

que de simples apparences, au sens d'illusions. Et alors que le monde devient ainsi ce qui est extérieur à l'enceinte du sujet et de ses représentations, le sujet est inversement extrait du monde, dans la mesure où l'esprit ne fait plus un avec le corps. Si le corps est bien dans la nature en contact permanent avec le monde — contact matériel et causal comme le théorisent les sciences de la nature —, l'esprit est quant à lui retranché dans un cabinet intérieur où se forment des représentations qui copient plus ou moins correctement la réalité. Mais, faute de pouvoir encore identifier *les perturbations corporelles* exercées par le monde et les *impressions sensibles*, désormais réduites à des images subjectivement vécues, la formation même des représentations et leur «correspondance» à la réalité devient un grand mystère. C'est alors par une théorie mécaniste de l'esprit que les empiristes modernes essaient de s'en tirer : la production des idées s'explique désormais par des lois d'association d'idées simples, par des lois d'habitude, ... Et ce sont d'autres mécanismes psychologiques du même ordre (vivacité de l'impression, ...) qui rendent compte de la prise de position du sujet vis-à-vis de ses propres représentations, c'est-à-dire de la conviction d'existence — ou de l'assentiment — qu'il adjoint à telle ou telle représentation nominale — ou respectivement propositionnelle.

C'est à une critique radicale de ce psychologisme que se livrera Frege. Pour celui-ci, en effet, il faudra distinguer très nettement sens objectif et représentation subjective, le premier étant seul susceptible d'intéresser l'épistémologue, la question de l'origine des représentations subjectives étant étrangère à ses préoccupations. Cette très importante distinction permet à Frege de reverser du côté de l'objectivité tous les concepts au moyen desquels des propriétés sont attribuées à des objets. Frege, dit Cobb-Stevens, renoue en quelque sorte avec l'idée aristotélicienne selon laquelle le sens est le mode de présentation de l'objet, c'est-à-dire sa forme. Par ailleurs, Frege rejette résolument la thèse moderne selon laquelle le jugement serait composé d'une proposition et d'un moment d'assentiment ou de rejet quant à ce qui est énoncé dans la proposition. Pour Frege comme pour Aristote l'assertion est dans la forme même de l'énoncé : celui qui dit qu'il pleut — ou qu'il ne pleut pas — énonce non seulement un fait — éventuellement formulé de manière négative —, mais il en affirme la réalité.

A bien des égards, cependant, Frege reste l'héritier des penseurs modernes. Tout d'abord, bien sûr, parce qu'il ne se borne pas à affirmer l'objectivité du sens, mais qu'il l'oppose à la subjectivité des représentations, laissant par là subsister toute la théorie de l'esprit comme chambre obscure remplie d'images. Cela l'amène d'ailleurs dans la position extrêmement difficile d'expliquer comment un tel esprit peut saisir un sens objectif. De plus, la théorie frégréenne du concept comme fonction isole complètement les propriétés attribuées à l'objet, de leur donation dans l'intuition. Pour Frege, le sens de l'attribut «blanc» dans «x est blanc» n'est pas une qualité intuitivement accessible, mais une multitude infinie de couples d'argument et de valeur : à tout objet x, la fonction «x est blanc» fait correspondre une valeur de vérité, qui est celle de l'énoncé «x est blanc» pour ce x. Il est évident que seule l'intuition peut déterminer pour chaque x la valeur de vérité de l'énoncé, mais Frege, obnubilé par le projet d'une définition

concepts et sur les liens nécessaires «en soi» qu'ils entretiennent. A cet égard, bien sûr, on ne manquera outre-Manche pas d'objecter à Benoist qu'avec Bolzano il reste prisonnier du «mythe de la signification»...

Quel ouvrage exaltant ! Quelle belle manière de faire de l'histoire de la philosophie ! Quelle interprétation originale de la phénoménologie ! Quelle formidable pierre apportée à l'édifice qui peut-être un jour reliera à nouveau les deux écoles !

