voit pas bien les articulations entre les différents chapitres ni les raisons pour lesquelles tel chapitre précède ou suit tel autre⁷. P. dit s'émerveiller de la cohérence interne des *Top.* d'Aristote ; le moins qu'on puisse dire est que la « cohérence » de son plan est loin de susciter un tel émerveillement !

L'ouvrage de P. est complété par une bibliographie relativement abondante (p. 379-395), un vocabulaire dialectique des *Top.* (p. 397-409), un index des « termes clés » si court (p. 411-412) et si incomplet qu'il en devient inutile, et, enfin, un index des principaux termes grecs cités (p. 413-416) qui fait un peu double emploi avec le vocabulaire dialectique des *Top.* Je déplore vivement l'absence d'un index des passages et d'un index des auteurs (anciens et modernes) cités. L'index *locorum*, en particulier, fait cruellement défaut, car pour un ouvrage de ce genre, où de nombreux textes sont traduits et commentés – certains passages étant même cités plusieurs fois –, il est absolument nécessaire que le lecteur puisse rapidement contrôler si l'auteur a tenu compte, ou non, d'un certain nombre de textes. Je m'explique mal comment il se fait que P. ait perdu son temps à constituer un index inutile (celui des « termes clés ») et qu'il n'ait pas plutôt employé l'essentiel du temps qu'il pouvait consacrer à ce genre de travail – toujours fastidieux, je le reconnais – à l'établissement d'*indices locorum et nominum*, qui auraient été autrement utiles.

Étant donné que les chapitres de cet ouvrage ne présentent pas tous le même intérêt, et que l'espace qui m'est ici alloué n'est pas illimité, mon analyse se limitera aux six premiers chapitres, qui me semblent les plus importants et, aussi, les plus discutables. Dans le premier chapitre, P. se penche sur la notion d'ἐνδοξον, qu'on avait coutume de traduire, avant Brunschwig, par le terme « probable », qui dérive lui-même de *probabile*, la traduction latine traditionnelle. Brunschwig⁸ a très bien montré que le caractère « endoxal » d'une opinion n'est pas une propriété qui lui appartiendrait en droit, en vertu de son contenu intrinsèque – ce qui exclut les traductions « probable », « plausible », « vraisemblable » –, mais plutôt une propriété de fait, dans la mesure où l'opinion qualifiée d'endoxale possède effectivement des garants nombreux (l'opinion courante) et / ou prestigieux (l'opinion éclairée, c'est-à-dire les σοφοί). Or, sur cette question fondamentale, la position de P. est ambivalente, voire contradictoire, puisqu'il rejette la traduction « probable » (cf. p. 24) tout en souscrivant à l'interprétation erronée qui la sous-tend. P. estime que le fait qu'une idée soit admise – ce qui est la définition d'ἐνδοξον (cf. *Top.* I 1, 100b21-23) –

7. Il faut attendre le dernier chapitre pour que soit enfin exposée la « logique » secrète qui préside à l'ordre de succession des chapitres : « Examiner successivement l'endoxe, le dialogue où il devient attaque, le lieu d'où il menace une position et l'instrument qui le recueille, c'était remonter le cours naturel des questions que soulève l'activité dialectique » (p. 339). Cette justification du plan de l'ouvrage est largement insuffisante, puisqu'elle laisse de côté plusieurs chapitres (dialectique, investigatoire, probatoire, espèce) et qu'elle se fonde tout entière sur un prétendu « cours naturel » dont je crains fort que seul P. n'en saisisse l'évidence et l'importance.

8. Brunschwig, J., *op. cit.*, p. 1, n. 3.

n'est rien de plus que le signe naturel de la matière dialectique, et non pas son essence : « Le mot *probable*, toutefois, n'est pas à rejeter. Il désigne fort bien la matière dialectique, et comme plus essentiellement. Alors qu'*endoxe*, ou *idée admise*, fait allusion au signe visible de cette matière dialectique, *probable* la désigne plus directement comme issue de la sympathie naturelle de la raison, comme proposition admissible spontanément, sans discussion ni réticence prononcée »⁹. Remarquons premièrement que cette interprétation a l'extravagance d'affirmer qu'Aristote, dans sa définition de l'*ἐνδοξον*, s'est contenté du chatolement de la matière dialectique, et qu'il en a négligé l'essence. La matière dialectique, d'après P., ce serait « ce qui est en conformité et comme en *sympathie naturelle* avec la raison » (p. 51). Or le problème, avec cette interprétation, c'est qu'elle ne s'appuie sur aucun texte d'Aristote ; en fait, elle repose tout entière sur une élucubration étymologique (cf. p. 43 n. 42) à propos du verbe *δοκεῖν* et de ses dérivés. En donnant à *ἐνδοξον* la signification inusitée de « ce à quoi l'on s'attend », P. a beau jeu de dire que l'endoxal est le caractère de l'opinion à laquelle tout un chacun s'attend en vertu de son affinité naturelle avec la raison. La traduction de P. a pour effet de modifier du tout au tout la définition de l'*endoxon* donnée par Aristote au début des *Top.* ; en effet, l'*endoxon* ne désigne plus le simple fait qu'une opinion a cours et qu'elle est autorisée en raison de l'appui qu'elle trouve chez la multitude et / ou chez les sages, mais il devient l'indice d'une affinité naturelle entre la raison et le vrai. Or la définition même de l'*endoxon* va à l'encontre de cette interprétation. En effet, si l'on adopte l'interprétation de P., les précisions apportées par Aristote, relativement au nombre et au prestige des gens qui soutiennent une opinion, deviennent superflues et incompréhensibles. Car si l'*endoxon* désigne ce qui est en sympathie naturelle avec la raison, ne devrait-il pas être reconnu par tous les hommes sans exception ? Or Aristote prend la peine de souligner que l'*endoxon* est ce qui est admis « par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités » (*Top.* I 1, 100b21-23 ; tr. Brunschwig). Ces précisions sont bien la preuve qu'une opinion est reconnue comme *ἐνδοξον* si elle jouit d'un certain crédit ou bien auprès de la plupart des hommes, ou bien auprès des sages.

Dans le chapitre suivant, P. s'applique à caractériser la dialectique comme puissance, art et exercice. C'est incontestablement la partie relative à l'exercice qui soulève le plus de difficultés. P. s'efforce de démontrer que « dans son essence, [...], la dialectique est exercice pour la raison » (p. 88). Il affirme même qu'Aristote « identifie on ne peut plus clairement l'acte dialectique central [...] avec l'exercice pur et simple de la raison » (p. 86). Cette interprétation, qui fait donc de l'activité dialectique l'exercice même de la raison, repose d'une part sur ce que j'appellerai un « paralogisme étymologique », et d'autre part sur une compréhension erronée de *Top.* I 2. Le paralogisme étymologique est le suivant : dans un texte de *Top.* I 2 sur lequel je reviendrai plus longuement dans un instant, Aristote affirme que son traité est utile en vue de *γυμνασία*, terme que l'on a coutume de traduire par « entraînement » ou « exercice » ; privilégiant

9. P. 50-51 ; les italiques sont de l'auteur, les soulignés sont de moi.

la traduction par « exercice », P. se fonde alors sur l'étymologie du terme latin *exerceo* pour soutenir que la dialectique est l'activité par excellence qui permet à la raison de s'exercer et de se garder en mouvement (cf. p. 83 n. 40). C'est en effet la dialectique « qui procure l'occasion de garder la raison constamment en mouvement, *de ne pas la laisser en repos*, comme l'implique l'étymologie du mot *exercice* » (p. 87)¹⁰. L'erreur est grossière et c'est à peine si l'on arrive à croire que P. a pu faire de l'étymologie d'un *terme latin* le fondement de son interprétation d'un texte, qui, lui, a bien évidemment été rédigé en grec. Dans la note (p. 87 n. 54) qui accompagne le passage cité ci-dessus, le lecteur attendrait donc, sinon une palinodie, du moins l'esquisse d'une mise au point où P. reconnaîtrait que l'étymologie du latin *exerceo* ne constitue en rien une interprétation valable de la nature de ce qu'Aristote entend par γυμνασία. Or, P. récidive et aggrave son cas, puisqu'il y soutient que le terme γυμνασία lui paraît moins utile que le latin *exercitio* pour désigner la « nature profonde » de cet aspect de la dialectique. Voilà une extravagance qui n'est pas sans en rappeler une autre : de même que le latin *probabile* indiquerait mieux la matière dialectique, de même le latin *exercitio* traduirait mieux que le grec γυμνασία la nature profonde de la dialectique.

L'interprétation de P. ne se fonde pas seulement sur une étymologie, mais aussi sur le passage de *Top.* I 2 où Aristote expose les différentes utilités de son traité. Le passage en question est 101a28-30, que je cite ici – une fois n'est pas coutume ! – dans la traduction qu'en donne P. : « La méthode dialectique sert ... à l'exercice, bien sûr, c'est de soi manifeste : en effet, tenant une méthode, nous pourrions plus facilement attaquer (ἐπιχειρεῖν) autour de ce qu'on proposera. » Une remarque à propos de cette traduction : P. contrevient à sa politique de ne pas introduire de mots, sinon à l'aide de crochets obliques¹¹, car il n'y a rien dans le texte qui corresponde à « la méthode dialectique »¹². Et le sujet qu'il faut suppléer est très certainement « le présent traité » (ἡ πραγματεία, a26), ainsi que l'a bien vu Brunschwig. Je ne discuterai pas pour l'instant la traduction insolite de ἐπιχειρεῖν par « attaquer » : je réserve cette importante discussion pour plus tard, lorsque je commenterai le chapitre que P. a précisément consacré à l'« attaque ». Aussitôt après avoir traduit ce texte, P. affirme que « dans ce passage, Aristote identifie on ne peut plus franchement l'acte dialectique central, l'attaque, avec l'exercice pur et simple de la raison » (p. 86). Cette affirmation ne peut en aucune façon s'autoriser du pas-

10. Le terme « exercice » a au moins deux significations en français : a) l'entraînement ; b) l'activité, la pratique, l'usage. C'est dans ce dernier sens, par exemple, que l'on parle de l'exercice de la vertu ou du pouvoir. P. opte pour le sens (b) en fonction de l'étymologie du verbe latin *exerceo*, de sorte qu'il se croit autorisé à soutenir que la dialectique est l'exercice de la raison. Mais c'est bien le sens (a) qui correspond à γυμνασία, et c'est le seul sens qu'Aristote ait en vue en employant ce terme.

11. Cf. p. 25 : « je mettrai rigoureusement entre crochets ce que je prétendrai implicite, de manière que le lecteur ne croie pas automatiquement y lire les mots d'Aristote. Tricot et Brunschwig n'ont pas ce scrupule. »

12. Comme on s'en apercevra aisément, la traduction de Brunschwig est à la fois plus « scrupuleuse » et plus claire que ne l'est celle de P. : « Qu'il puisse servir à l'entraînement intellectuel, c'est ce qui ressort clairement de sa nature ; de fait, une fois en possession de la méthode, nous pourrions plus facilement argumenter sur le sujet qui se présente. »

sage en question. En effet, même dans l'hypothèse où l'on accepte la traduction de ἐπιχειρεῖν par « attaquer », il n'est dit nulle part que l'attaque est l'acte dialectique central, ni, encore moins, que l'exercice dont il s'agit est celui de la raison. Ou, plus exactement, c'est tout au plus dans un sens secondaire et dérivé que la γυμνασία est l'exercice de la raison. Que le traité des *Top.* soit utile πρὸς γυμνασίαν, cela signifie tout simplement que l'apprenti dialecticien sera mieux outillé lorsqu'il s'entraînera et s'exercera à argumenter contre une thèse donnée. La dialectique n'est pas l'exercice de la raison, au sens où elle serait l'activité essentielle de la raison, mais elle favorise, par le biais de l'entraînement et de l'exercice, l'agilité, la souplesse et la promptitude de la raison. À cet égard, un passage du chapitre 16 des *RS*, où Aristote expose les utilités de la dialectique, est on ne peut plus clair : « il en est des arguments comme des autres domaines où une plus grande vitesse ou une plus grande lenteur est avant tout une question d'entraînement (ἐκ τοῦ γεγυμνάσθαι) ; par conséquent, si nous manquons de préparation, et quand bien même une chose est pour nous évidente, nous laisserons souvent échapper des occasions favorables » (175a23-26)¹³. L'idée qu'Aristote ait pu songer à des tournois où les participants s'exerçaient tour à tour à défendre et à réfuter telle ou telle thèse répugne profondément à P., qui voit dans ces tournois des « discussions artificielles » (p. 88) et une « hypertrophie d'artifice » (p. 88). Or ces exercices, tout artificiels qu'ils soient, n'en sont pas moins essentiels aux yeux d'Aristote, ainsi que l'a bien montré, dans une étude magistrale, P. Moraux¹⁴.

J'observe également que P. n'a pas du tout saisi l'une des caractéristiques fondamentales de la dialectique d'Aristote par rapport à celle de Platon : alors que l'interlocuteur de Socrate est toujours tenu de répondre ce qu'il pense¹⁵, Aristote n'exige pas de celui qui défend une thèse qu'il réponde en fonction de ses opinions personnelles¹⁶. C'est précisément l'ignorance de cette différence essentielle qui conduit P. à mésinterpréter le passage où Aristote expose la deuxième utilité de son traité : « Qu'il (sc. le présent traité) soit utile pour les contacts avec autrui, cela s'explique du fait que, lorsque nous aurons dressé l'inventaire des opinions qui sont celles de la moyenne des gens, nous nous adresserons à eux, non point à partir de présuppositions qui leur seraient étrangères, mais à partir de celles qui leur sont propres, quand nous voudrions les persuader de renoncer à des affirmations qui nous paraîtront manifestement inacceptables » (*Top.* I 2, 101a30-34 ; tr. Brunschwig). P. affirme, à propos

13. La position de P. revient à identifier attaque et exercice ; de ce fait, l'exercice se confond avec l'activité du questionneur (cf. p. 87). Or la γυμνασία concerne tout autant le questionneur que le répondant, comme en témoigne ce texte de *RS* 16, qui insiste sur la nécessité, pour le répondant, d'être bien entraîné.

14. Moraux, P., « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », dans *Aristotle on dialectic: the Topics*, op. cit., p. 277-311.

15. Cf. *Criton* 49c-e ; *Protagoras* 331c-d ; *Gorgias* 495a, 500b ; *Ménon* 83d ; *Euthydème* 286d ; *Rép.* I 346a, 349a, 350e. G. Vlastos a dernièrement souligné l'importance de cette règle de la dialectique socratique dans « The Socratic Elenchus », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, p. 37 et « Elenchus and Mathematics : a Turning-point in Plato's Philosophical Development », dans *American Journal of Philology*, CIX, 1988, p. 366 n. 14.

16. Cf. *Top.* VIII 4, 159a17-24 ; 5, 159b27-35 ; 6, 160a11-12 ; 9, 160b17-22.

de ce passage, que le fait de partir des présuppositions qui sont propres aux interlocuteurs, c'est-à-dire de leurs opinions personnelles, est « le lot indissociable du dialecticien *en toutes ses opérations* » (p. 91 ; mes italiques). C'est absolument faux : plusieurs passages des *Top.* (cf. *supra*, note 13) expriment très clairement l'idée que le répondant peut être invité à défendre une thèse à laquelle il n'adhère pas personnellement. P. n'a visiblement pas saisi l'articulation et la différence entre la première utilité (l'entraînement) et la seconde (les contacts avec autrui). Dans le cas de la *γυμνασία*, qui vise principalement à l'assouplissement intellectuel, les participants à l'échange dialectique doivent s'entraîner à réfuter et à défendre n'importe quelle thèse, que celle-ci corresponde ou non à leurs opinions personnelles. La deuxième utilité correspond à l'*ἐξέτασις* socratique et à ce qu'Aristote nomme ailleurs la *πειραστική* (cf. *RS* 2) : il s'agit alors pour le questionneur de mettre à l'épreuve et, le cas échéant, de réfuter les opinions personnelles de son interlocuteur, lorsque ces dernières lui semblent fausses. Et c'est uniquement dans ce cas précis, celui de la *peirastique*, que le dialecticien doit argumenter à partir des opinions personnelles de son interlocuteur.

La principale thèse du troisième chapitre, qui est entièrement consacré au « dialogue », est que « Platon et Aristote font de la dialectique et du dialogue deux réalités indissociables » (p. 101). P. critique sévèrement tous ceux qui mettent en doute la nécessité et le caractère essentiel du lien qui unit la dialectique et le dialogue. Pour de nombreux commentateurs, en effet, c'est tout au plus en raison d'un accident historique que la dialectique s'est manifestée et s'est pratiquée sous la forme du dialogue. P. s'efforce donc de montrer, contre ce qu'il appelle « la conception généralement admise aujourd'hui » (p. 105 n. 19), que la dialectique ne peut pas ne pas s'enraciner dans le dialogue. L'argumentation de P. consiste essentiellement à montrer que la proposition dialectique, à la différence de la proposition démonstrative qui se suffit à elle-même, ne présente pas d'évidence intrinsèque de son caractère endoxal. L'endoxalité de la proposition dialectique doit en effet faire l'objet d'une demande que le questionneur adresse à celui qui joue le rôle de répondant : « Toute discussion débute dans cette demande, car, tant qu'il n'a pas été demandé et accordé que tel ou tel énoncé est effectivement admis de tous, ou des sages, ou des experts, et donc endoxal, et donc probable (*sic*), admissible comme principe, le dialecticien n'a absolument rien d'où son argumentation puisse surgir » (p. 109).

