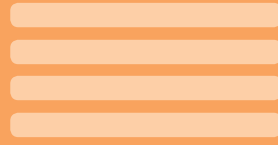


SYLLABUS



Introduction historique à la philosophie phénoménologique

Denis Seron

684





Presses Universitaires de Liège

Université de Liège
Faculté de Philosophie
et Lettres

Introduction historique à la philosophie phénoménologique

Denis SERON

BLOC 3 du grade de Bachelier en Philosophie
Master en Linguistique

Table des matières

1. Lambert et Kant.....	5
2. Goethe	5
3. L'empirisme et la « pensée pure »	6
4. Les positivistes	9
5. Les théories des sense-data	11
6. Les débuts de la psychologie phénoménologique	12
7. Franz Brentano	13
8. Carl Stumpf	15
9. La Gestalttheorie	17
10. Edmund Husserl	20
10.1. Les <i>Recherches logiques</i>	20
10.2. Intentionnalité.....	22
10.3. Contenu réel et contenu intentionnel.....	24
10.4. Dédoublément de l'objet	25
10.5. Analyse et « quasi-analyse »	26
10.6. La « neutralité métaphysique »	27
10.7. Signification et contenu intentionnel.....	29
10.8. Matière intentionnelle et qualité d'acte ; intentions signitives et intentions remplissantes	30
10.9. Le « tournant transcendantal »	32
10.10. La structure de l'acte intentionnel dans les <i>Idées I</i>	33
11. Le Cercle de Munich-Göttingen.....	34
12. Le Groupe de Fribourg	35
13. La première phénoménologie américaine	38
14. Lectures fregéennes et anti-fregéennes de Husserl	39
14.1. Dagfinn Føllesdal	40
14.2. Robert Sokolowski	47

15. Maurice Merleau-Ponty.....	49
16. La phénoménologie asubjective de Jan Patočka	50
17. « Nouvelle phénoménologie » et « phénoménologie minimaliste »	50
18. Phénoménologie naturalisée.....	51
19. Le « Nouveau Husserl »	55
20. Phénoménologie et « philosophie autrichienne ».....	55
21. La phénoménologie objective de Thomas Nagel	57
22. L'hétérophénoménologie de Daniel Dennett	58
23. John Searle	59
24. Les théories représentationnelles de la conscience	59
24.1. Représentationalisme de premier ordre.....	59
24.2. Représentationalisme d'ordre supérieur.....	61
24.3. Auto-représentationalisme, intentionnalité phénoménale, phénoménologie cognitive.....	62
25. Mystérianisme	65
26. Controverses actuelles.....	65
Index des noms.....	67

La phénoménologie se définit comme la théorie des apparences (φαινόμενα) ou de la conscience. Elle a pour objet l'expérience subjective qui se décrit généralement à la première personne : le bâton dans l'eau me paraît plié, l'eau du bain me paraît trop chaude, il me semble qu'il pleut, etc. Pour éviter les confusions avec d'autres acceptions du terme de « conscience », on désigne aujourd'hui les faits de ce type par l'expression « conscience phénoménale ».

Cette introduction à l'histoire de la phénoménologie n'a pas d'autre ambition que de fixer sommairement quelques jalons utiles pour voir clair dans l'histoire de la philosophie phénoménologique. Cette histoire étant particulièrement complexe, pour ne pas dire touffue, il est inévitable que les pages qui suivent soient assez sommaires et, parfois, regrettablement lacunaires¹.

Notre panorama ne se limitera pas à la tradition husserlienne. Par le mot « phénoménologie », on comprendra — en un sens plus large reflétant un usage courant depuis la fin du dix-neuvième siècle au moins — une certaine discipline, supposée dans une large mesure autonome, qui a été développée en particulier en philosophie et en psychologie. La phénoménologie husserlienne est un certain développement à l'intérieur de l'histoire de cette discipline, qui lui préexistait et qui perdure aujourd'hui parfois en dehors de toute référence husserlienne, notamment chez les psychologues gestaltistes et dans le domaine des *Consciousness Studies*.