Bruno LECLERCQ

R. COBB-STEVENS, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, coll. «Problèmes et controverses», 1998, 260 p.

Si les rapports entre phénoménologie et philosophie analytique font aujourd'hui de part et d'autre l'objet d'un intérêt croissant, c'est sous un angle tout à fait original que, dans cet ouvrage, Cobb-Stevens nous propose de les envisager. Plutôt en effet que de confronter directement les thèses de Husserl et de ses disciples avec celles de Frege ou certains de ses héritiers, c'est à une minutieuse entreprise d'évaluation des poids respectifs des héritages aristotélien et moderne dans les deux corps de doctrine que se livre Cobb-Stevens. La thèse générale défendue dans cette étude est que la philosophie moderne a défini une conception de la connaissance et du jugement très différente de celle qu'Aristote avait développée, et que cette épistémologie moderne a mené à de graves impasses qui ne pouvaient être surmontées qu'en renouant avec certaines des intuitions aristotéliennes, ce que Husserl mieux que Frege — et la phénoménologie mieux que la philosophie analytique — a su faire.

Loin d'opposer sujet connaissant et objet connu, la théorie aristotélienne de la connaissance suppose, dit Cobb-Stevens, une continuité entre esprit et nature. Pour Aristote, l'âme est fondamentalement ouverte sur le monde ; elle appréhende directement les objets dans leurs aspects sensibles et elle détermine leur essence en identifiant parmi ces aspects sensibles ceux qui sont ses aspects-spécifiques, par opposition à ses propriétés accidentelles. Cette démarche d'abstraction ou plutôt, dit Cobb-Stevens, de discernement de la «forme», de l'«eidos», s'opère tout naturellement dans des procédures de classification qui recourent notamment à l'examen de variantes imaginaires. Connaître l'objet, c'est alors en quelque sorte pour l'esprit prendre la forme de l'objet. Mais cela n'est possible que parce que la nature est elle-même déjà remplie de formes et donc d'intelligibilité.

C'est cette belle harmonie que les modernes, et, souligne Cobb-Stevens, singulièrement Thomas Hobbes, vont briser. En thématissant prioritairement la conscience et ses représentations, les modernes vont progressivement séparer l'esprit du monde. Désormais, des représentations qui figurent à l'intérieur de l'esprit — des représentations «mentales» —, il convient de se demander si elles sont effectivement conformes à la réalité extérieure ou si elles constituent de purs fantasmes. Loin d'être les modes de donation des objets, les apparences sensibles peuvent se révéler n'être

que de simples apparences, au sens d'illusions. Et alors que le monde devient ainsi ce qui est extérieur à l'enceinte du sujet et de ses représentations, le sujet est inversement extrait du monde, dans la mesure où l'esprit ne fait plus un avec le corps. Si le corps est bien dans la nature en contact permanent avec le monde — contact matériel et causal comme le théorisent les sciences de la nature —, l'esprit est quant à lui retranché dans un cabinet intérieur où se forment des représentations qui copient plus ou moins correctement la réalité. Mais, faute de pouvoir encore identifier *les perturbations corporelles* exercées par le monde et les *impressions sensibles*, désormais réduites à des images subjectivement vécues, la formation même des représentations et leur «correspondance» à la réalité devient un grand mystère. C'est alors par une théorie mécaniste de l'esprit que les empiristes modernes essaient de s'en tirer : la production des idées s'explique désormais par des lois d'association d'idées simples, par des lois d'habitude, ... Et ce sont d'autres mécanismes psychologiques du même ordre (vivacité de l'impression, ...) qui rendent compte de la prise de position du sujet vis-à-vis de ses propres représentations, c'est-à-dire de la conviction d'existence — ou de l'assentiment — qu'il adjoint à telle ou telle représentation nominale — ou respectivement propositionnelle.