Si P. parvient assez bien à dégager le lien entre dialogue et dialectique, c'est d'abord et avant tout parce qu'il considère exclusivement les *Top.*, où ce lien est tout à fait évident. Mais, quoi qu'en pense P., ce lien est loin d'être nécessaire et l'on peut montrer qu'il est même problématique, y compris chez Platon et Aristote. Chez Platon, par exemple, il y a une évolution certaine de la dialectique, et cette évolution va dans le sens d'un affranchissement continu et progressif par rapport au dialogue. Il y a loin, par exemple, entre la dialectique réfutative des dialogues socratiques et la dialectique « diairetique » du *Sophiste* et du *Politique*. Plusieurs études importantes ont en effet mis en lumière le fait que la dialectique des derniers dialogues consiste presque tout entière dans la méthode dichotomique, ou *diairesis*, et force est d'admettre que celle-ci ne doit rien au dialogue. P. n'est pas assez attentif à ce fait, mais il est vrai que, de façon générale, il n'est pas du tout sensible au fait que les œuvres de Platon et

d'Aristote ont une histoire, c'est-à-dire qu'elles ont connu une évolution. Dans le cas du Stagirite, la thèse de P. serait inattaquable si notre connaissance de la dialectique aristotélicienne reposait exclusivement sur les *Top.*, ce qui n'est pas le cas. On sait en effet qu'Aristote fait un usage abondant de la dialectique dans les introductions de divers traités, lorsqu'il passe en revue et critique les théories que ses prédécesseurs ont développées relativement aux sujets qu'il s'apprête lui-même à étudier. Or toutes ces introductions montrent bien que la dialectique n'a pas nécessairement partie liée avec le dialogue. P. m'objectera peut-être que ces introductions se présentent encore sous la forme d'un dialogue, pour peu qu'on les interprète comme un dialogue intérieur avec les positions d'autres philosophes, un peu à la façon dont Platon dit que la pensée est un dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même (cf. *Sophiste* 263e). Il n'empêche que ce n'est pas du tout la même chose : discuter en son for intérieur les positions des autres est beaucoup moins contraignant que de discuter leurs propres positions en leur présence. Qui niera qu'il soit plus facile de faire les questions et les réponses ? En outre, il n'y a pas de « demande », au sens où P. l'entend, dans les introductions dialectiques, puisque c'est Aristote lui-même qui y détermine ce qui est endoxal ou non¹⁷.

Dans le chapitre IV, intitulé « l'attaque », P. rappelle à juste titre que la tâche première de la dialectique est la mise à l'épreuve et la réfutation des opinions. P. s'efforce de montrer que cette activité réfutative de la dialectique découle de la nature même de sa matière, en l'occurrence les *endoxa*. En effet, comme l'*endoxon* ne comporte en lui-même aucune évidence intrinsèque, son approbation passe inévitablement par le détour du dialogue, puisque le questionneur doit demander au répondant de reconnaître le caractère endoxal des opinions qu'il lui soumet ; or étant donné qu'il y a conflit entre les différents *endoxa*, il est inévitable qu'on cherche à tester, à éprouver, et éventuellement à réfuter, les opinions qui sont au centre de l'échange dialectique. Je ne puis cependant pas suivre P. lorsqu'il affirme que le dialecticien, en raison même du fait que sa principale activité est la réfutation, est « par nature un assaillant » (p. 148), qu'il est en proie à une véritable « fureur destructrice » (p. 137), que sa tâche consiste à « attaquer le plus brutalement possible » (p. 148 n. 60) la position adverse, et que « l'intention dialectique principale » consiste à « monter une attaque, la plus brutale et la plus dommageable possible » (p. 172). Réfuter une thèse est une chose, la réfuter en étant animé d'une « fureur destructrice » et en l'attaquant « le plus brutalement possible » en est une autre. Sur quoi P. se fonde-t-il pour attribuer à la dialectique, comme propriétés essentielles, l'hostilité et l'agressivité ? Force est de reconnaître que les arguments mis de l'avant sont bien fragiles et, ce qui est plus grave, qu'ils trahissent une profonde incompréhension de l'une des plus importantes dimensions de la dialectique aristotélicienne. Le premier argument constitue un nouvel exemple de paralogisme étymologique : de ce que le verbe « discuter » signifie, d'après son *étymologie latine*, « casser une chose à force de la secouer » (p. 136 n. 15), P. conclut

17. Sur toute cette question de l'émancipation de la dialectique par rapport au dialogue, cf. LeBlond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939, p. 54.

que la dialectique est « nécessairement discussion, dans la force la plus grande de l'étymologie de ce terme » (p. 136). Mais ce n'est pas là le principal argument développé par P. Ce dernier voit en effet une confirmation de la justesse de son interprétation dans le fait qu'Aristote emploie le terme *ἐπιχείρημα* pour nommer et désigner l'argument dialectique. Ce terme ne serait rien de moins que « capital pour l'intelligence et la cohérence des *Topiques* » (p. 148 n. 60). P. traduit ce terme par « attaque » et le verbe correspondant par « attaquer » (cf. p. 148 n. 60)¹⁸ ; or « attaque » et « attaquer » ne sont pas, bien au contraire, les significations premières de ces termes, lesquels signifient plutôt, de façon usuelle, « entreprise » et « entreprendre ». Chez Platon, par exemple, les termes *ἐπιχειρεῖν* et *ἐπιχείρησις* – Platon n'emploie jamais *ἐπιχείρημα* – signifient toujours « entreprendre » et « entreprendre » respectivement¹⁹. De plus, il y a longtemps que l'on s'est aperçu qu'Aristote emploie volontiers les termes *ἐπιχειρεῖν* et *ἐπιχείρημα*, en contexte dialectique, avec les significations respectives d'« argumenter » et d'« argument »²⁰.

On peut montrer sans peine que le parti pris de traduire *ἐπιχειρεῖν* par « attaquer » conduit à des absurdités. Je pense notamment à toutes les occurrences où *ἐπιχειρεῖν*, suivi d'un verbe à l'infinitif²¹, a manifestement le sens de « entreprendre de + infinitif ». Or il y a au moins deux passages traduits par P. où *ἐπιχειρεῖν* est ainsi employé. Voici comment il les traduit : « Réponds-lui que ce beau qu'il te demande n'est rien d'autre que l'or ; il sera embarrassé et ne s'attaquera même pas à te réfuter (οὐχ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν) »²² ; « En effet, ce d'où il y a lieu de conclure le contraire, c'est de là aussi que nous nous attaquons à formuler les objections (τὰς ἐνστάσεις ἐπιχειροῦμεν λέγειν) »²³. Comme la langue française ne lui permet pas d'employer « attaquer + infinitif », P. a cru contourner cette contrainte syntaxique en ayant recours à la forme pronominale, soit « s'attaquer à + infinitif ». Mais ce subterfuge n'abusera personne : *premièrement*, il saute aux yeux que dans ces passages le verbe *ἐπιχειρεῖν* gagnerait à être traduit, tout simplement, par « entreprendre de ». *Deuxièmement*, il n'échappe à personne que « s'attaquer à quelqu'un ou quelque chose » n'a pas du tout la même signification que « attaquer quelqu'un ». *Troisièmement*, il ne semble pas que la construction « s'attaquer à + infinitif » soit d'une parfaite correction syntaxique ; en effet, le verbe « s'attaquer » ne peut être suivi que d'un complément désignant une personne ou une chose, et non pas d'un verbe à l'infinitif.

18. Cf. aussi p. 149 : « Le choix de ce mot (sc. *ἐπιχείρημα*) est certes un témoin éloquent du fait qu'Aristote voit naturellement l'argumentation du dialecticien comme un assaut. » Cf. aussi p. 86 n. 48 et p. 151 n. 70.

19. Places, E. des, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964, xv-576 p.

20. Cf. Bonitz, H., *op. cit.*, 282b57-283a11.

21. Il s'agit d'une construction très courante (cf., entre autres, *Top.* VIII 5, 159a29-30 ; *Lachès* 184b, 189d, 190d, 197c, etc.).

22. *Hippias majeur* 289e, traduit p. 171.

23. *Premiers analytiques* II 26, 69b28-29, traduit p. 198.

Au reste, même si dans certains cas on a raison de traduire par « attaque » et « attaquer », rien n'empêche que ce soit alors dans un sens *figuré* qu'Aristote parle d'une « attaque ». C'est ainsi que l'on dit d'un convive qu'il « attaque » le plat de résistance, ou d'un violoniste qu'il « attaque » cette sonate, etc. Il y a plusieurs autres exemples, dans le vocabulaire dialectique des *Top.*, de termes qu'Aristote emploie dans un sens figuré. Je pense, entre autres, au terme *συκοφαντεῖν* et aux mots de même famille. A l'origine, le sycophante est la personne qui se fait un métier de calomnier ou d'accuser injustement, à l'Assemblée, des personnages politiques influents que certaines factions désirent éloigner des affaires de la cité. Ce n'est évidemment pas dans l'acception politique du terme qu'Aristote emploie, dans ses écrits dialectiques, le verbe *συκοφαντεῖν*²⁴. De même, il n'est pas nécessaire que le terme *ἐπιχείρημα*, employé en contexte dialectique, ait la signification militaire d'attaque.

Mais il y a une autre raison, beaucoup plus importante, pour laquelle je suis en complet désaccord avec cette interprétation qui fait de la dialectique aristotélicienne une activité essentiellement agressive. Il est en effet excessif d'affirmer de la dialectique aristotélicienne qu'elle « risque de vouloir *secouer* et *détruire* l'interlocuteur plutôt que la position examinée » (p. 149). La dialectique des *Top.* témoigne au contraire de l'effort constant, de la part du Stagirite, pour dédramatiser et « dépersonnaliser » l'échange dialectique²⁵. Il a échappé à l'attention de P., qui se targue pourtant d'être très sensible au vocabulaire employé par le Stagirite, qu'Aristote n'emploie pour ainsi dire jamais les termes *ἐλέγχος* et *ἐλέγχειν* dans les *Top.*, alors que chez Platon, on compte plusieurs dizaines d'occurrences de ces termes que l'on a coutume de traduire, en contexte dialectique, par « réfutation » et « réfuter ». Plutôt que d'employer le verbe *ἐλέγχειν*, Aristote utilise de préférence, et ce de façon systématique, les verbes *ἀνασκευάζειν* et *ἀναιρεῖν*²⁶. Si l'on considère que Platon n'emploie pas une seule fois *ἀνασκευάζειν*²⁷ et qu'il n'utilise jamais *ἀναιρεῖν* dans le sens de « réfuter »²⁸, nous sommes fondés à nous demander pour quelle raison Aristote a préféré ces verbes à *ἐλέγχειν*, dont le sens dialectique de « réfuter » est très bien établi chez Platon. Cette interrogation est d'autant plus pertinente qu'on s'accorde généralement à considérer que les *Top.* sont, pour leur plus grande part, une œuvre de jeunesse qui fut composée alors qu'Aristote faisait partie de l'Académie²⁹. Le Stagirite fut l'élève de Platon pendant quelque vingt ans (367-348) et, à ce titre, il n'était certainement pas étranger au vocabulaire dialectique qu'utilisaient les membres de l'Académie. Pourquoi, alors, Aristote

24. Cf. *Top.* VI 2, 139b26 et 35 ; VIII 2, 157a32 ; RS 15, 174b9.

25. A ce sujet, on lira avec profit l'article de Brunschwig, J., « Aristotle on arguments without winners or losers » dans P. Wapenewski, (éd.), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch 1984/1985*, Berlin, Siedler Verlag, p. 31-40 qui, soit dit en passant, n'apparaît pas dans la bibliographie de P.

26. A la p. 138, P. présente *ἀνασκευάζειν* et *ἐλέγχειν* comme des synonymes, laissant ainsi entendre qu'Aristote utilise indifféremment les deux. Dans les faits, on dénombre plusieurs dizaines d'occurrences d'*ἀνασκευάζειν* dans les *Top.*, alors que les emplois d'*ἐλέγχειν* se comptent sur les doigts d'une main.

27. Cf. Brandwood, L., *A word index to Plato*, Leeds, Maney & Son, 1976, xxx-1003 p.

28. Cf. Ast, F., *Lexicon Platonicum* (1835), 3 vol., vi-880, 502 et 592 p. ; réimpression : New-York, Burt Franklin, 1969 et Places, E. des, *op. cit.*

a-t-il rompu avec le vocabulaire en usage dans les cercles de l'Académie ? La réponse à cette question exige au préalable un développement sur l'histoire du terme *elenchos*. L'évolution sémantique de ce terme est tout à fait exceptionnelle : ce mot signifie en effet « honte » chez Homère, et, quelques siècles plus tard, Aristote l'emploie avec la signification de « réfutation ». Les questions qui se posent à l'interprète sont donc les suivantes : est-il possible de retracer comment ce terme est passé d'une signification à l'autre ? Y a-t-il solution de continuité entre ces deux significations ? Dans une étude tout à fait remarquable, Leshner³⁰ a identifié les différents moments de l'évolution sémantique de ce terme : au départ, chez Homère, l'*elenchos* désigne la honte ressentie par le guerrier à l'issue d'une épreuve où il n'est pas parvenu à faire montre de sa valeur. Dans un second moment, le terme *elenchos* désigne l'épreuve elle-même où la personne doit faire la preuve de sa valeur. Si, à la suite de cette épreuve, l'individu échoue, il encourra inévitablement la honte. L'*elenchos* constitue en quelque sorte la pierre de touche qui révèle la véritable nature d'une personne ; c'est, en d'autres termes, la preuve qu'un individu possède, ou non, les qualités qu'il prétend posséder. La honte encourue à la suite d'un échec montre également que l'*elenchos* comporte une dimension personnelle, voire existentielle, extrêmement importante. J'ai montré ailleurs³¹ comment le terme ἔλεγχος en vient finalement à acquérir, chez Platon, le sens dialectique de « réfutation » ; mais ce terme ne perd pas pour autant sa connotation de honte ; en effet, le lien entre l'*elenchos* et la honte demeure très présent chez Platon³². L'individu réfuté, c'est-à-dire soumis à l'*elenchos*, ressent la honte, car il a la preuve qu'il ne sait pas ce qu'il croyait jusqu'alors savoir. L'*elenchos* socratico-platonicien conserve également une dimension morale et personnelle, car il a pour but de libérer l'individu des fausses croyances qui entravent la voie menant au savoir et à la vertu. Si Aristote emploie finalement les verbes ἀνασκευάζειν et ἀναιρεῖν de préférence à ἐλέγχειν, c'est parce que ces verbes sont neutres du point de vue de la morale ; autrement dit, ils n'impliquent pas, à la différence de ἐλέγχειν, une visée éthique. Aristote opère aussi une rupture avec la représentation traditionnelle de l'*elenchos*. En effet, la définition de l'*elenchos* qui ouvre les RS (« une déduction avec contradiction de la conclusion ») est exclusivement logique, c'est-à-dire qu'elle ne comporte plus aucune dimension éthique. Cette « dépersonnalisation » de la dialectique était déjà très évidente dans les *Topiques*, où Aristote conçoit la joute dialectique non pas comme l'instrument du perfectionnement moral des interlocuteurs, mais bien comme une espèce de gymnastique qui vise tout simplement à l'assouplissement intellectuel.

29. Cf. Huby, P. M., « The Date of Aristotle's *Topics* and its Treatment of the Theory of Ideas », dans *The Classical Quarterly*, XII N. S., p. 72-80 et Brunschwig, *Aristote : Topiques I-IV, op. cit.*, p. xc-xcvi.

30. Leshner, J. H., « Parmenides' Critique of Thinking. The Poluderis *Elenchos* of *Fragment 7* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, II, 1984, p. 1-30.

31. Dorion, L. A., « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* » in *Revue philosophique de Louvain*, LXXXVIII, 1990, p. 311-344.

