

« Introduction : les suites de la phénoménologie »

Denis Fiset

Philosophiques, vol. 20, n° 2, 1993, p. 247-265.

Pour citer ce document, utiliser l'information suivante :

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

DOI: 10.7202/027225ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

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 à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

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. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

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 Saudrais 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.

Pendant, 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 Intentionalitätstruktur ».

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 Activität* », 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 confirment 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 deçà 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. Taminioux, « 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 objectivé. 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 « anémique » 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 personaliste 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 instrumentaliste 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 réductionnisme 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 *Lektos*, 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.