C'est à une critique radicale de ce psychologisme que se livrera Frege. Pour celui-ci, en effet, il faudra distinguer très nettement sens objectif et représentation subjective, le premier étant seul susceptible d'intéresser l'épistémologue, la question de l'origine des représentations subjectives étant étrangère à ses préoccupations. Cette très importante distinction permet à Frege de reverser du côté de l'objectivité tous les concepts au moyen desquels des propriétés sont attribuées à des objets. Frege, dit Cobb-Stevens, renoue en quelque sorte avec l'idée aristotélicienne selon laquelle le sens est le mode de présentation de l'objet, c'est-à-dire sa forme. Par ailleurs, Frege rejette résolument la thèse moderne selon laquelle le jugement serait composé d'une proposition et d'un moment d'assentiment ou de rejet quant à ce qui est énoncé dans la proposition. Pour Frege comme pour Aristote l'assertion est dans la forme même de l'énoncé : celui qui dit qu'il pleut — ou qu'il ne pleut pas — énonce non seulement un fait — éventuellement formulé de manière négative —, mais il en affirme la réalité.

A bien des égards, cependant, Frege reste l'héritier des penseurs modernes. Tout d'abord, bien sûr, parce qu'il ne se borne pas à affirmer l'objectivité du sens, mais qu'il l'oppose à la subjectivité des représentations, laissant par là subsister toute la théorie de l'esprit comme chambre obscure remplie d'images. Cela l'amène d'ailleurs dans la position extrêmement difficile d'expliquer comment un tel esprit peut saisir un sens objectif. De plus, la théorie frégréenne du concept comme fonction isole complètement les propriétés attribuées à l'objet, de leur donation dans l'intuition. Pour Frege, le sens de l'attribut «blanc» dans «x est blanc» n'est pas une qualité intuitivement accessible, mais une multitude infinie de couples d'argument et de valeur : à tout objet x, la fonction «x est blanc» fait correspondre une valeur de vérité, qui est celle de l'énoncé «x est blanc» pour ce x. Il est évident que seule l'intuition peut déterminer pour chaque x la valeur de vérité de l'énoncé, mais Frege, obnubilé par le projet d'une définition

purement logique du concept, imagine que les concepts président eux-mêmes, indépendamment de tout contexte, à la recherche des valeurs pour leurs arguments, à travers un domaine absolument illimité de candidats. De plus, la distinction fondamentale opérée par Frege entre objets et concepts, entre particuliers et universaux, constitue, selon Cobb-Stevens, un appauvrissement par rapport à la théorie d'Aristote qui oppose aux substances premières — les individus — non seulement les substances secondes — qui peuvent être dites d'un sujet, mais pas dans un sujet —, mais aussi les propriétés accidentelles — qui peuvent être dites dans un sujet, mais pas d'un sujet. La théorie frégréenne de la prédication réserve le même traitement aux propriétés essentielles (espèce, genre, ...) qui permettent d'identifier l'individu — *x est un chat* — et aux propriétés accidentelles qui sont des composantes de l'objet — *x est blanc*. Or, si l'intuition sensible donne directement les secondes, les premières n'apparaissent que dans une démarche particulière de saisie des formes, c'est-à-dire des aspects-spécifiques.