32. Cf. *Sophiste* 230c-d ; *Gorgias* 522d ; *Euthydème* 303d.

Les deux chapitres suivants – qui sont aussi les plus importants de l'ouvrage, en ce qui regarde, du moins, le nombre de pages – s'intéressent à l'« investigatoire » (σκέψις) et à la « probatoire » (πείρα) respectivement. P. établit une distinction très nette entre ces deux modes d'examen pratiqués par le dialecticien. L'investigatoire ne serait rien d'autre que la *διαλεκτική καθυ αὐτήν* (RS 34, 183a39), la dialectique en elle-même³³, en d'autres mots « la recherche où demande et réponse satisfont aux exigences de leur nature » (p. 154). La probatoire, quant à elle, correspondrait à la recherche « οὐ, l'une des fonctions (sc. questionneur ou répondant) se jouant plus ou moins de travers, celui qui remplit l'autre devra, dans la même proportion, tourner l'examen contre son interlocuteur plutôt que contre la position examinée, dans l'espoir de l'amener à mieux assumer sa fonction » (p. 154). L'investigatoire, en somme, est la recherche dialectique telle qu'elle devrait être idéalement pratiquée par les deux interlocuteurs³⁴. Ceux-ci n'ont pas d'autre souci que d'accomplir au mieux leur *κοινὸν ἔργον*, leur « œuvre commune », soit une investigation poursuivie en commun d'un problème afin d'en trouver la meilleure solution possible. Mais lorsque l'un des deux interlocuteurs perd de vue cette « œuvre commune », et que des susceptibilités personnelles l'amènent à faire de l'obstruction et à entraver la recherche commune, l'entretien dialectique tombe alors du niveau de l'investigatoire à celui de la probatoire³⁵. La probatoire durera aussi longtemps que l'interlocuteur récalcitrant n'aura pas été ramené dans le droit chemin, l'œuvre commune, par son partenaire.

Cette distinction nette et franche entre la σκέψις et la πείρα se trouve-t-elle vraiment dans les *Top.* ou les *RS* ? Rien n'est moins sûr. Au reste, P. lui-même reconnaît que le texte d'Aristote autorise à peine que l'on distingue ces deux facettes de la dialectique : « dans la situation concrète, dialectique <= investigatoire> et probatoire sont intriquées l'une dans l'autre. *Pour les distinguer, il faudrait faire une certaine violence au texte d'Aristote et le découper d'une manière qui paraîtra artificielle* » (p. 160 ; mes italiques). Cet aveu candide de P. suffirait à lui seul à ruiner les fondements de la distinction qu'il tente d'échafauder ; mais ce n'est pas tout : un peu plus loin, P. reconnaît que l'investigatoire est une « situation idéale » qui est « rare », « éphémère » et même « invraisemblable » (cf. p. 207-208). Soyons clair : l'investigatoire décrite par P. n'a aucun fondement dans le texte aristotélicien ; elle est une espèce de dialectique idéale, une dialectique que P. appelle de ses vœux. Concrètement, l'un des rares textes des *Top.* où il est question de la σκέψις et de la πείρα est le suivant : « dans les réunions dialectiques, où l'on argumente pour le combat, mais en vue de la mise à l'épreuve et de l'examen (μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως), on n'a pas encore bien déterminé le but que celui qui répond doit viser, et quelles

33. Sur l'identification de l'investigatoire à la « dialectique en elle-même », cf. aussi p. 222 et 224.

34. P. parle aussi « d'une discussion saine (sic), proprement dialectique, strictement d'investigation » (p. 224).

35. Cf. p. 233 : « [...] la probatoire commence quand se superpose, au problème initial, un second problème : est-ce que l'interlocuteur répond ou demande bien, selon l'intention et le mode appropriés ? [...] le dialogue probatoire se superpose au dialogue investigatoire dès qu'il y a lieu, pour un interlocuteur, de suspecter la rectitude des intentions et la validité des procédés de son vis-à-vis, ces intentions et ces procédés fussent-ils, de fait, enracinés dans la plus saine dialectique. »

sortes de choses il doit ou ne doit pas accorder pour la défense bonne ou mauvaise de sa thèse » (*Top.* VIII 5, 159a32-36 ; tr. Tricot modifiée). Remarquons tout de suite qu'Aristote, loin d'opposer la *σκέψις* à la *πείρα*, semble au contraire les mettre sur un même pied, c'est-à-dire qu'il les emploie comme synonymes³⁶. De plus, ni *σκέψις* ni *πείρα*, contrairement à ce que laisse entendre P., ne sont des principes clés des *Top.* Outre que le nombre d'occurrences de ces termes est minime, ils ne sont définis nulle part dans les *Top.* Il faut en effet attendre les *RS* pour avoir une définition de la *πειραστική*³⁷. Immédiatement après avoir donné cette définition – sur laquelle je reviendrai dans un instant –, Aristote affirme qu'il a déjà été question des arguments peirastiques dans « d'autres livres » (*ἐν ἑτέροις* 165b7 ; *ἐν ἄλλοις* 165b10). Or il n'est pas facile de déterminer auquel de ses écrits Aristote renvoie au juste. Comme l'a déjà souligné Poste³⁸, le seul passage un peu étendu qui traite de la *πειραστική* est *RS* 11 (172a21-36) et il est évidemment impossible que l'expression *διώρισται ἐν ἑτέροις* (*RS* 2, 165b6-7) désigne un passage des *RS*. Poste conclut donc que le Stagiritte fait ici référence à un ouvrage, aujourd'hui perdu, sur la *πειραστική*. Cette conclusion, qui était déjà celle de Barthélémy Saint-Hilaire³⁹ n'a, sauf erreur, été reprise par aucun des traducteurs récents des *RS* ; en effet, Pickard-Cambridge, Tricot et Forster indiquent tous que le texte visé est *Top.* VIII 5, texte que nous avons commenté un peu plus haut, où Aristote s'assigne comme tâche de préciser les règles à observer par ceux qui pratiquent la *σκέψις* et la *πείρα*. Or ces règles, telles qu'elles sont exposées en *Top.* VIII 5 à 14, concernent avant tout l'activité du répondant, alors que le passage de *RS* 2 renvoie plutôt au rôle de celui qui doit mettre son interlocuteur à l'épreuve, au rôle donc, du questionneur. Comme on le voit, il n'est pas du tout évident que les *Top.* s'intéressent à la *πειραστική*.

Enfin, et ce qui est plus grave, P. n'a visiblement pas saisi la nature et la fonction de la *πειραστική*. Cette dernière n'a absolument rien à voir avec l'espèce de pratique dont le but principal est de ramener à de meilleures dispositions celui des interlocuteurs qui, pour des motifs personnels et d'orgueil mal placé, perd de vue les nécessités du *κοινὸν ἔργον*. Si l'on se reporte à la définition de la *πειραστική* que donne Aristote en *RS* 2 – car, rappelons-le à nouveau, les *Top.* ne définissent pas la *πείρα* et ignorent même jusqu'au mot de *πειραστική* –, la peirastique est la mise à l'épreuve des *opinions personnelles* du répondant. La *πειραστική* conserve ainsi certaines caractéristiques de l'*ἐλέγχος* socratique ; en effet, à l'instar de l'*ἐξέτασις* menée par Socrate, la *πειραστική* aristotélicienne met à l'épreuve et réfute uniquement les opinions

36. Les quelques autres passages où il est question de la *σκέψις* et/ou de la *πείρα*, ne permettent pas non plus d'opérer la distinction que tente d'établir P. (cf. *Top.* VIII 5, 159a25-28 ; 11, 161a25).

37. Cf. *RS* 2, 165b4-6. P. a tort (p. 154 n. 5) d'établir une équivalence entre *πείρα* et *πειραστική* car ce dernier terme n'apparaît même pas dans les *Top.* Il est donc faux d'affirmer (p. 150) qu'Aristote a traité de la *πειραστική* en *Top.* VIII.

38. Poste, E., *Aristote on fallacies or the Sophistici Elenchi*, [texte, traduction libre et notes], Londres, MacMillan & Co., 1866, p. 7 n. 3 ; réimpression : New-York & Londres, Garland Publishing, 1987.

39. Barthélémy-St-Hilaire, J., *De la logique d'Aristote*, Paris, Ladrangé, 1838, tome I, p. 426.

admisses par l'interlocuteur (ἐκ τῶν δοκοῦντων τῷ ἀποκρινομένῳ, b4-5⁴⁰). La peirastique théorisée par Aristote ne souscrit toutefois plus aux visées éthiques de l'ἐλεγχος socratique. Enfin, alors que la peirastique, telle qu'elle est définie par le Stagirite, relève de l'initiative exclusive du questionneur, P. (p. 231-232) la présente comme si elle pouvait être pratiquée indifféremment par le questionneur ou le répondant.

Après avoir exposé la pseudo-distinction entre σκέψις et πείρα, P. s'efforce de définir la « tâche pure (*sic*) du demandeur et du répondant, sans égard aux indispensables précautions probatoires » (p. 162). P. réserve à son lecteur une nouvelle « surprise », proprement renversante ; il soutient en effet que l'« attaque » – comprenons la « réfutation » – est l'œuvre commune du questionneur et du répondant, c'est-à-dire que le répondant doit collaborer étroitement avec le questionneur afin de permettre la réfutation de sa propre thèse. Ne perdons pas plus de temps qu'il n'en faut pour « réfuter » cette nouvelle extravagance. Au reste, P. s'appuie sur un seul texte d'Aristote pour prétendre que le rôle du répondant « est de garantir le caractère destructif des armes imaginées et proposées par le demandeur. Sa tâche, c'est d'accorder (διδόναι), c'est de poser (τίθεναι) toute matière sérieusement utile à la destruction de la position initiale » (p. 175)⁴¹. Le passage en question – que P. cite à plusieurs reprises en quelques pages (*cf.* p. 161, 164, 171, 172) – est le suivant : « Le rôle de celui qui interroge, c'est de conduire la discussion de façon à faire soutenir à celui qui répond les plus extravagants paradoxes qui sont la conséquence nécessaire de la thèse ; au contraire, le rôle de celui qui répond c'est de faire en sorte que ce qu'il dit d'absurde ou de paradoxal paraisse venir non pas de lui, mais résulter de sa thèse » (*Top.* VIII 4, 159a18-22 ; tr. Tricot). P. interprète ce passage comme si Aristote y encourageait le répondant à collaborer à la réfutation de sa propre thèse. C'est un contresens à peine compréhensible, puisque le sens de ce passage est tout à fait obvie : loin d'inviter le répondant à prêter main forte au questionneur, Aristote précise que si d'aventure le répondant est acculé au paradoxe, il doit faire en sorte que cet échec semble dû, non pas à une contre-performance de sa part, mais à la nature même de la thèse qu'on lui a demandé de défendre pour les besoins de la discussion. Au reste, la suite de ce passage – que P. cite de façon tronquée (p. 171 n. 59) – confirme largement mon interprétation : « Car, sans doute, y a-t-il une différence entre la faute qui consiste à poser comme point de départ ce qui ne doit pas être posé, et celle qui consiste à ne pas assurer la défense convenable de ce qui a été posé » (*Top.* VIII 4, 159a22-24 ; tr. Tricot). L'interprétation de tout ce passage ne doit pas perdre de vue que la thèse soutenue par le répondant n'est pas nécessairement une opinion personnelle. La tâche du répondant est donc de défendre le mieux

40. Cf. aussi Vlastos, G., « Elenchus and Mathematics : a Turning Point in Plato's Philosophical Development », *art. cit.*, p. 366.

41. Cf. aussi p. 166 : le répondant « fera, de pair avec le demandeur, tout ce qui est possible pour la (*sc. sa propre position*) réfuter, confiant que c'est la voie par où se manifestera l'opinion à tenir » ; p. 167 : « La position initiale, donc, n'est pas la propriété du répondant, et ce dernier s'associe pleinement au demandeur pour l'assaillir. [...] Le répondant porte toute la responsabilité d'attester la valeur endoxale des propositions du demandeur et de certifier leur férocité et leur caractère destructeur à l'égard de la position. À parler strictement, du reste, c'est lui qui réfute et qui détruit la position. »

possible la thèse qui lui échoit en partage. De deux choses l'une : ou bien le répondant parvient à mettre cette thèse à l'abri d'une réfutation, et il aura alors excellemment rempli son rôle de répondant ; ou bien, malgré tous ses efforts, sa thèse est réfutée, et il doit alors faire en sorte que la source des paradoxes mis en lumière par le questionneur paraisse être la thèse, et non pas lui-même. Si le répondant défend bien sa position, on ne lui imputera pas les paradoxes inadmissibles que l'ἐρώτησις aura révélés ; on les mettra plutôt au compte de la thèse, comme si ces paradoxes étaient inhérents à celle-ci. Le répondant qui n'offre pas de contre-performance ne pourra pas être tenu responsable des paradoxes qui découlent de la thèse.

Dans la conclusion de son ouvrage, P. cite à nouveau, pour la fustiger, l'affirmation de Brunschwig selon laquelle les *Top.* exposent les règles d'« un art de gagner à un jeu auquel personne ne joue plus »⁴² (1967, p. ix). Cette affirmation est rien de moins qu'une hérésie aux yeux de P., lui qui considère que les *Top.* « accompagnent le travail quotidien de l'intellectuel » (p. 367) et que « les préceptes livrés dans les *Topiques* répondent à des exigences qui s'imposent à toute vie intellectuelle, encore aujourd'hui » (p. 377).

Mais que faut-il penser de la thèse de la *connaturalité* de la raison et de la dialectique ? On dénombre, dans l'ouvrage de P., plusieurs dizaines d'occurrences du terme « naturel » et d'autres mots de même famille. Ainsi est-il question de la « sympathie naturelle de la raison qui justifie l'endoxe » (p. 73), ou encore du « recours à l'idée communément admise <qui> est quelque chose de naturel, et même une conséquence inévitable de la nature rationnelle » (p. 71). Je pourrais multiplier les exemples de passages qui affirment ainsi, sans rien démontrer, la connaturalité de la raison humaine et de la dialectique. Tout se passe comme si P. croyait qu'il suffit d'employer abondamment les termes « nature » et « naturel » pour instiller dans l'esprit de son lecteur la conviction qu'il y a bien une connaturalité de la dialectique et de la raison. Ne nous laissons pas impressionner, ni surtout abuser, par la fréquence exceptionnelle et excessive du mot « nature » et de ses dérivés, et tournons-nous plutôt vers les arguments, si tant est qu'il y en ait, qui démontrent cette connaturalité. Force est de constater, tout d'abord, que ces arguments sont fort peu nombreux. Le plus important, si je puis dire, est celui, martelé à plusieurs reprises, qui voit dans l'*endoxon* une affinité, naturelle il va sans dire, avec la raison, dans la mesure où l'*endoxon* correspond à une attente de la raison, c'est-à-dire à une opinion spontanée que forme la raison. Or comme je l'ai déjà expliqué, cet argument est irrecevable puisqu'il repose tout entier sur une fantaisie étymologique (cf. p. 43 n. 42). P. fournit-il d'autres précisions sur la façon dont il faut comprendre sa thèse que la dialectique est une puissance naturelle de la raison ? « La puissance dialectique, écrit-il dans l'un des rares passages où il tente de préciser sa pensée sur ce point, n'est pas innée à la manière des sens » (p. 75) ; en effet, poursuit-il, la dialectique « est une puissance plutôt acquise, comme la musique » (p. 76). Ces aveux de P., qui ont certainement dû lui coûter, suffisent, me semble-t-il, à ruiner sa thèse. Car, à moins de parler pour ne rien dire, la notion de « nature » (*physis*) désigne précisément, chez Aristote, une puissance

42. Brunschwig, J., *op. cit.*, p. IX.

interne de mouvement. L'être naturel est en effet celui qui possède en lui-même le principe du mouvement et du repos (cf. *Physique* II 1, 192b8 sq.). Or P. reconnaît lui-même que la dialectique n'est pas une puissance innée, mais bien acquise ; elle n'est donc pas naturelle, au sens aristotélicien du terme. Mais la comparaison avec la musique est, elle aussi, fort instructive ; P. m'accordera sans peine, du moins je l'espère, que la musique composée par les Grecs est *aujourd'hui* une musique que l'on ne joue plus ; ou, si par hasard on la joue, il n'échappera à personne qu'il s'agit d'une tentative de récréer ou de ressusciter une forme de musique qui appartient au passé. Il n'en va pas autrement avec la dialectique aristotélicienne : c'est une forme d'argumentation que l'on ne pratique plus, à moins, évidemment, que l'on n'organise des débats et des échanges codifiés qui s'inspirent des règles exposées par Aristote ; mais il s'agira alors de tournois artificiels et tout le monde reconnaîtra que l'on a tenté de raviver, pour le plaisir et pour un temps limité seulement, une forme d'argumentation dont il faut bien reconnaître qu'elle est tombée en désuétude.

On croirait la question réglée : la dialectique est une discipline acquise et elle ne peut pas, par conséquent, être « naturelle ». P. n'en est toutefois pas à une contradiction près, ainsi que nous le verrons à l'instant. Dans le chapitre consacré au lieu, on lit la thèse « innéiste » suivante : « [...] la science du lieu n'invente rien qui ne se trouve déjà dans l'activité dialectique naturelle. Le mot de Locke s'étend au raisonnement dialectique : « Dieu a donné aux hommes un esprit qui peut raisonner, sans être instruit des méthodes de syllogiser ». Les lieux existent d'abord et l'on s'en sert naturellement avant qu'Aristote ou un autre n'en parle. [...] La dialectique comme science donc, et spécialement comme science du lieu, décrit les lieux dont on se sert déjà, pour en favoriser un usage plus efficace » (p. 291). Ce passage nécessite plusieurs remarques : *premièrement*, le fait que P. présente la dialectique comme une science (cf. aussi p. 81-82) est tout à fait contraire à la position d'Aristote, qui prend toujours soin de distinguer la dialectique et la science (cf., entre autres, *RS* 2 ; II, 172a11-21). *Deuxièmement*, ce texte implique une conception plutôt singulière du lieu dialectique. A la différence de la très grande majorité des commentateurs, qui ont renoncé à expliquer le nom même de lieu (τόπος) à la lumière du lieu physique, P. croit que celui-là doit être compris en fonction de celui-ci. De même que les êtres physiques tendent spontanément vers un lieu qui leur est naturel et propre, de même la raison, lorsqu'elle est confrontée à un problème, se réfugie naturellement, c'est-à-dire spontanément, dans un lieu d'argumentation adéquat et approprié⁴³. Cette analogie revient donc à faire du lieu dialectique une formule de raisonnement et d'argumentation qui est innée. *Troisièmement*, si les lieux sont innés, alors personne ne les a créés ou inventés. Et c'est bien ainsi qu'il faut comprendre cette stupéfiante affirmation : « Les lieux existent

43. Cf. p. 288 : « [...] la raison, déplacée dans un problème, est naturellement attirée vers ce qui infère sa solution ; c'est ainsi qu'elle se voit replacée dans son lieu propre : la vérité ou l'endoxe médiat. [...] La chose naturelle tend vers son lieu propre, quand elle n'y est pas, et elle tend à y demeurer quand elle s'y trouve : c'est que ce lieu, mieux que tout autre, détient ce qui est requis en vue de son bien. De même, la raison tend naturellement et de préférence à se situer en certains lieux où elle peut reposer son jugement : là aussi, le motif en est que ces lieux sont davantage propices à assurer son bien, qui est de discerner la vérité ou, à défaut, l'endoxe. »

d'abord et l'on s'en sert naturellement avant qu'Aristote ou un autre n'en parle. » Aristote n'a donc pour seul mérite que d'avoir porté au langage et formulé des lieux d'argumentation qui non seulement lui préexistent, mais qui sont en fait innés. Si Aristote n'avait pas écrit les *Top.*, un autre aurait été élu secrétaire de la raison et aurait rédigé, sous la dictée de la raison éternelle, les *topoi* que celle-ci pratique de toute éternité et pratiquera encore pour des siècles et des siècles. Si les lieux dialectiques sont innés et connaturels à la raison, c'est donc tout au plus un hasard si l'auteur des *Top.* est Aristote. Or, faut-il le rappeler, le Stagirite se présente lui-même, au dernier chapitre (= 34) des *RS*, comme l'inventeur de la dialectique. Aristote s'enorgueillit en effet, dans ce texte à juste titre célèbre, d'avoir jeté les bases d'une discipline nouvelle, en l'occurrence la dialectique, dont il souligne avec insistance qu'elle n'existait pas du tout avant qu'il lui consacre une *pragmateia* destinée à la fonder (cf. 34, 183b16-184b8). La dialectique est donc si peu naturelle qu'Aristote la présente lui-même comme son *invention*.

En outre, c'est bien la thèse de l'innéisme des lieux dialectiques qui sous-tend et qui « justifie » l'emploi abusif, et le plus souvent illégitime, que P. fait des dialogues de Platon tout au long de son livre. La thèse de P. est bien simple, pour ne pas dire simpliste : si la dialectique est innée et naturelle, elle ne peut pas ne pas être une et identique, et ce, quels que soient les auteurs qui l'ont illustrée et qui en ont parlé. D'où, comme je le disais, l'utilisation fréquente, abusive et anhistorique que P. fait des dialogues de Platon. La thèse de l'innéisme et du caractère naturel de la dialectique contraint forcément P. à gommer et à minimiser l'importance des différences entre les dialectiques platonicienne et aristotélicienne⁴⁴, et ce, au mépris le plus absolu de toutes les études, pourtant bien connues, qui ont mis en lumière les différences fondamentales et insurmontables qui opposent la dialectique platonicienne à celle d'Aristote. On ne peut pas rêver d'une méthode qui soit plus anhistorique que celle de P., qui fait comme si on pouvait toujours illustrer la dialectique des *Top.* à l'aide des dialogues de Platon. Hélas ! l'espace me manque pour montrer à quel point ces illustrations sont pour la plupart illégitimes, tant elles donnent lieu à d'énormes contresens. Mais si les dialectiques de Platon et d'Aristote sont assez différentes pour qu'il soit impossible de les assimiler l'une à l'autre, le beau rêve d'une dialectique innée, naturelle et éternelle s'effondre aussitôt, et l'historien de la philosophie sera dès lors renvoyé à ce qui est sa véritable tâche, à savoir comprendre comment, sous un même nom, des penseurs ont pu élaborer des pratiques aussi différentes.

En conclusion, P. n'est pas parvenu à démontrer de façon convaincante que les *Top.* formulent les règles et les étapes que la raison suit naturellement lorsqu'elle cherche à résoudre les problèmes auxquels elle est confrontée. Rien ne justifie que l'on abandonne l'interprétation qui voit dans les *Top.* la codification des règles de tournois dialectiques scolaires, et donc artificiels, de sorte que les *Top.*, comme le dit si bien Brunschwig, « risquent de nos jours d'apparaître comme un art de gagner à un jeu auquel personne aujourd'hui ne joue plus ». A force de chercher la connaturalité de la raison humaine et de la

44. Cf., entre autres, p. 88 n. 62, p. 89 n. 64, p. 101 n. 5, p. 103 n. 11.

dialectique, P. n'est en fait parvenu qu'à dénaturer la dialectique aristotélicienne.

Département de philosophie
Université de Montréal

Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. de Pascal Engel, Combas, Éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991.

Renée Bilodeau

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027238ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027238ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bilodeau, R. (1993). Compte rendu de [Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. de Pascal Engel, Combas, Éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991.] *Philosophiques*, 20 (2), 503–506. <https://doi.org/10.7202/027238ar>

C O M P T E S R E N D U S

Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. de Pascal Engel, Combas, Éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991.

par Renée Bilodeau

Un agent agit intentionnellement lorsque son action est causée par ses croyances et pro-attitudes. Il arrive cependant que, bien qu'un agent accomplisse intentionnellement une action sur la base de ses raisons, il ait de meilleures raisons de ne pas accomplir cette action. Ainsi en est-il du fumeur qui s'allume une cigarette en se répétant qu'il doit cesser de fumer. Si l'envie de fumer est irrésistible, ou si le fumeur ne se fait pas une obligation d'accomplir l'action qu'il juge la meilleure, il n'y a rien d'irrationnel, c'est-à-dire d'inconsistant, dans sa situation. Les choses se corsent toutefois si l'agent entérine le principe de continence, qui dicte, tout bien considéré, de se conformer à son meilleur jugement. Envisagé de la sorte, ce type d'actions, dites akratiques, pose une difficulté particulière à la théorie causale de l'action : le fait qu'une action intentionnelle soit causée par ce que veut l'agent donnerait à penser que ce qu'il veut le plus, ici cesser de fumer, a le plus de pouvoir causal. Comment alors un agent peut-il accomplir intentionnellement une action quand il évalue qu'il est préférable d'en accomplir une autre et qu'il a le pouvoir de le faire ?

Face à ce premier paradoxe de l'irrationalité, Davidson s'est vu forcé de reprendre sa théorie des syllogismes pratiques et a dû renoncer à son intuition de départ, qui était d'éliminer les intentions du nombre des états mentaux. Il s'est d'abord attaqué au problème dans l'article « How is Weakness of the Will Possible ? » (1970, tr. fr. dans *Philosophie*, 3, 1984). Les thèses qu'il y développe allaient cependant être laissées en veilleuse pendant une douzaine d'années, jusqu'à ce qu'une contribution à un recueil d'articles sur Freud lui fournisse l'occasion d'y revenir. De 1982 à 1985, il allait écrire quatre articles sur la rationalité, tentant de clarifier aussi bien cette notion que la structure des raisonnements pratiques et les mécanismes qui rendent possibles les défaillances de la rationalité, qu'elles se manifestent par l'action akratique, le refus d'ajuster ses croyances face à des données qui les contredisent, la tendance à prendre ses rêves pour des réalités [*wishful thinking*], la duperie de soi, ou autrement. Trois de ces textes ont été traduits par Pascal Engel et, si l'on peut regretter l'absence du quatrième (« Incoherence and Irrationality »), il faut néanmoins saluer cette initiative qui offre aux lecteurs francophones l'occasion de mieux connaître une partie de l'œuvre d'un des plus illustres philosophes contemporains.

La stratégie employée par Davidson pour rendre compte de l'akrasie consiste à se dissocier d'Aristote pour faire des intentions, plutôt que des actions, la conclusion des inférences pratiques. Selon son analyse, dans les cas d'actions irrationnelles, les intentions de l'agent ne sont pas cohérentes avec le jugement conditionnel auquel l'ont conduit les étapes précédentes de son raisonnement. Ce clivage s'explique par le fait que, contrairement à ce qu'il en est des actions rationnelles, les actions irrationnelles sont causées (entre autres) par un événement mental qui n'est pas une raison de ce qu'il cause. Cette hypothèse permet de dissoudre le paradoxe car, bien que la relation logique entre le contenu des raisons et l'action soit défectueuse, la relation causale entre événements mentaux et action, laquelle est la caractéristique des actions intentionnelles, demeure.

La solution apportée au premier paradoxe de l'irrationalité ouvre toutefois sur un second paradoxe. Le seul schème d'explication qui s'applique clairement à l'action intentionnelle requiert que sa cause soit une raison. Or c'est précisément ce qu'exclut ce portrait des actions irrationnelles. Pour que la proposition de Davidson soit satisfaisante, il lui faut maintenir que les actions irrationnelles sont rattachées au contenu des états mentaux des agents malgré qu'elles procèdent d'une rupture dans la chaîne des raisons. Comment ces objectifs sont-ils conciliables ? Pour répondre à cette question, *Paradoxes de l'irrationalité* ajoute à l'analyse initiale une thèse selon laquelle l'esprit est divisé en sous-systèmes quasi indépendants qui interagissent les uns avec les autres de diverses façons. Chaque sous-système a sa cohérence propre, l'irrationalité surgissant lorsque ces sous-systèmes ne parviennent pas à s'intégrer en un seul ensemble cohérent et que les croyances et pro-attitudes d'une partie de l'esprit manifestent un plus grand degré de cohérence que le tout. L'agent accomplit alors, en fonction des raisons d'une partie de son esprit, une action qui satisfait la pro-attitude qu'il favorise inconditionnellement (je désire fumer), aux dépens de celle qui satisferait sa meilleure raison, tout bien considéré (je devrais cesser de fumer).

Sans se conformer au modèle freudien, cette analyse en retient quelques éléments généraux, à propos desquels Davidson insiste pour dire qu'ils sont essentiels à toute théorie de l'irrationalité. Notamment, elle rend compte de l'action grâce à un modèle dans lequel s'entremêlent des explications en termes de raisons, approche que privilégie la psychologie populaire, et des interactions causales proches de celles que l'on fait intervenir pour traiter des événements physiques. « Duperie et division » exploite cette position en examinant plus en détail de quelle façon une partie de l'esprit peut en influencer une autre, causalement ou rationnellement, et à quelles conditions le résultat de cette interaction sera taxé d'irrationalité. Dans tous les cas, l'intuition qui guide la démarche davidsonienne est qu'on ne rend compte de l'irrationalité qu'en montrant comment coexistent des désirs et des croyances incompatibles. Contrairement à ce qu'avancent d'autres théories, ni les débordements passionnels, ni l'oubli de vérités désagréables ne sont des manifestations d'irrationalité car en eux, ou grâce à eux, s'estompent les incohérences entre les croyances et désirs d'un agent qui sont la marque de l'irrationalité.

Le principal problème que soulève cette suggestion d'une partition de l'esprit est qu'elle est difficilement conciliable avec le principe de charité qui

est, pour Davidson, à la base de notre interprétation du langage et des croyances d'autrui. La première a pour fonction de permettre la coexistence de croyances et de désirs incompatibles, alors que le second est un principe méthodologique qui veut que toute interprétation procède de l'idée que les croyances de l'autre sont vraies et consistantes. La thèse selon laquelle l'irrationalité n'est attribuable à quelqu'un que sur fond de rationalité est cependant une conséquence directe des théories du langage de Davidson. Pour déterminer si cette thèse est défendable, il reste encore à clarifier comment sont liés langage et rationalité, question à laquelle s'attaque le dernier article du recueil, « Animaux rationnels ».

À partir de l'affirmation qu'avoir des attitudes propositionnelles est une condition suffisante de rationalité, Davidson soutient que ce trait en est aussi une condition nécessaire. En raison du caractère holistique du mental, ce réquisit n'est rempli que par les animaux qui ont un nombre indéfini d'attitudes propositionnelles. N'avoir qu'une attitude propositionnelle est exclu car chacune est tributaire d'un ensemble d'autres croyances et pro-attitudes : pour croire que le chat est dans l'arbre, il faut avoir nombre de croyances à propos des chats et des arbres, de leur apparence, des habitudes des premiers, etc. Sans une logique correcte dans ses grandes lignes, ce réseau de pensées ne peut être le propre d'un individu. Et de même dans le concept de croyance, car avoir une croyance exige que l'on sache que ce que l'on a à l'esprit est susceptible d'être vrai ou faux. Le concept de croyance est ainsi lié à celui de vérité objective, et la question qui se pose alors est celle de savoir quand une créature les possède. Sans pouvoir démontrer qu'elle est le seul moyen, Davidson avance que la communication linguistique est la meilleure façon d'en juger. Le concept de vérité objective devient de la sorte dépendant du langage et du concept de vérité intersubjective. En concluant que « la rationalité est un trait social que seuls les communicateurs possèdent », Davidson boucle la boucle : il n'y a pas de rationalité sans langage, comme il n'y avait pas de compréhension du langage sans présupposition de rationalité. L'irrationalité n'est attribuable à un agent que lorsque l'interprète désespère de rendre les actions de celui-ci consistantes avec ses croyances et pro-attitudes, ou de rendre ses états mentaux consistants entre eux.

Plusieurs idées mises de l'avant dans ce recueil demandent à être précisées. Décrire comment opèrent les causes mentales qui ne sont pas une raison de ce qu'elles causent n'explique pas pourquoi celles-ci ont tantôt le dessus et tantôt non. Doit-on, pour ce faire, réintroduire l'ancienne métaphore du combat entre la Vertu et la Tentation ? Les concepts de cause et de raison suffisent-ils à analyser les relations des différentes parties de l'esprit entre elles ? Y a-t-il une manière moins « rationaliste » d'aborder le problème de la rationalité que de le prendre par le biais des attitudes propositionnelles ? Quoi qu'il en soit de ces difficultés, ces textes sur l'irrationalité illustrent bien ce qui donne tant de force aux thèses de Davidson, à savoir leur pouvoir de réconcilier des éléments apparemment contradictoires sans rien leur enlever de leur rigueur.

Je noterai en terminant que la traduction de Pascal Engel est simple et claire, fidèle à l'américain, et qu'elle nous épargne les néologismes dont les traductions françaises sont trop souvent prodigues. On peut cependant faire

reproche à l'éditeur d'avoir laissé passer trop de coquilles, ce qui donne parfois lieu à des contresens.

Philosophy Department
Stanford University



Philosophiques

philosophiques

Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990,
316 pages.

Antoine Côté

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027239ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027239ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Côté, A. (1993). Compte rendu de [Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990, 316 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 506–508.
<https://doi.org/10.7202/027239ar>

Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990, 316 pages.

par Antoine Côté

Le thomisme, joyau de ce qu'on appelle encore dans certains milieux la « philosophie traditionnelle », a longtemps dominé l'horizon intellectuel au Québec. C'est pour échapper à son emprise que bientôt deux générations de philosophes ont embrassé – tour à tour, à moins qu'ils ne l'aient fait simultanément – le structuralisme, la phénoménologie, le « post-structuralisme », le marxisme, avant de succomber, plus tardivement, aux attraits de la philosophie analytique. Le mot d'ordre des trente dernières années peut se résumer ainsi : tout sauf Thomas d'Aquin.

Et si, derrière le Thomas officiel, fossilisé dans les formules dogmatiques des manuels et des abrégés, il y avait un autre Thomas d'Aquin, rebelle, lui, à ces slogans programmatiques par quoi on a essayé de corseter sa pensée ? Et si Thomas n'était pas cet adversaire de la liberté de conscience, ce négateur du corps, cet idéologue du pouvoir pontifical et adepte de la soumission inconditionnelle à l'autorité qu'on s'est souvent plu à ridiculiser ? Ce sont là quelques-unes des questions que Martin Blais soulève dans ce livre dont les réponses surprendront tous ceux qui n'ont connu de l'Aquinate que les succédanés scolaires en vogue il y a quarante ans. Sous les scories d'une historiographie sectaire et dogmatique, intéressée et déformante, se cache une œuvre foisonnante avec laquelle l'A. invite ici ses lecteurs à renouer.