Les héritiers de Frege s'efforceront de réduire l'isolement du sens objectif frégréen en réintroduisant l'acte de signification dans un contexte. Toutefois, ce ne sont pas des intuitions — toujours rejetées comme subjectives — que mettront en avant Wittgenstein, Quine ou Dummett, mais plutôt des pratiques linguistiques. Loin d'être déterminé par l'intuition, le sens d'un concept et désormais contraint par l'usage. Comme ce dernier est mal délimité, fluctuant, c'est finalement l'idée frégréenne de sens idéal qui est abandonnée et avec elle ce qui restait de la notion aristotélicienne d'essence. Bien plus, c'est le rapport entre intuition et concept qui est tout entier renversé : non seulement, il est nié que le sens des concepts puisse être acquis dans l'intuition, mais il est affirmé qu'un objet donné dans l'intuition ne peut être identifié que moyennant la maîtrise préalable des concepts. Ainsi, seul celui qui sait ce qu'est un chat peut distinguer l'objet-chat de l'ensemble des autres stimuli de son champ visuel. Si Aristote pensait lui aussi que l'identification d'un individu est indissociable de l'identification de sa nature — c'est-à-dire de l'individu *en tant que* tel ou tel —, il soutenait toutefois que cette nature est elle-même donnée dans l'intuition à travers la forme — les aspects-spécifiques — de l'individu. Parce qu'elle se refuse à une telle conception, la philosophie analytique contemporaine cherche en vain, selon Cobb-Stevens, à expliquer la prise qu'a sur le monde le réseau conceptuel inscrit dans nos langages.

C'est dès lors ce qu'il interprète comme un échec du projet analytique qui pousse Cobb-Stevens à aller chercher dans la phénoménologie des esquisses de solution aux problèmes de la sémantique. Avec la notion d'intentionnalité, Husserl retrouve la continuité prémoderne entre esprit et nature. C'est chez Brentano qu'avait redémarré la prise en considération de l'intentionnalité, c'est-à-dire de l'orientation de la conscience vers les choses elles-mêmes, plutôt que vers leurs représentants mentaux. Toutefois, les textes de Brentano restent, selon Cobb-Stevens, encore très empreints de conceptions modernes et plusieurs expressions laissent entendre que l'objet intentionnel est encore une composante du vécu, du flux de l'expérience. D'autres passages prêtent lieu à une lecture qui fait de

l'intentionnalité, non pas la simple présence de l'esprit — qui n'est pas lui-même une chose, mais prend la forme de toutes choses — au monde, mais une relation réelle entre deux choses. C'est la lecture qu'à la suite de Chisholm ont généralement privilégiée les auteurs anglo-saxons qui se sont préoccupés comme Brentano de la possibilité que la conscience soit dirigée vers des objets intentionnels qui n'existent pas. L'intentionnalité apparaît alors comme un cas étrange de relation qui unit deux termes dont un est inexistant, plutôt que comme la structure fondamentale de la conscience. D'autres, comme Searle, se sont davantage intéressés à l'intentionnalité pour elle-même, mais ils l'ont envisagée en termes d'états plutôt que d'actes, suggérant ainsi, à la façon des empiristes, souligne Cobb-Stevens, que les perceptions ou les volitions sont des choses que nous possédons ou éprouvons dans la sphère psychologique intérieure. Pour en revenir à Brentano, signalons encore, avec Cobb-Stevens, qu'il restait globalement tributaire de la doctrine moderne du jugement, puisqu'il concevait ce dernier comme impliquant une (re)présentation — pas nécessairement prédicative — sur laquelle porte ensuite le moment assertif.

Husserl, par contre, rompt beaucoup plus nettement avec la pensée moderne. Il rejette la théorie brentanienne du jugement et plus généralement l'hypothèse de Brentano selon laquelle toute expérience intentionnelle se fonde sur une (re)présentation. Par ailleurs, il oppose très clairement vécu et objet, de telle sorte que l'objet n'est en aucun cas une composante du vécu, même s'il se présente — s'il a des modes d'apparition — dans le vécu. A l'inverse, le vécu n'est en aucun cas un objet, pas même l'objet d'une quelconque perception interne. Husserl, qui plus est, rend compte de l'objectivité du sens tout en distinguant, comme Frege, le sens de la référence à un objet. En aucun cas, le sens ne s'identifie-t-il pour Husserl à une image mentale, entendue comme vécu subjectivement ressenti. Le sens n'est pas non plus un quelconque intermédiaire entre la conscience et l'objet qu'elle vise ; il n'est pas une représentation au moyen de laquelle la conscience s'oriente vers tel ou tel objet plutôt que tel autre. Il est bien plutôt ce «en tant que» quoi l'objet est visé. Dès lors, le sens est tout à la fois objectif et constitué dans les actes de la conscience, ce dont Frege ne parvenait pas à rendre compte.