Le propos de M. Blais est simple en apparence : « faire une distinction bien nette entre ce qu'on lui [sc. Thomas] a fait dire et ce qu'il a vraiment dit » (p. 102) ; la méthode qu'il préconise est plus simple encore : se reporter au texte. Les détracteurs les plus acharnés de Thomas ont-ils seulement lu une ligne de lui dans le texte ? Car seule la lecture des œuvres de l'Aquinate, et non de celles de ses interprètes patentés, permet de dissiper les obscurités, réfuter les procès d'intention, nuancer les jugements péremptoirs.

L'A. mène le combat sur deux fronts : il ne s'en prend pas seulement à ceux qui font profession avec quelque ostentation de répudier Thomas ; il en a aussi contre ceux qui vouent à ce dernier une admiration inconditionnelle et qui se croient les interprètes les plus autorisés de sa pensée. M. Blais pense que la bienveillance un peu trop zélée des seconds est la cause de la malveillance des premiers. Ainsi apprend-on que la morale, thomiste en apparence, enseignée jadis au Québec « [ressemble] moins à la morale de Thomas d'Aquin que des

vessies à des lanternes » (p. 177). Le sens profond en a été déformé par des clercs soucieux de faire du « Docteur commun » le garant intellectuel de leurs propres idées, mais incapables de comprendre « qu'il [sc. Thomas] leur couplait l'herbe sous le pied » (p. 105). Ce travail de récupération se remarque jusque dans les traductions, par trop sélectives, dont l'A. reproduit, à l'intention des lecteurs, quelques « perles ». Il incrimine en particulier la traduction de la *Somme Théologique* réalisée par Lachat au XIX^e siècle ; mais les interprétations tendancieuses d'auteurs plus récents sont également passées au crible et mises à l'épreuve du texte. En somme, M. Blais s'attaque à un mythe, une caricature, pour essayer de restituer une image plus fidèle de son auteur. On peut évoquer ici trois « mythes » qu'il s'emploie à détruire.

- 1) L'anthropologie. L'anthropologie de Thomas, contrairement à ce qu'on a souvent pensé, n'est pas (seulement) une psychologie, elle est une anthropologie de l'Homme (sc. l'humain) total, âme et corps. Loin de mépriser le corps, l'Aquinate considère qu'il fait partie intégrante de l'humain. En quoi il s'oppose non seulement à ses devanciers et rivaux mais aussi à ceux qui se réclament directement de lui.
- 2) Thomas misogyne. Une idée tenace veut que Thomas d'Aquin ait été misogyne, partisan de la soumission de la femme à son mari, des femmes en général aux hommes. A ce lieu commun du credo anti-thomiste, dont Benoîte Groulx (que l'A. attaque ici sans ménagement) s'est faite l'écho, M. Blais répond non pas, comme on pourrait peut-être s'y attendre dans ce type d'ouvrage, par le « non » indigné d'un disciple monté au créneau, mais plutôt par un « oui mais » qui lui fait honneur et qui crédibilise toute son entreprise. En effet, l'argumentation de l'auteur, appuyée sur un examen assez détaillé de la *Somme Théologique*, aboutit à la conclusion suivante : si par « misogynie » il faut entendre mépris systématique de la femme, Thomas n'était pas misogyne ; mais l'A. enchaîne aussitôt : « de là à dresser Thomas d'Aquin comme (sic) un champion de la cause féminine, il y a une marge » (p. 123), une marge que l'auteur se refuse à franchir, ce qui, soit dit encore une fois, est tout à son crédit. Car on voit bien par cet exemple que l'objectif de M. Blais n'est pas de « dédouanner » à tout prix Thomas d'Aquin, d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les critiques qui lui ont été adressées, mais bien de laisser parler le texte, ce qu'il réussit admirablement bien à faire dans cet ouvrage qui n'est pourtant pas destiné, du moins pas en priorité, aux spécialistes.
- 3) La morale. Le sens profond de la morale thomasiennne, que M. Blais s'attache à restituer ici en termes simples, a été falsifié par des disciples indiscrets qui y ont vu une légitimation théorique de la soumission à l'autorité. La morale thomiste, fait valoir pour sa part l'A. dans les deux derniers chapitres de son livre, est une morale du bien et de la conscience. L'A. montre de façon convaincante que, pour Thomas, même la conscience fausse oblige.

Le livre de M. Blais présente la caractéristique paradoxale d'être à la fois trop et trop peu convaincant. Les auteurs qu'il incrimine ne s'appellent pas Gilson, Sertillanges (bien que l'A. ne soit pas toujours d'accord avec ce dernier), Chenu, Roland-Gosselin, tous interprètes renommés de la pensée de Thomas d'Aquin, mais ils ont plutôt nom : Grenier, Dionne, qui sont de (très) modestes

tâcherons qui seraient probablement restés enfouis dans l'oubli si M. Blais n'était venu les rappeler à notre attention. Certes, le propos de l'A. est *justement* de s'en prendre à ceux qui ont déformé la pensée du maître et non à ceux qui ont montré la fécondité de sa pensée grâce à des commentaires hardis. Mais c'est là précisément que réside l'ambiguïté du livre. Car on peut dire d'une part que M. Blais réussit trop facilement à rallier à son point de vue ceux qui n'ont jamais pensé qu'il fallait chercher dans les « *digests* » édités par la curie romaine le sens profond de la morale thomasiennne ; il n'est pas moins certain, en revanche, qu'il ne va pas — et ne peut aller — assez loin pour vaincre les réticences de ceux à qui Grenier, Dionne et consorts ont inspiré une indéracinable antipathie à l'égard du thomisme. Car Thomas a beau ne pas avoir été « trop misogyne », il y en a d'autres qui ne le sont pas du tout. Il a beau avoir fait une large place à la conscience de l'individu, il est des penseurs pour qui la liberté de conscience va de soi. Avouons toutefois qu'à ce propos l'A. se montre assez lucide, comme en témoignent les dernières pages de son livre.

Signalons enfin qu'il est assez piquant de voir M. Blais, si vigilant et respectueux de la diversité du texte thomasienn, baisser soudain la garde lorsqu'il évoque — ce qu'il fait à deux ou trois reprises — l'anthropologie de Descartes. Sur ce point, périphérique il est vrai dans le livre de Blais, mais non sans importance pour l'historien, il importe de rappeler que l'auteur des quatre premières Méditations est également celui des deux suivantes et en particulier de la sixième. Descartes écrit du reste très clairement dans la 3^e Méditation : « moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends *maintenant* (*nunc*) pour moi-même » (AT, IX, 40). Ainsi, pas davantage que chez Thomas, la psychologie, chez Descartes, n'épuise l'anthropologie. Ces quelques réserves mises à part, aucun reproche de fond ne saurait être formulé à l'encontre de ce livre qui se recommande par son style très agréable et l'intelligence de ses analyses, appuyées sur une érudition très solide.

Département de philosophie
Université d'Ottawa



Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, P.U.F., coll. « Premier Cycle », 1991, VIII-238 pages.

Louis-André Dorion

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027240ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027240ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dorion, L.-A. (1993). Compte rendu de [Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, P.U.F., coll. « Premier Cycle », 1991, VIII-238 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 508–511. <https://doi.org/10.7202/027240ar>

Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, P.U.F., coll. « Premier Cycle », 1991, VIII-238 pages.

par Louis-André Dorion

Cette *Introduction à la rhétorique* est l'un des tout premiers livres parus dans la nouvelle collection « Premier Cycle » qui propose, à l'intention des étudiants, des ouvrages d'initiation dans des domaines aussi variés que la philosophie, le droit, la littérature, l'économie, l'histoire, etc. Une fois complétée, cette collection comportera cent ouvrages. Pour ce qui est de la philosophie, on annonce la publication prochaine des *Concepts fondamentaux de la philosophie*, dont l'auteur est J.L. Marion, et d'une *Histoire de la philosophie grecque*, due à un groupe de spécialistes prestigieux (J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, M.

Canto, G. Vlastos). Il ne fait aucun doute que ces ouvrages d'initiation, qui comblent l'une des lacunes les plus criantes de l'édition universitaire francophone, seront des plus profitables aux étudiants. O. Reboul (désormais R.) n'en est pas à son premier ouvrage d'introduction à la rhétorique, puisqu'on lui doit, sur le même sujet, un utile *Que sais-je ?* (n° 2133) dont la première édition remonte à 1984. Même s'il « s'inspire » parfois fortement de certains exposés du *Que sais-je ?* – ce qui est somme toute inévitable –, le présent ouvrage est loin de faire double emploi, puisque non seulement il contient de nombreux développements inédits, mais il traite aussi plus en profondeur des sujets abordés peut-être un peu rapidement – mais c'est la loi du genre ! – dans le *Que sais-je ?*

Dans l'introduction, R. rappelle à juste titre que la rhétorique, après avoir été longtemps décriée et même supprimée de l'enseignement, a finalement été réhabilitée dans les années soixante par de nombreux et influents travaux, dont ceux de C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca. Ces derniers renouent avec la tradition qui voit dans la rhétorique l'art d'argumenter, alors que les études de G. Genette et du « Groupe Mu » font plutôt de la rhétorique l'étude du style, et notamment des figures. Quoiqu'il cherche à dégager l'élément commun à ces deux approches en apparence complètement étrangères l'une à l'autre, élément commun qui serait « l'articulation des arguments et du style dans une même fonction » (p. 4), R. se montre résolument classique, et partant plus proche de Perelman, en définissant la rhétorique comme « l'art de persuader par le discours » (p. 4). On se rappelle que Gorgias disait déjà de la rhétorique qu'elle était « ouvrière de persuasion » (cf. *Gorgias* 453a, 455a). Avant d'aborder l'étude de la rhétorique par le biais de son histoire, R. en identifie les quatre principales fonctions. En vertu de sa définition, la rhétorique a premièrement une fonction persuasive. Soit ; mais par quels moyens le discours est-il persuasif ? R. montre clairement que cette force persuasive comporte deux aspects, l'un argumentatif, l'autre oratoire, qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer. La deuxième fonction de la rhétorique est de nature herméneutique, c'est-à-dire que la rhétorique a pour tâche, non seulement de produire des discours, mais aussi de les interpréter. Troisièmement, la rhétorique a une importante fonction heuristique, c'est-à-dire de découverte. Cela peut surprendre, tant nous, modernes, avons naturellement tendance à faire de la découverte le privilège exclusif de la science. R. rappelle toutefois à juste titre que « nous vivons dans un monde qui n'est pas entièrement justiciable de la connaissance scientifique, un monde où la vérité est rarement évidente et la prévision certaine rarement possible » (p. 10). C'est précisément dans les nombreux domaines rebelles à la démonstration scientifique que la rhétorique est appelée à jouer son irremplaçable fonction heuristique : « Dans un monde sans évidence, sans démonstration, sans prévision certaine, dans notre monde humain, la rhétorique a pour rôle, en défendant telle ou telle cause, d'éclairer celui qui doit trancher. Elle contribue, là où nulle solution n'est écrite d'avance, à inventer une solution. Et elle le fait en instaurant un débat contradictoire, que seuls ses "procédés" rendent possible, qui sans eux tomberait vite dans le tumulte et la violence » (p. 11).

Le corps de l'ouvrage se divise en neuf chapitres, dont nous donnerons ici un bref aperçu. Les deux premiers chapitres se penchent sur les origines grecques de la rhétorique. Le premier chapitre (p. 13-22) retrace les débuts

siciliens de la rhétorique et expose bien les raisons pour lesquelles celle-ci suscita très vite un débat qui opposa Platon aux sophistes et à Isocrate. Le deuxième chapitre (p. 33-54), qui est un peu plus technique, mais qui n'en demeure pas moins parfaitement clair et accessible, traite de la difficile question des rapports entre la dialectique et la rhétorique dans la philosophie d'Aristote. Après cet aperçu des origines de la rhétorique, et des premières réflexions sur sa nature, ses fonctions et ses limites, R. consacre le troisième chapitre au système rhétorique (p. 55-80), tel qu'il a été codifié par les rhéteurs latins, notamment Quintilien (I^{er} siècle ap. J.C.). Dans sa forme canonique, ce système comporte quatre parties : l'invention [*heuresis*], la disposition [*taxis*], l'élocution [*lexis*] et l'action [*hypocrisis*], que R. présente de façon détaillée. La partie historique de cet ouvrage se termine avec le chapitre IV (p. 81-98), qui présente une histoire, nécessairement rapide, de la rhétorique depuis le I^{er} siècle ap. J.C. jusqu'à aujourd'hui. R. consacre de belles pages à l'analyse des similitudes et des différences entre la rhétorique et la publicité et il revient plus en profondeur sur les raisons multiples, évoquées au début de l'ouvrage, qui ont présidé à la réhabilitation de la rhétorique au début des années soixante. Les chapitres V à IX concernent plus directement le discours rhétorique lui-même. Ainsi le chapitre V (p. 99-120) s'efforce-t-il de dégager les principales caractéristiques de l'argumentation rhétorique. Selon R., le fait que le discours rhétorique allie, pour persuader, une composante argumentative à une composante oratoire, donc un contenu et une forme, entraîne deux principales conséquences : a) le discours rhétorique est « non paraphrasable », c'est-à-dire qu'on « ne peut le traduire, même dans sa propre langue, par un discours ayant tout à fait le même sens » (p. 110) ; b) le propre du discours rhétorique est également d'être fermé, de ne pas admettre de réplique : « on ne peut réfuter une rhétorique que sur son propre plan, que par une autre rhétorique » (p. 110). Le chapitre VI (p. 121-142) présente les principales figures de style qui composent l'arsenal rhétorique. R. les classe en figures de mots (allitération, antanaclase, etc.), figures de sens (métonymie, métaphore, synecdoque, etc.), figures de construction (ellipse, asyndète, anacoluthie, etc.) et, enfin, figures de pensée (ironie, prosopopée, etc.). Étant donné que le lecteur non helléniste risque d'être quelque peu dérouté par l'« exotisme » des noms qui désignent ces figures (comme « hyperbate », « apodioxie », « chleuasme », « épanorthose » et autres « aposiopèses »), R. a eu la délicatesse d'ajouter un précieux index et glossaire des termes techniques (p. 230-238) employés dans l'ouvrage. Le chapitre VII (p. 143-164) précise la fonction herméneutique de la rhétorique en exposant les principales questions que le lecteur doit adresser au texte. Cette lecture rhétorique des œuvres est enrichie par les indications fournies au chapitre suivant (p. 165-194) sur la façon de repérer et d'identifier les différents arguments employés et déployés dans un texte. Enfin, ces éléments d'une herméneutique rhétorique sont en quelque sorte mis en pratique dans le dernier chapitre (p. 195-222), où l'on propose des exemples de lecture rhétorique. R. analyse les procédés rhétoriques mis en œuvre dans sept courts textes, empruntés pour les uns à des auteurs classiques (Corneille, Rousseau), pour d'autres à une forme beaucoup moins relevée de prose, comme des histoires yiddish ou encore une interview accordée par F. Dolto au journal *Libération*. Particulièrement réussi est l'exercice de lecture qui porte sur un passage du *Discours de la*

méthode de Descartes. R. n'a aucune peine à dévoiler les différents procédés rhétoriques auxquels fait appel un auteur qui, à l'en croire, était un ennemi déclaré de la rhétorique.

Ce livre n'est évidemment pas sans défaut et l'on pourrait toujours contester, ici ou là, certains points de l'exposé. Par exemple, l'interprétation que donne R. (p. 20) de la célèbre formule « l'homme est la mesure de toutes choses » fait de Protagoras un relativiste radical, ce qui revient à jeter injustement le discrédit sur une pensée qui était bien au fait des écueils insurmontables liés au relativisme absolu. Ou encore, il est inexact d'affirmer (p. 43) que l'une des règles de la dialectique aristotélécienne est de ne poser que des questions qui admettent une réponse par « oui » ou « non ». Cette règle était plutôt le fait des éristiques, et Aristote invite même le répondant à l'enfreindre, pour éviter qu'il ne tombe dans les pièges qu'une application stricte de cette règle peut entraîner (cf. *Réfutations sophistiques* 17, 175b7-14). Le livre renferme bien quelques autres inexactitudes de ce genre, mais il s'agit, comme on aura pu le constater, de détails qui n'entament en rien la qualité, la clarté et la rigueur d'un exposé qui, rappelons-le, est avant tout conçu comme un ouvrage d'introduction destiné aux étudiants de premier cycle. Ne boudons donc pas notre plaisir et souhaitons que tous les volumes à paraître dans cette nouvelle collection soient aussi stimulants.

Département de philosophie
Université de Montréal



Philosophiques

philosophiques

Sir Robert Filmer, *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations sur Hobbes*, tr. fr. de Michaël Biziou, Colas Duflo, Hélène Pharabod, Patrick Thierry (dir.) et Béatrice Trotignon, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1991, 205 pages.

Christian Dubois

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027241ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/027241ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dubois, C. (1993). Compte rendu de [Sir Robert Filmer, *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations sur Hobbes*, tr. fr. de Michaël Biziou, Colas Duflo, Hélène Pharabod, Patrick Thierry (dir.) et Béatrice Trotignon, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1991, 205 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 511–512. <https://doi.org/10.7202/027241ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

éerudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Sir Robert Filmer, *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations sur Hobbes*, tr. fr. de Michaël Biziou, Colas Duflo, Hélène Pharabod, Patrick Thierry (dir.) et Béatrice Trotignon, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1991, 205 pages.

par Christian Dubois

Le nom de Filmer n'est le plus souvent connu qu'à travers la réfutation qu'en fait Locke dans son *Premier traité du gouvernement civil*, ou par le mépris de Rousseau, qui l'écarte d'une boutade dans le *Contrat social*. La traduction française par un groupe de traducteurs de l'ENS Fontenay / Saint-Cloud dirigé par P. Thierry de *Patriarcha, ou le pouvoir naturel des rois*, suivi des *Observations sur Hobbes*, met sous les yeux un penseur politique presque inconnu dans l'espace francophone.

Le point de départ de Filmer, ce contre quoi il porte tous ses coups, est simple : il faut réfuter l'axiome de base de la philosophie politique moderne, à savoir que les hommes naissent naturellement libres et égaux et que par conséquent toute autorité politique a sa source ultime dans le peuple, qui peut en investir qui il veut dans la forme de gouvernement qu'il choisit. Ayant isolé avec une belle lucidité ce noyau de sens (chez Bellarmin et Suarez

essentiellement), Filmer établit donc, à l'inverse, que tous les hommes sont naturellement assujettis à leurs pères et que le pouvoir politique n'est que l'extension du pouvoir absolu du *pater familias* dans la forme continuée de l'assujettissement naturel, depuis Adam et par ordre de primogéniture (ce qui pose certes, et Rousseau s'en gaussa, d'épineux problèmes généalogiques – mais l'essentiel est que le roi soit réputé descendant du seul roi et père légitime). Pour qui est sensible à la dimension symbolique constitutive du lien politique, cette paternité donnera sans doute plus à penser que son absurdité de fait, déjà patente pour Locke et Rousseau.

La thèse patriarcale est démontrée par l'Écriture et établie à titre de loi naturelle. Or, son intérêt (et sa singularité) est qu'elle se construit sur le terrain même qu'elle conteste. La « naturalité » du pouvoir absolu du père et du roi n'obéit à aucune finalité « biologique » qui serait insérée dans une finalité cosmologique globale : la loi naturelle enjoint au père d'agir pour le bien de ses enfants, mais il est seul juge de ce bien et son droit est un droit de vie et de mort. La loi naturelle semble ici la simple suite de la volonté arbitraire de Dieu. L'anti-contractualisme de Filmer ne trouve donc aucun refuge dans une coutume des profondeurs, mais se sublime dans la volonté divine, ce qui lui donne son allure à la fois dogmatique et désespérée. Ainsi le roi d'Angleterre, lors du serment royal, jure d'observer les lois et coutumes du royaume, mais seulement celles qu'il juge (et peut seul juger) justes. Aucune loi ou coutume ne peut le lier. Artisan de la loi de par sa volonté, il est au-delà d'elle, et ceci de par la volonté divine. Dieu veut que tout soit réglé par la formule : « *Le roy le veut.* » On lira toute l'interprétation critique de la genèse de la coutume, ou la loi commune, dans une volonté royale antécédente liée à aucune tradition comme un signe de l'étrange modernité de Filmer. Cette « modernité », elle apparaîtra d'autant mieux, du reste, dans les *Observations sur Hobbes*, où Filmer se confronte à celui qui est assurément son premier adversaire, et avec lequel il partage sans doute plus de présupposés qu'il ne le pense.

La thèse patriarcale posée et surabondamment appuyée sur l'Écriture, voire sur Platon et Aristote, qui eurent communication secrète des récits bibliques, elle est employée à combattre la thèse de la souveraineté populaire et bien sûr tout prétendu droit de résistance. Filmer entremêle des arguments de fait contre la « fiction » contractualiste (qui ne rend pas compte suivant ses critères juridiques immanents de la formation des peuples ni de leur unité – qui a jamais vu l'humanité assemblée ?) et des arguments traditionnels contre la démocratie : nulle tyrannie n'est plus sanguinaire que la tyrannie populaire, comme le montre surabondamment l'exemple de l'empire romain. Filmer va droit au but : la souveraineté est absolue ou n'est pas, elle ne peut ni se déléguer ni se partager et ne peut donc avoir son origine dans le peuple, si elle existe (ce qui, au chapitre III, en plein dans les débats du temps, vaudra une défense méthodique de la prérogative royale). On peut penser que là aussi Filmer va droit aux difficultés des théories modernes, et qu'il est ainsi un jalon dans l'émergence du concept moderne de souveraineté.

Au total, on ne peut que se féliciter que la traduction de P. Thierry et de son groupe donne une chance nouvelle à un texte longtemps occulté par ses contradicteurs.

Philosophiques

philosophiques

Jean-Louis Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, P.U.F., 1991, 206 pages.

Yvon Gauthier

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027242ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027242ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1993). Compte rendu de [Jean-Louis Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, P.U.F., 1991, 206 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 513–514.
<https://doi.org/10.7202/027242ar>



Jean-Louis Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*,
Paris, P.U.F., 1991, 206 pages.

par Yvon Gauthier

Cet ouvrage sur le raisonnement apagogique, la « *reductio ad absurdum* » ou la preuve indirecte, devrait porter en sous-titre « D'Aristote à Descartes », puisqu'il traite essentiellement de la question avant la naissance des mathématiques modernes et surtout de la logique mathématique. En effet, les quelques remarques peu explicites sur la diagonale de Cantor (p. 17) ou sur l'intuitionnisme de Brouwer (p. 181 *sq.*) ne parviennent pas à donner une actualité contemporaine à l'étude.

Mais on trouvera dans ce travail d'épistémologie historique de patientes analyses sur la démonstration de l'incommensurabilité du côté et de la diagonale du carré chez Euclide (ch. 2), encore chez Euclide sur les démonstrations eudoxiennes (ch. 3), et sur le raisonnement par l'absurde chez Archimède (ch. 4). Le chapitre 5 consacré à « La concurrence de l'analyse » contient une réflexion sur la distinction entre synthétique et analytique toujours fondée sur les mathématiques grecques. Le chapitre 6 sur « Les procédures purement logiques » est une discussion élémentaire du raisonnement apagogique dans la logique des prédicats classiques et le chapitre 7 sur les « Hésitations, variations et illusion de la philosophie » analyse l'accueil que les philosophes, de Platon et Aristote à Descartes, Pascal, Spinoza et Kant, ont réservé au raisonnement apagogique. Dans la conclusion, l'A. nous dit que « les réserves intuitionnistes traversent le raisonnement par l'absurde sans l'atteindre » (p. 184), qu'il faut distinguer l'usage de la réduction à l'absurde en mathématiques et en physique et qu'il ne faut pas confondre privilège de la falsification (dans les sciences expérimentales) et privilège de l'apagogique (ailleurs) (p. 188).

Si l'A. propose une analyse juste des preuves en géométrie plane chez Euclide, il a négligé les livres arithmétiques où l'on trouve aussi bien des exemples utiles de preuve indirecte. Ainsi la proposition 31 du livre VII des *Éléments* (« tout nombre composé est divisible par un nombre premier ») est-elle démontrée en utilisant la méthode de la descente infinie qui préfigure Fermat. Cette démonstration est indispensable dans le théorème sur l'infinité des nombres premiers (proposition 20 du livre IX des *Éléments*) dont la démonstration, faut-il le dire, est constructive. Chez Fermat, que l'A. ne mentionne à aucun moment, la méthode de la descente infinie ou indéfinie est un raisonnement apagogique comme il le mentionne dans sa lettre à Carcavi du mois d'août 1659. Or cette méthode de la descente infinie est une méthode de preuve utilisée partout, de la théorie des nombres à la géométrie algébrique, et il eût été important d'en tenir compte dans un ouvrage portant sur le raisonnement par l'absurde. Le reproche que l'on peut faire à l'A. ici se limite à cela : il n'a pas abordé la problématique contemporaine en mathématiques et en logique où la réduction à l'absurde est omniprésente et soulève des problèmes fondamentaux sur la constructivité ou l'effectivité que l'A. n'a fait qu'effleurer dans ses remarques

sur l'intuitionnisme. Le passage de la double négation à l'assertion qu'exige le raisonnement par l'absurde n'est interdit que dans le domaine infini pour l'intuitionnisme et un constructiviste plus radical exigera que la quantification universelle ne porte que sur des objets finis. A cet égard, le chapitre que consacre l'A. aux procédures proprement logiques (ch. 6) de la logique des prédicats du 1^{er} ordre et de la logique modale nous apprend seulement que le raisonnement apagogique est toujours convertible en raisonnement ostensif ou direct dans les calculs classiques, comme il l'est en mathématiques anciennes. C'est la conclusion générale de l'ouvrage, dont on peut dire à la fois qu'il sera utile au philosophe intéressé à la mathématique grecque, tant par les analyses précises que par la démarche rigoureuse de l'épistémologue-historien. Mais le titre de l'ouvrage aurait dû nous renseigner davantage sur son objet et sa portée.

Département de philosophie
Université de Montréal



Gilles-Gaston Granger, *La vérification*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, 314 pages.

Yvon Gauthier

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027243ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027243ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (1993). Compte rendu de [Gilles-Gaston Granger, *La vérification*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, 314 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 514–516.
<https://doi.org/10.7202/027243ar>

Gilles-Gaston Granger, *La vérification*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, 314 pages.

par Yvon Gauthier

D'entrée de jeu, le dernier ouvrage de G. G. Granger se présente comme un essai d'épistémologie comparative, c'est-à-dire un ensemble plus ou moins unifié d'analyses autour d'un thème, ici celui de la vérification. Les trois parties de l'ouvrage (« Connaissance symbolique, connaissance intuitive et vérité », « Vérifier en mathématiques » et « Vérité et expérience ») comportent une grande variété d'exemples ou de cas exemplaires, par exemple le nominalisme occamiste, la théorie nominaliste de la physique de H. Field, la théorie wittgensteinienne du *Tractatus*, celle de Carnap dans son *Logischer Aufbau der Welt*, la théorie tarskienne de la vérité, la théorie restreinte de la relativité, la mécanique quantique, la logique intuitionniste, la logique quantique, la théorie de l'utilité espérée en économique, le théorème des quatre couleurs (Appel-Haken), les théories de Sneed et Scheibe en philosophie des sciences, etc. Cette énumération est partielle et la prolifération des exemples est si grande que l'on peut à juste titre parler d'analyses ponctuelles dans la plupart des cas. Une telle richesse ne serait pas surenchère, si la thèse comparatiste ne se résumait pas à une théorie générale de la distinction forme / contenu ou opératoire / objectif (p. 301). Le relativisme modéré (p. 10) de cette épistémologie mitigée nous renseigne peu à la limite sur la vérification dans les théories scientifiques, malgré la grande clarté des analyses et l'information historique qu'elles véhiculent – on pourra consulter pour le débat contemporain *La nature de la vérité scientifique* (CIACO, Louvain-la-Neuve, 1985).

Je veux relever quelques exemples d'un traitement comparatif qui marque les limites d'une analyse de cas. Prenons le cas de la logique : l'A. nous dit que seule la logique classique du vrai et du faux pour les énoncés (p. 131) serait la

logique pure, alors que la logique intuitionniste (p. 165) et la logique quantique (p. 216), comme la logique des prédicats du 1^{er} ordre seraient des logiques « à contenus ». Rappelons que Brouwer lui-même a admis la possibilité d'une logique mathématique intuitionniste pour les énoncés négatifs et que la réinterprétation intuitionniste des constantes logiques n'en fait pas moins une logique bivalente avec valeurs dans $\{0,1\}$ tout comme l'algèbre booléenne partielle des événements quantiques dans le résultat de Kochen-Specker – qui est une généralisation du résultat de von Neumann-Birkhoff discuté par l'A. (p. 215-217). Le résultat de Kochen-Specker suffit à invalider la thèse de l'A. qui voudrait que seule « la structure booléenne qui fournit un “modèle” à la logique des énoncés est purement opératoire » ou encore qu'elle soit un « système opératoire minimal permettant d'opérer sur des objets en général » (p. 167). Or le théorème de Kochen-Specker montre justement que la logique quantique est une algèbre de Boole partielle qui n'est pas plongeable dans une algèbre de Boole – il n'y a pas d'homomorphismes bivalués de celle-là dans celle-ci. Il est donc manifeste que la logique classique n'est qu'une logique interne, « à contenus », des situations symétriques finies. Les logiciens conviennent depuis longtemps que le domaine de la logique du 1^{er} ordre est défini par les théorèmes de complétude, Löwenheim-Skolem et compacité (théorème de Lindström) et il est vain de chercher dans la structure algébrique quelque fondement dernier du formel ou de l'opératoire. L'imprécision de la thèse conduit parfois à des confusions élémentaires sur le paradoxe de Skolem (p. 134 et 142) dont on nous dit qu'il se résume à la formule « toute théorie ou toute proposition qui a un modèle infini a nécessairement un modèle infini dénombrable ». Il faudrait ajouter ici « du 1^{er} ordre » et distinguer le paradoxe du théorème de Löwenheim-Skolem ascendant (dû à Tarski) qui nous dit que toute théorie du 1^{er} ordre qui a un modèle infini dénombrable en a un de cardinalité infinie arbitraire ; le paradoxe consiste à parler d'un infini non dénombrable à l'intérieur d'une théorie dénombrable et sa résolution tient simplement à ce que la bijection entre $\aleph_0$ et $2^{\aleph_0}$ ou l'ensemble des parties de $\aleph_0$ n'est pas *dans* le modèle de la théorie, mais dans l'univers V des ensembles. Confusion aussi sur le premier théorème d'incomplétude de Gödel (p. 118), comme si ce dernier requérait la théorie axiomatique des ensembles de Zermelo-Fraenkel dans sa formulation. Peut-être est-ce là l'effet d'une logique « à contenus » ? La thèse simplifie à outrance le problème de la vérification en théorie des nombres, pour donner un autre exemple. Il faudrait faire ici les distinctions utiles entre théorie constructive et théorie analytique, théorèmes d'existence et méthodes effectives qui sont des vérifications au-delà de la preuve transcendante pour contredire un constat comme le suivant : « c'est ainsi qu'en théorie des nombres la “vérification” n'est jamais qu'un appel à la démonstration » (p. 98).

Prenons un autre exemple : la théorie de H. Field dans *Science without Numbers* (Princeton University Press, 1980). La théorie de Field repose sur la notion d'extension conservatrice d'une théorie du premier ordre et vise à réduire le contenu mathématique d'une théorie physique comme la gravitation universelle de Newton au statut d'extension conservatrice. L'A. insiste (p. 274 sq.) sur le caractère « conservateur » de la théorie de Field, sans noter son « extensibilité », pourrait-on dire. Il importe, en effet, de reconnaître que seule

une théorie du 1^{er} ordre peut s'adjoindre ainsi des constantes, par exemple, pour changer le corps de théorèmes de la théorie. Quoi que vaille ultimement ce nominalisme radical, c'est sur son pouvoir d'extension ou d'absorption qu'il faut l'évaluer et non sur ses vertus « conservatrices ». Venant à la théorie sneedienne – l'A. s'inspire ici de l'excellent ouvrage *La sémantique des théories physiques* (Presses de l'Université d'Ottawa, 1988) de Jean Leroux – on nous dit qu'elle « établit l'incomplète réductibilité du théorique » (p. 272). Enfin, pour la théorie de Scheibe-Ludwig (p. 278 *sq.*) sur l'interprétation bourbakiste des théories, il serait intéressant de se demander comment la prétendue catégoricité de la structure d'une théorie physique peut échapper à la critique de Putnam (« Models and Reality ») (*J.S.L.*) qui montre qu'une théorie physique formulée au premier ordre ne peut être catégorique en vertu du théorème de Löwenheim-Skolem. La question n'est pas posée par l'A.

Une autre question pourrait être adressée au relativisme modéré de l'A. Comment réconcilier une interprétation du paradoxe d'Einstein-Podolsky-Rosen (p. 194 *sq.*) en termes de variables cachées comme « faits virtuels » avec une interprétation probabiliste des inégalités de Bell ou encore une interprétation statistique des résultats de mesure en mécanique quantique ? L'A. invoque les notions de virtualité interne et de virtualité externe (p. 218-219) pour combler cet écart entre probabilités et statistiques, mais un réaliste modéré pas plus qu'un nominaliste modéré (encore moins un constructiviste radical) ne sauraient s'en satisfaire. Il faudrait sans doute poser la question en termes de probabilités pseudo-booléennes et d'une logique locale non commutative, ce que ne fait pas l'A.

Les remarques précédentes témoignent de la richesse des analyses et de l'ampleur des questions soulevées. La variété étale des exemples et le manque de relief dans le traitement des cas spécifiques atténuent cependant une thèse inspirée par la modération épistémique et par la recherche pondérée d'une « corrélation d'objets de pensée et de systèmes opératoires » (p. 301).