Quant à l'existence ou non de l'objet visé et de son existence tel qu'il est visé, elle relève pour Husserl du remplissement intuitif de la visée. Le couple kantien du concept et de l'intuition fait donc ici place à une analyse nettement plus fine qui distingue d'une part, la visée intentionnelle et son remplissement et d'autre part, l'objet intentionnel — visé ou donné — et le sens selon lequel il est visé — ou donné. Or, cela implique que soit possible une donation de l'objet, mais aussi de son «en tant que» ; et c'est à cette dernière donation que Husserl donne le nom d'intuition catégoriale. Celle-ci n'est pas une intuition simple, mais une intuition d'un ordre supérieur puisqu'elle consiste en un acte complexe fondé sur des actes simples. Cobb-Stevens voit bien sûr dans cette intuition catégoriale le retour de l'appréhension empirique de la forme, de l'aspect-spécifique, chez Aristote. Pour Husserl, comme pour Aristote, dit Cobb-Stevens, des intuitions intellectuelles dévoilent l'être des choses. Et les concepts que nous

utilisons pour parler des choses nous sont dictés par ce dévoilement intuitif des aspects des choses. Si Husserl reprend la notion développée par Kant d'un X déterminable, il le comprend, dit Cobb-Stevens, d'une manière manifestement plus aristotélicienne que kantienne. Il ne s'agit pas pour lui de se demander comment, au moyen de concepts, diverses intuitions sont synthétisées comme déterminations d'une même chose transcendante, mais d'indiquer plutôt que l'objet déterminable se présente comme tel en chacune de ses esquisses perceptives.

Enfin, la théorie même de l'épochè, de la réduction phénoménologique, peut être lue, selon Cobb-Stevens, comme un retour à l'idée d'Aristote selon laquelle l'esprit connaissant devient en quelque manière les formes de toutes choses. En suspendant en effet l'interprétation naturaliste des objets visés, l'épochè balaie l'hypothèse d'une extériorité et d'une altérité de ceux-ci à la conscience, intégrant au contraire les choses transcendantes dans la sphère de l'immanence en tant qu'objets intentionnels, en tant qu'objets pour la conscience.

On comprend en définitive que c'est pour son caractère résolument antimoderne ou du moins prémoderne que Cobb-Stevens préfère la phénoménologie à la philosophie analytique. Et à Husserl, il n'adresse pour ainsi dire qu'un seul reproche, celui de n'avoir pas pu se libérer entièrement de l'héritage moderne. «Husserl eût été mieux au fait des traditions ancienne et médiévale, et plus sensible au poids des mots dans l'élaboration des concepts, que sa propre percée aurait sans doute été moins chargée d'ambiguïtés, et moins sujette aux malentendus. Rétrospectivement, il paraît clair qu'il ne fut pas assez sensible à l'inertie qu'exerçait la langue philosophique moderne sur sa propre pensée» (p. 165).