Département de philosophie
Université de Montréal



Philosophiques

philosophiques

René Girard, *Shakespeare : les feux de l'envie*, tr. fr. de Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990.

Pierre Gravel

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027244ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/027244ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gravel, P. (1993). Compte rendu de [René Girard, *Shakespeare : les feux de l'envie*, tr. fr. de Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990.] *Philosophiques*, 20 (2), 516–518. <https://doi.org/10.7202/027244ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

*René Girard, Shakespeare : les feux de l'envie, tr. fr.
de Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990.*

par Pierre Gravel

Il s'agit sans aucun doute du meilleur des sept livres que nous a donnés René Girard depuis 1961, année de la publication de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, son premier livre. Je tiens à souligner ce texte puisque depuis cette date, René Girard le rappellera d'ailleurs lui-même (p. 58, par exemple), une méthode d'interprétation s'était affirmée qui n'a cessé de se consolider, de s'étendre et, disons-le, de se répéter. On aurait pu s'attendre à une lente évolution, voire à une maturation ou une transformation, mais non, la méthode,

fondée essentiellement sur la notion de désir mimétique et de notions connexes comme celle du double ou du « *double bind* » empruntée à Freud, la méthode est donnée et conquise dès le début. A l'origine donc, et il s'agit d'une théorie de l'origine : le désir mimétique engendre en effet la crise sacrificielle, laquelle se résout enfin par la mécanique du bouc émissaire. *Jules César*, on le devine, sera bientôt convoqué. Le cas est suffisamment rare pour le souligner : dès le début la théorie est complète, les principaux éléments en sont dégagés et présentés sous forme épurée. Notons par ailleurs que la méthode d'analyse littéraire déborde considérablement le domaine relativement clos des études littéraires pour s'attaquer aux diverses anthropologies (Lévi Strauss principalement), à la psychanalyse (voir la charge contre le supposé complexe d'Œdipe que nous avait servi *La violence et le sacré*, 1972), aux sciences humaines en général, mais aussi à la religion dans sa forme chrétienne (voir *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Cela pourra paraître lassant, mais c'est un fait : au lieu de se transformer ou d'évoluer, la puissance interprétative, car la théorie est puissante, s'étend cette fois à Shakespeare et à une bonne partie de son œuvre.

Vingt-deux pièces sont en effet partiellement étudiées, sans compter quelques sonnets et, mais pourquoi pas, une partie de l'*Ulysse* de James Joyce qui se rapporte à Shakespeare. Vingt-deux pièces, dans ce fort volume de 437 pages grand format, cela signifie que R. G. ne tient aucun compte de la distinction et de la présentation des œuvres en genres, ces genres canoniques que furent les comédies, drames historiques, tragédies et sonnets. On peut le regretter : pourquoi Shakespeare, en effet, aurait-il développé ou employé les mêmes opérateurs dans les divers genres où il a par ailleurs excellé ? C'est, on peut le souligner à cette occasion, que la méthode de R. G. est globalisante, sinon totalisante. Mais il y a, à notre avis, pire : tout se passe dans la stratégie de lecture qui nous est proposée, comme si Shakespeare avait non seulement lu R. G., et je n'exagère aucunement, mais avait construit son œuvre à partir des thèses de notre auteur, ce qui englobe aussi l'*Ulysse* de James Joyce (voir p. 313 et sq) !

Une telle affirmation pourra paraître grosse, sinon énorme, donnons quelques illustrations : en p. 25 il est question de la « source proprement shakespearienne d'intelligibilité, je veux dire le désir mimétique » ; p. 56, à propos des implications de la théorie du double sur laquelle R. G. insiste avec raison, il ne craint pas d'écrire : « Shakespeare découvre peu à peu les implications de sa *propre* vision des choses » (souligné par nous) ; en p. 59, à propos d'une analyse de deux passages des *Deux gentilshommes de Vérone*, il ajoute, ce qui relève sans aucun doute d'un puissant savoir : « Il a écrit cette scène à un moment crucial de sa propre assimilation du processus mimétique » ; ce qui n'empêchera pas notre auteur de reconnaître, en page 31 par exemple, qu'il a quelque peu forcé les choses : « pour les besoins de la démonstration, j'ai quelque peu forcé la symétrie mimétique des deux protagonistes », etc. ! Remarquons enfin que R. G. a consacré pas moins de cinq chapitres à l'analyse, centrale à notre avis dans ce livre, de *Jules César*, centrale parce que la théorie de R. G. s'y voit complètement développée, du désir mimétique au meurtre fondateur.

Il s'agit en quelque sorte d'un cas classique dans le domaine des études littéraires, ou disons mieux : dans le domaine de l'esthétique de la littérature,

cas classique qui peut se résumer en une alternative : ou bien l'œuvre littéraire donne à penser pour reprendre l'expression de Paul Éluard, et alors, comme puissance énigmatique, elle peut nous inviter à remettre en question les instruments théoriques que nous mettons en œuvre à son propos, ou bien le texte devient littéralement prétexte et ne vaut que comme illustration en quelque sorte de la valeur de la méthode qui gagne et réaffirme sa vérité, de son application au plus grand nombre possible de cas et de genres singuliers. Les différents structuralismes particulièrement à la mode dans les années 60 en forment l'exemple le plus parfait : sémiologie, psychanalyse, un certain marxisme, etc. Disons que dans le cas présent, R. G. se tient à la limite de ces deux attitudes ici trop rapidement décrites. Il s'agit sans contredit de son meilleur livre, celui, du moins, où la méthode est le plus pédagogiquement développée, mais Shakespeare reste à relire dans la structure interne même où chacune de ses œuvres nous est présentée, dans la puissance énigmatique qui est la sienne. Shakespeare peut encore donner à penser pour tous ceux, bien évidemment, qui sauront rester à l'écoute de son théâtre en négligeant activement d'en faire le prétexte muet d'une construction savante par ailleurs toujours possible.

Département de philosophie
Université de Montréal



Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse : 1889-1921*, tr. fr. de Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991, 395 pages.

Denis Sauvé

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027245ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/027245ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Sauvé, D. (1993). Compte rendu de [Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse : 1889-1921*, tr. fr. de Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991, 395 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 519–520. <https://doi.org/10.7202/027245ar>

Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse : 1889-1921*, tr. fr. de Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991, 395 pages.

par Denis Sauvé

Le livre – monumental – de Brian McGuinness est essentiellement biographique. McGuinness décrit, de façon *extrêmement* (je serais tenté de dire *excessivement*) détaillée, les épisodes de la vie de Ludwig Wittgenstein, ici – dans le premier tome de l'ouvrage – les années de jeunesse (1889-1921). Rien d'important, apparemment, ne manque : le premier chapitre (avec arbre généalogique à l'appui) raconte la petite histoire des ancêtres de Wittgenstein (en particulier du père de Ludwig, Karl) ; les deux chapitres suivants rapportent l'enfance et les années d'école à Vienne. Ils sont suivis de trois chapitres sur les études à Cambridge (1911-1913) et sur la « retraite » en Norvège (1913-1914). Deux autres chapitres portent sur les années de guerre et de captivité, et sur le retour à la vie civile. Enfin, le livre se termine par un chapitre qui, assez curieusement d'ailleurs, présente une sorte d'aperçu général des thèses du *Tractatus*.

On pourrait se poser la question : pourquoi une *biographie* de Wittgenstein plutôt qu'une biographie intellectuelle ou un ouvrage sur l'évolution de ses idées philosophiques ? Je suppose que cela a un sens d'écrire la biographie d'un écrivain (la vie peut éclairer l'œuvre, comme on dit, et peut-être aussi l'inverse est vrai) mais la chose me paraît beaucoup moins évidente s'il s'agit d'un

philosophe, en particulier si le philosophe est Wittgenstein (on aurait bien du mal, il me semble, à découvrir des rapports entre les péripéties – si on peut employer ce terme – de la vie de Wittgenstein et ses spéculations en logique et en philosophie du langage). Le dernier chapitre est le seul qui ait un « contenu philosophique » : McGuinness fait un exposé cursif de quelques-uns des grands thèmes du *Tractatus* – bien que, là encore, le lecteur puisse éprouver certaines difficultés à en saisir la raison d'être. D'un autre côté, la lecture de l'ouvrage peut satisfaire une certaine *curiosité* vis-à-vis de l'individu Wittgenstein, ce qui pourrait inciter certains lecteurs à lire le second volume (non encore paru en anglais).

Département de philosophie
Cégep de Saint-Hyacinthe



Émile Chrétien, *Le Québec philosophique*, Montréal, McGraw-Hill, 1991, pages

André Vidricaire

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité
Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027246ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027246ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vidricaire, A. (1993). Compte rendu de [Émile Chrétien, *Le Québec philosophique*, Montréal, McGraw-Hill, 1991, pages]. *Philosophiques*, 20 (2), 519–521. <https://doi.org/10.7202/027246ar>

*Émile Chrétien, Le Québec philosophique, Montréal,
McGraw-Hill, 1991, pages*

par André Vidricaire

Émile Chrétien a fait paraître un manuel qui a pour but d'initier à la philosophie par son histoire et plus particulièrement par l'histoire de la réflexion québécoise en philosophie. Sauf erreur, c'est la première fois qu'un manuel d'enseignement de la philosophie affiche et affirme son enracinement dans le territoire québécois. Cette innovation remplie de risques comporte des faiblesses qu'il faut attribuer, à mon avis, à la carence de nos travaux sur la pensée québécoise. Aussi, les remarques que je vais formuler voudraient s'inscrire dans une expérimentation franche de ce manuel dans un cours de CEGEP pour en permettre un approfondissement et une consolidation.

Ce manuel divisé en trois parties traite 1) de l'objet de la philosophie (l'homme, la société et la connaissance) ; 2) de l'histoire des philosophies qui tant en Occident qu'au Québec se rattachent à l'idéalisme ou au matérialisme ; 3) pour se terminer par l'étude de la pensée philosophique de Marx, Sartre et François Hertel (1905-1985). C'est dans ce contexte que Chrétien soutient qu'au Québec l'histoire de la pratique philosophique aurait été « entre 1665 et 1967 » une philosophie « éclectique », « presque exclusivement » thomiste, si on excepte six auteurs qui appartiendraient au courant matérialiste. Ainsi dans ce manuel, l'histoire de la réflexion québécoise en philosophie ne connaît qu'une seule direction. Il n'y a pas d'expériences divergentes, sauf pour de rares exceptions. Sous la poussée et à cause de l'omniprésence d'un système clérical, cette histoire n'est faite que d'agents, mais jamais de sujets autonomes, d'auteurs, d'écrivains qui auraient poursuivi et affirmé une démarche personnelle de réflexion. Il n'y a qu'une ligne d'autorité qui a imposé son propre système de pensée et de légitimation à tous ceux qui se sont adonnés à la réflexion philosophique. Ce pouvoir a secrété son propre savoir. D'un mot, il n'y a jamais eu

d'expériences autonomes de la pensée qui, consciente de la présence du pouvoir, aurait cherché à s'en sortir, à affirmer son autonomie propre et à penser autrement. Ce n'est pas tout. Au cœur même de ce système religieux – car c'est bien de cela qu'il s'agit – il n'y a pas de tensions, de polémiques, de divergences soit de direction et de moyens, de formulations et de compréhensions ou encore, de définitions et d'explications. De même qu'il n'existe pas de sujets – ou si peu ! – qui critiquent le système, de même il n'existe pas, non plus, de sujets qui, tout en se déclarant appartenir à telle position philosophique, diffèrent d'opinions et mènent une réflexion singulière. D'un mot, notre histoire de la pensée est toute tracée par une autorité omnipotente qui non seulement a suscité son propre système de pensée mais encore a imposé à ses agents ce qu'ils devraient penser.

Aussi, cette histoire « locale » de la pensée se trouve évidemment complètement fermée à toute influence. Dans un passé lointain, le système clérical nous a mis les mots dans la bouche et depuis ce temps-là – soit de « 1665 à 1967 » – nous n'avons fait que sacraliser ces mots en les répétant, nous fermant de siècle en siècle, de génération en génération, aux apports des réflexions européennes et américaines. Bref, une culture entièrement verrouillée dont la clé a été entre les mains de l'autorité. Autant dire que la réflexion a été muette tant le bâillon était efficace.

Il serait extrêmement urgent de se demander d'où nous vient cette vision de nos expériences de réflexion en philosophie, quels intérêts nous entretenons à maintenir cette vision, ce qu'elle vient expliquer et justifier pour notre temps présent. Il serait très important de se demander à partir de quoi et à partir de qui nous en sommes venus à penser notre histoire de la philosophie dans ces termes ? D'un mot, à quoi nous en prenons-nous pour reconstituer une histoire qui s'avère une faillite monumentale ? Comme on le voit, l'enjeu est d'interroger l'histoire de cette histoire, les postulats, les croyances, les traditions, les non-dits, les passions, les luttes, les impasses qui nous habitent nous-mêmes.

A mon avis, il est possible de proposer une autre reconstitution de cette histoire de notre philosophie où nous verrions 1) que toujours notre pensée est contemporaine de ce qui se passe en Europe, 2) qu'elle comporte des débats et des conflits ; 3) qu'elle est affaire d'interprétations idiosyncratiques et communes à ce qui se fait ailleurs au même moment ; 4) qu'elle se produit dans un rapport culture dominante / culture périphérique. D'un mot, pour moi, à côté des agents, il y a des sujets, des auteurs, des écrivains, des philosophes qui vont braver le système. Pour moi, il n'y a pas de direction préétablie, mais plutôt des effets de forces de la concurrence, des catastrophes. La bataille des Plaines d'Abraham n'a jamais connu de vainqueur intellectuel. Il s'est toujours trouvé des sujets autonomes qui ont trouvé la philosophie digne d'être conquise, et ce, en dépit des échecs du passé, des erreurs de parcours et de la terrible autorité qui se prétend dépositaire de la Vérité-vérité. En résumé, l'expérience du spiritualisme chez les philosophes des Régimes français et anglais, puis après 1840 et 1879, est multiple, disparate et pleine d'erreurs, selon le point de vue de L.A. Pâquet ! L'intérêt est d'expliquer les formes que cette tradition de pensée a prise au cours de cette histoire, comment chaque auteur a utilisé cette tradition, selon quelle conjoncture et dans quels buts. Selon moi, ce questionnement va

nécessairement conduire à se demander s'il existe, au Québec, une tradition de réflexion matérialiste ? A quand remonte-t-elle ? Dans quelle circonstance s'est-elle développée ? Quels sont les auteurs continentaux qui ont servi de référence ? Quels usages les philosophes locaux ont fait du matérialisme ? Dans quels buts ? Or, à ce propos, je puis faire erreur, mais je ne crois pas que se développent au Québec, avant le début du XX^e siècle, une seule œuvre individuelle « matérialiste », encore moins un courant ou une tradition matérialiste. Certes, il y a des anticléricaux, parmi lesquels s'excluent Parent et Pelletier, mais ils sont tous déistes. Même L.J. Papineau qui affirmait « ne pas croire dans la Révélation [...] voyait venir la mort avec un calme absolu, persuadé que Dieu ne le punirait pas pour n'avoir pas cru à des dogmes qu'en son âme et conscience il croyait injurieux à sa bonté et à sa justice » (propos de Dessaulles dans Roger Lemoine : *Napoléon Bourassa*, Ottawa, 1974, p. 90). Évidemment, seules des recherches monographiques minutieuses permettraient de confirmer ou non mon hypothèse. Mais en supposant qu'elle s'avère vraie, il serait opportun d'expliquer une telle absence (!), et ses effets sur la liberté de pensée et ce, non pas dans le but de 'se taper sur la tête', mais pour faire apparaître comment les auteurs-écrivains-philosophes-sujets ont maintenu la quête d'une réflexion libre en philosophie dans leurs modes de lecture et d'écriture.

Département de philosophie

Université du Québec à Montréal



Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992, 275 pages.

Vinh de Nguyen

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027247ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027247ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

de Nguyen, V. (1993). Compte rendu de [Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992, 275 pages.] *Philosophiques*, 20 (2), 521–524. <https://doi.org/10.7202/027247ar>

Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992, 275 pages.

par Vinh de Nguyen

Le problème auquel s'est attaqué Luc Ferry dans son essai *Le nouvel ordre écologique*, c'est celui de penser le dilemme qui paraît s'imposer à bien des gens : celui de l'humanisme et de l'écologisme. Pourquoi dilemme ? C'est parce que l'humanisme moderne est anthropocentriste, et, par là, responsable des problèmes environnementaux, et que l'écologisme semble s'imposer comme seule alternative à cet humanisme. S'agirait-il là d'un vrai dilemme ? L'humanité devrait-elle se résigner à choisir entre les valeurs humanistes qui pourraient mettre sa survie en péril, et les valeurs suprahumanistes qui la mettraient dans l'obligation de faire une révolution dans ses lois, son mode de vie et dans sa mentalité ?

Pour répondre à ces questions, c'est-à-dire pour savoir s'il existe une troisième possibilité en dehors de l'humanisme anthropocentriste peu soucieux de la nature et de l'écologisme anti-humaniste, il est utile de commencer par une analyse de ces concepts d'humanisme et d'écologisme.

Luc Ferry a mis en évidence le thème fondamental de l'anthropologie de l'humanisme moderne, issu du cartésianisme et de la philosophie des Lumières : l'homme est un être « anti-nature ». Que l'on considère, avec Descartes, l'animal comme une simple machine, ou que l'on suive Rousseau pour accorder à l'animal une certaine affectivité (le sentiment de pitié), on est obligé d'admettre que pour l'humanisme, il existe un fossé infranchissable entre l'animalité et l'humanité. Si l'animal est entièrement naturel, l'homme est un être « anti-naturel » : « A la différence de l'animal, il n'est rien de déterminé *par nature*, il est voué à une histoire qui est celle de la liberté » (p. 12). L'histoire humaine est celle d'un déracinement, d'un arrachement à la nature. Cet arrachement est la condition de la culture, de la civilisation. Il se manifeste sur le plan éthique (p. 62) ainsi que sur le plan politique. Cependant, cet humanisme est inacceptable aux yeux de certaines personnes à cause de son anthropocentrisme arrogant, de son « chauvinisme de l'espèce » (pour reprendre une expression de Bertrand de Jouvenel), qui s'accompagne inévitablement d'une vision instrumentaliste du monde non humain. Un tel anthropocentrisme est responsable de la plupart des problèmes écologiques auxquels l'humanité doit actuellement faire face.

L'humanisme serait-il condamné à se soucier de la culture aux dépens de la nature ? Devrait-il conduire à la destruction de l'environnement par sa logique de la perfectibilité et de la liberté ? A ces questions, Luc Ferry a présenté une réponse différente de celle des écologistes, des partisans de l'écologie profonde. Mais avant d'indiquer la voie dans laquelle on devrait s'engager pour élaborer la solution alternative à l'humanisme « tyrannique » et à l'écologisme anti-humaniste, l'auteur étudie le « grand dessein » de l'écologie profonde et décrit les différents aspects de ce qu'il appelle « la logique d'une déconstruction de la modernité » inhérente à cette écologie. Cette logique implique : 1) une critique de la « civilisation occidentale » qui débouche sur l'appel d'une révolution ; 2) un anti-humanisme qui étend l'idée de sujet de Droit aux entités non humaines ; 3) une remise en question de la technique ; 4) un biocentrisme ou culte de la vie ; 5) la peur comme passion politique ; 6) la tendance à faire dériver de l'écologie une éthique et une politique environnementales. Selon l'auteur, tous ces thèmes divers sont traversés par la même « haine de la modernité », la même « hostilité au temps présent ». C'est en relevant cet esprit de l'écologie profonde qu'il fait un rapprochement troublant entre cette écologie et l'écologie nazie. Ce rapprochement constitue incontestablement un apport original de l'essai de Luc Ferry à la littérature de la philosophie environnementale. L'examen des lois nazies sur la protection de l'environnement joint à l'analyse de l'ouvrage de Walther Schöenichen consacré à la *Protection de la nature comme tâche culturelle populaire et internationale* (1942), a permis à l'auteur de voir que « les thèses philosophiques qui sous-tendent les législations nazies recoupent souvent celles que développera la *deep ecology* et ce, pour une raison qu'on ne saurait sous-estimer : dans les deux cas, c'est à une même représentation *romantique et / ou sentimentale* des rapports de la nature et de la culture que nous avons affaire, liée à une commune revalorisation de l'état *sauvage* contre celui de (prétendue) civilisation » (p. 185). De part et d'autre, on retrouve la critique de l'anthropocentrisme, la revendication des droits de la nature (p. 194-197), la haine du libéralisme (p. 197-200), l'éloge de la différence

(p. 201-204), l'unité de la nature et de la culture (p. 205-207). Cependant, l'auteur a pris soin de préciser sa pensée sur la portée de ce rapprochement : le fascisme et l'écologie profonde dans ses versions les plus « avancées », les plus gauchistes, ne sont pas des idéologies similaires (p. 211).

En suivant les analyses de l'auteur, on pourrait s'attendre à le voir rejeter toute écologie et embrasser résolument l'humanisme anthropocentriste. En fait, il nous laisse entrevoir la possibilité d'une troisième voie, faisant éclater du même coup le faux dilemme de l'humanisme et de l'écologisme. Cette troisième voie est ce qu'il appelle écologie démocratique. Écologie, parce que les dénonciations formulées par l'écologie profonde à l'endroit de l'attitude libérale du « laisser faire, laisser passer » et du consumérisme ne manquent pas de pertinence ; de plus, l'écologie correspond indiscutablement à « l'impression que la nature possède une certaine valeur en elle-même, qu'elle est parfois susceptible de nous étonner, voire de nous émerveiller hors de toute considération de maîtrise ou d'utilité » (p. 239). Cependant, écologie *démocratique*, parce que l'écologie profonde a des « effets pervers » : fascination des modèles politiques autoritaires, dogmatisme, rejet de la culture moderne, etc. (p. 242). À vrai dire, l'auteur ne s'est pas contenté de dénoncer ces effets, un tel travail demeurant à ses yeux une critique extérieure de l'écologie profonde. Il a procédé à une critique interne en montrant : 1) que l'écologie profonde est conduite par sa logique à retomber dans « les formes extravagantes de l'anthropomorphisme » (p. 243) ; 2) qu'elle renferme une contradiction interne du moment que « toute valorisation, y compris celle de la nature, est le fait des hommes et que, par conséquent, toute éthique normative est en quelque façon humaniste et anthropocentriste » ; 3) que tout n'est pas parfait dans la nature et que les écologistes profonds ont occulté tout ce qui dans la nature est haïssable.

Cette critique interne de ce qu'il appelle le « nouvel intégrisme » mène au rejet de l'idée, chère à celui-ci, de droit de la nature et du révolutionnarisme. Du point de vue métaphysique, le statut des êtres non humains est celui des objets, et jamais celui des sujets de droit ; du point de vue politique, c'est le réformisme qui est plus conforme à l'esprit d'une démocratie authentique.

Comment l'écologie démocratique conçoit-elle le rapport de la nature et de la culture ? Ce rapport, estime l'auteur, devrait être régi par les idées de liberté, de beauté et de finalité (p. 258-262). C'est dans la perspective ouverte par ces valeurs qu'il faudrait élaborer une théorie des devoirs envers la nature. L'écologie démocratique resterait ainsi anthropocentriste – ou plutôt humaniste – tout en évitant les défauts du cartésianisme, de l'utilitarisme et de l'écologie fondamentale, ce qui s'exprime autrement par le principe pratique suivant : « L'homme peut et *doit* modifier la nature, comme il peut et doit la *protéger* » (p. 247).

L'idée d'accoler l'anthropocentrisme et la protection de la nature n'est pas neuve. Elle constitue la thèse fondamentale de ces théories de la valeur instrumentale (*instrumental value theory*) qui insistent sur le « développement allié à la conservation et à la préservation des ressources »¹. On la retrouve également

1. Pour une brève présentation de ces théories, voir : Warwick Fox, *Toward A Transpersonal Ecology*, Boston & London, Shambhala, 1990, p. 150-160.

dans la philosophie du développement durable de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement¹. Cependant, on ne peut nier l'effet salulaire de l'ouvrage de Luc Ferry, surtout pour ceux qui, tout en reconnaissant le lien entre l'anthropocentrisme et les problèmes écologiques, hésitent pourtant à suivre les écologistes profonds dans leur sacralisation de la nature et leur tentative de poser les êtres non humains comme sujets de droit, et qui restent donc prisonniers du dilemme humanisme anthropocentrisme / anti-humanisme écocentrisme.

À notre avis, l'auteur a montré de façon décisive que l'idée de droit de la nature est philosophiquement indéfendable (p. 244-246) et il a pertinemment mis en garde ses lecteurs, sinon contre une nouvelle forme d'irrationalisme, du moins contre les virtualités d'irrationalisme de l'écologie fondamentale.

Ceux de ses lecteurs qui sont admirateurs de Jean-Jacques Rousseau trouveront en outre un surcroît de plaisir à voir l'auteur exploiter brillamment la notion de perfectibilité chère au penseur genevois.

Département de philosophie

Cégep de Trois-Rivières

1. Voir la Commission mondiale..., *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve, Les Publications du Québec, 1988.

Livres reçus

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

Volume 20, numéro 2, automne 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027248ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1993). Livres reçus. *Philosophiques*, 20 (2), 525–527.

<https://doi.org/10.7202/027248ar>

L I V R E S R E Ç U S

- ANDERSON, Daniel E.**, *The Masks of Dionysos. A Commentary on Plato's Symposium*, Albany, Suny Press, ISBN 0-7914-1315-2, XI-223 pages.
- AUBENQUE, Pierre**, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1993, ISBN 2-13-045069-5, 220 pages.
- BALIBAR, Étienne**, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1993, ISBN 2-7071-2223-8, 123 pages.
- BESSIÈRES, Jean**, *Énigmaticité de la littérature. Pour une anatomie de la fiction au XX^e siècle*, Paris, P.U.F., coll. « L'interrogation philosophique », 1993, ISBN 2-13-045362-7, XII-239 pages.
- BLONDEL, Maurice**, *L'action*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1993, ISBN 2-13-045861-0, XXV-495 pages.
- CHARRON, Ghyslain**, *Le discours et le Je*, Québec-Paris, P.U.L.-Klincksieck, 1993, ISBN 2-7637-7331-1 (P.U.L.), et ISBN 2-252-02914-5 (Klincksieck), XI-265 pages.
- DELHOMME, Jeanne**, *La pensée interrogative*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1993, ISBN 2-13-044989-1, 213 pages.
- DUCHESNEAU, François**, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, P.U.F., coll. « L'interrogation philosophique » 1993, ISBN 2-13-045042-3, VI-413 pages.
- FOLSCHEID, Dominique (dir.)**, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, P.U.F., coll. « Premier cycle », 1993, ISBN 2-13-04256-6, 436 pages.
- GLAZIOU, Yves**, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., coll. « Questions », 1993, ISBN 2-13-044961-1, 323 pages.
- GRONDIN, Jean**, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1993, ISBN 2-13-045534-4, XXVII-249 pages.
- GUITTON, Jean**, *Justification du temps*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1993, ISBN 2-13-045350-3, 123 pages.
- HUSSERL, Edmund**, *La phénoménologie et les fondements des sciences (Idées directrices..., Livre III)*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1993, ISBN 2-13-044962-X, XIV-299 pages.
- KATTAN, Naïm**, *La réconciliation : à la rencontre de l'autre*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Constantes », 1993, ISBN 2-89045-976-4, 116 pages.

- KEEN, Sam.** *À la recherche de l'homme perdu*, (traduit de l'américain par Marc Antoine), Paris, Flammarion, 1993, ISBN 2-89077-092-3, 330 pages.
- KLIBANSKY, Raymond, et PEARS, David (dir.)**, *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio : essais », 1993, 2-07-032750-7 pages, 814 pages.
- LANTEIGNE, Josette**, *La question du jugement*, Paris, L'Harmattan, 1993, ISBN 2-7384-1577-6, 255 pages.
- LÉGARÉ, Anne**, *La souveraineté est-elle dépassée ? Entretiens avec des parlementaires et intellectuels français autour de l'Europe actuelle*, Montréal, Boréal, 1992, ISBN 2-89052-516-3, 164 pages.
- LEQUIER, Jules**, *La recherche d'une première vérité (et autres textes)*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1993, ISBN 2-13-045259-0, liv-326 pages.
- NADDAF, Gérard**, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston (N.Y.), The Edwin Mellen Press, 1992, ISBN 0-7734-9937-7, viii-603 pages.
- PLOTNITSKY, Arkady**, *In the Shadow of Hegel (Complementarity, History and the Unconscious)*, Florida, U.P.F., 1993, ISBN 0-8130-1202-3, xxv-511 pages.
- ROSEN, Stanley**, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1993, xxiii-pages.
- SCHMITT, Carl**, *Théorie de la Constitution*, (traduit de l'allemand par Liliane Deroche), Paris, P.U.F., coll. « Léviathan », 1993, ISBN 2-13-045146-2, 576 pages.
- SCHMITT, Charles B.**, *Aristote et la Renaissance*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1992, ISBN 2-13-044861-5, xxxv-183 pages.
- TIERNEY, Brian**, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, Paris, P.U.F., coll. « Léviathan », 1993, ISBN 2 13 045555-7, 150 pages.
- VERGOTE, Henri-Bernard**, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1993, ISBN 2-13-044880-1, xii-340 pages.

Achevé d'imprimer
 en décembre 1993 sur les presses
 des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
 Cap-Saint-Ignace (Québec).

POLITIQUE ÉDITORIALE DE LA REVUE *PHILOSOPHIQUES*

Philosophiques publie des textes qui contribuent à la recherche, à la critique, à la discussion et au progrès de la connaissance philosophique.

La revue a pour politique d'ouvrir ses pages au plus grand nombre possible de collaborateurs et de collaboratrices.

Philosophiques est répertorié dans le *Bulletin signalétique*, 519 : *Philosophie*, le *Répertoire bibliographique de la philosophie*, *The Philosopher's Index*.

Contenu : La revue reçoit de ses collaborateurs et collaboratrices externes cinq sortes de textes :

- **Articles** d'environ 10 à 30 pages de revue, préférablement destinés à la discussion de problèmes précis, à la démonstration et à l'examen critique de thèses définies. Sont exclus, de façon générale, les travaux de pure vulgarisation. Le directeur de la revue est responsable de cette rubrique.
- **Interventions** : ces textes peuvent porter sur le statut institutionnel de la philosophie et sur son enseignement, de même que sur des questions qui suscitent ou alimentent la réflexion philosophique.
- **Bulletin** : les textes soumis pour cette rubrique font ordinairement un bilan critique de recherches faites et publiées depuis quelques années au Canada sur un sujet spécifique. Le directeur de la revue est responsable de cette rubrique.
- **Études critiques** (d'environ 10 pages de revue) demandées par la personne responsable de la rubrique; elles s'appliquent à faire une analyse détaillée et élaborée d'ouvrages.
- **Comptes rendus** : ils consacrent quelques pages de la revue à un exposé succinct et à un bref commentaire appréciatif d'ouvrages susceptibles d'intéresser la communauté philosophique.

Recommandations aux collaborateurs et collaboratrices :

- 1) Les manuscrits doivent être dactylographiés à interligne double et paginés de façon continue; les notes seront reportées en fin de texte et suivront une numérotation continue.
- 2) Le nom de l'auteur-e doit être placé sous le titre de l'article et le nom de l'établissement à la fin de l'article, à gauche.

Sélection des textes pour publication :

I. *Articles, Bulletins, Interventions :*

1. L'auteur-e doit envoyer à la revue trois exemplaires de son texte, accompagnés de deux résumés, un en français et l'autre en anglais, d'au plus dix lignes chacun. Le directeur de la revue doit immédiatement accuser réception de l'article.
2. Tout article, bulletin ou intervention reçu par la revue est soumis à au moins deux lecteurs ou lectrices pour évaluation. La période d'évaluation ne dépasse pas normalement trois mois. Le comité de rédaction, après réception des évaluations, accepte ou refuse le manuscrit.
3. Lorsque le manuscrit est accepté par le comité de rédaction, le directeur de la revue écrit une lettre d'acceptation à l'auteur-e. Dans le cas de refus de l'article, les raisons de ce refus doivent être données. Il ne peut révéler le nom des lecteurs ou lectrices sans leur autorisation.
4. Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e enverra au département de philosophie de l'UQAM (a/s de Bernard Gadoua, atelier de composition) la version **définitive** de son manuscrit accompagnée de la disquette **correspondante** où auront été reportées les corrections demandées par les évaluateurs. L'auteur-e veillera à identifier sur la disquette le logiciel de traitement de texte employé ainsi que la version de ce logiciel et le type d'ordinateur utilisé. Les disquettes utilisées devront avoir le format 3.5 pouces. Des textes pourront être refusés si, malgré les qualités de fond, ils impliquent un trop lourd travail de révision au plan de la présentation ou de la langue.

II. *Études critiques et comptes rendus*

Ces textes sont envoyés au responsable de ces rubriques, M. Louis-André Dorion (Université de Montréal) qui en assure l'évaluation. Prière d'adresser en plus du texte imprimé la disquette correspondante et d'identifier le traitement de texte employé, sa version ainsi que le type d'ordinateur utilisé. Les disquettes utilisées devront avoir le format 3.5 pouces.

- Pour la publicité et les annonces à insérer, prière de s'adresser au directeur-adjoint de la revue, Michel Seymour, Département de philosophie, Université de Montréal, Case postale 6128, Succ. A, Montréal, Qc, H3C 3J7.
- Les articles, les bulletins, les interventions doivent être adressés à Josiane Boulad-Ayoub, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, succ. A, Montréal H3C 3P8, Qc., Canada.
- Les publications destinées à être recensées doivent être envoyées à Louis-André Dorion, Département de philosophie, Université de Montréal, Case postale 6128, Succ. A, Montréal, Qc, H3C 3J7.
- Les droits de traduction et de reproduction des textes publiés sont réservés à la revue.