Or, cette dernière remarque suffit à indiquer les limites de l'analyse de Cobb-Stevens. Car, s'il y a en effet chez Husserl, comme Cobb-Stevens a le mérite de le montrer, une critique virulente de certains des errements de la théorie de la représentation — et en particulier de son interprétation empiriste et psychologiste —, ainsi d'ailleurs qu'une reprise de certaines notions «prémodernes», Husserl est et reste sans conteste un philosophe issu de la modernité. Il est fondamentalement, et par conviction, un philosophe du sujet ; il fait sienne la démarche cartésienne et n'a de cesse de montrer, pour chaque sens objectif, comment il se constitue dans la conscience. Que Husserl renoue avec des thèmes aristotéliciens, cela est indiscutable et d'une grande importance. Mais il ne les réintègre qu'en leur faisant place au sein d'une pensée du cogito et de ses cogitationes, qu'on ne peut sans anachronisme attribuer à Aristote. En particulier, l'épochè, la réduction phénoménologique a un tout autre sens que la thèse aristotélicienne selon laquelle l'esprit, comme la main, peut prendre la forme des choses qu'il saisit. Pour Husserl, l'épochè, c'est la mise à l'épreuve du solipsisme et le constat que, même lorsque je doute qu'ils existent, les objets intentionnels ne cessent de se présenter à ma conscience avec le même sens d'être, et que de ce sens d'être il faut rendre compte, indépendamment de toute considération métaphysique. La réduction phénoménologique est ce qui permet d'occulter un instant la question du statut ontologique de l'objet pour mettre plutôt en évidence les liens qui le

lient à la conscience. Tout cela bien sûr n'est pas, et n'aurait pas pu être, chez Aristote.

Avec l'intuition catégoriale, Husserl ne retrouve pas non plus simplement l'intuition intellectuelle thématifiée par Aristote. S'il la qualifie d'«intuition» pour affirmer son caractère de donation, de remplissement de la visée, Husserl ne conçoit pas du tout l'intuition catégoriale comme une simple réception des aspects-spécifiques de l'objet. Certes, Cobb-Stevens insiste sur le fait que chez Aristote l'intuition intellectuelle est nettement plus complexe que l'intuition ordinaire dans la mesure où elle «déploie des procédures de classification sophistiquées, examine des variantes et des cas limite, puis imagine des techniques de vérification». Bien sûr, tout cela fait penser à ces actes fondés que sont chez Husserl l'intuition catégoriale ou l'intuition éidétique. Toutefois, il y a quelque chose d'essentiel chez Husserl, et c'est précisément que l'intuition est conçue comme le remplissement d'une visée préalable. Or cela indique assez que l'intuition ne peut seule fournir le «en tant que» de l'objet, mais qu'elle peut seulement remplir la visée de cet objet et de cet objet en tant que... Chez Husserl, l'intuition n'est que le complément de la visée signitive. S'il est, plus que ses contemporains anglo-saxons, un penseur de l'intuition, Husserl est aussi et surtout, comme eux, un penseur de la signification. Et, comme eux et comme déjà Kant, il croit que les concepts tiennent un rôle fondamental dans l'identification du sens d'être d'un objet. C'est dire si sa conception du X déterminable doit au moins autant à Kant qu'à Aristote.

Certes, il y a chez Husserl toute une thématification de l'expérience antéprédicative, mais même cette expérience ne peut prendre place que dans un cadre déjà sémantiquement formé. Et là, comme certains aujourd'hui s'attachent à le montrer [cf. en particulier notre recension, dans ce même numéro, de l'ouvrage de Jocelyn Benoist, *L'a priori conceptuel*], Husserl est très proche de la philosophie analytique, à cette réserve près, et bien sûr elle est considérable, qu'il en refuse le tournant purement linguistique.

Il nous faut donc exprimer de sérieuses réserves sur les conclusions de cet ouvrage. Nous n'en louons pas moins l'auteur pour la manière brillante dont il fait apparaître le rejet de certains thèmes aristotéliens à l'époque moderne et leur réapparition dans des philosophies contemporaines. Toujours très intéressantes, les analyses de Cobb-Stevens témoignent tout à la fois d'une grande connaissance de la philosophie analytique et d'un réel souci de dialogue avec la phénoménologie. Avec d'autres commentateurs anglo-saxons de Husserl, tels Tugendhat, Føllesdal, Mohanty, Sokolowski ou Carr, qui constituent, avec Jacques Taminiaux, les interlocuteurs privilégiés de Cobb-Stevens dans sa lecture de la phénoménologie, il jette un pont salutaire entre les deux écoles.

Bruno LECLERCQ