Nous ferons abstraction d'importants travaux phénoménologiques qui ne sont pas de nature philosophique. La psychologie gestaltiste, par exemple, ne sera abordée qu'incomplètement (► Chap. 9). De même, il nous faudra laisser de côté plusieurs théories philosophiques qui, bien qu'usuellement qualifiées de « phénoménologiques » en raison de leur ascendance husserlienne, n'ont pas grand-chose à voir avec la phénoménologie au sens indiqué ci-dessus. Enfin, je ferai aussi l'impasse sur de nombreuses théories philosophiques qu'il y aurait assurément un sens à qualifier de « phénoménologiques », mais qu'il eût sans doute paru incongru d'inclure dans cette brève présentation. C'est le cas, entre autres, d'une bonne part de la tradition empiriste, à commencer par **George Berkeley** (1685-1753) et **David Hume**

¹ Pour un panorama historique plus complet, voir M. Tymieniecka (éd.), *Phenomenology World Wide : Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Kluwer, 2002, ainsi que les ouvrages, anciens mais généralement toujours fiables, de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction*, 3^e éd. en collaboration avec K. Schuhmann, Nijhoff, 1982, et de M. Farber, *The Foundation of Phenomenology : Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Aldine Transaction, Ontos, 2006.

(1711-1776) — dont le *Treatise* était qualifié par Husserl de « première esquisse de phénoménologie pure »¹.

1. Lambert et Kant

Le mot « phénoménologie » a été introduit en philosophie par le théologien allemand **Friedrich Christoph Oetinger** (1702-1782), puis par le philosophe et mathématicien suisse **Johann Heinrich Lambert** (1728-1777)². Le second a consacré son maître ouvrage, le *Nouvel Organon* (1764), à l'élaboration d'une épistémologie (*Wissenschaftslehre*), composée de quatre parties : la théorie de la simple pensée, ou « dianoïologie », la théorie de la vérité, ou « aléthéologie », la théorie de l'expression de la pensée, ou « sémiotique », et enfin la théorie des apparences sensibles, ou « phénoménologie ». Cette dernière, qui occupe la deuxième partie du deuxième volume, était définie, pour l'essentiel, comme une discipline critique servant à prémunir l'entendement contre les apparences. La phénoménologie, écrivait Lambert, est la « théorie de l'apparence et de son influence sur la rectitude ou la non-rectitude de la connaissance humaine »³. Bref, le but était de nous préserver de l'influence fallacieuse de la sensibilité sur notre jugement. Il s'agissait d'étudier les apparences sensibles et en particulier l'*illusion*, c'est-à-dire l'apparence en tant qu'elle induit l'entendement en erreur.

Immanuel Kant (1724-1804) s'est approprié le terme dans une lettre fameuse au même Lambert, datée du 2 septembre 1770⁴. Dans cette lettre, il s'accorde avec Lambert sur le fait que la métaphysique doit être précédée par une « *phaenomenologia generalis* », dont la fonction serait de clarifier les lois de l'expérience sensible afin d'éviter que celle-ci « n'embrouille » les jugements de la raison pure. Bien qu'il lui reconnaisse une certaine autonomie, il voit dans la phénoménologie une discipline « simplement négative », confinée à un rôle propédeutique. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette phénoménologie ce qui deviendra, dans la *Critique de la raison pure*, l'« esthétique transcendantale » — par opposition aux logiques formelle et transcendantale qui correspondent à la « dianoïologie » et à l'« aléthéologie » de Lambert.

2. Goethe

La *Théorie des couleurs* de **J.W. von Goethe** (1749-1832), publiée en 1810, témoigne d'une attitude très différente, à la fois plus proche de celle de Hume et annonciatrice du mouvement

¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), 1^{re} partie : *Kritische Ideengeschichte*, Hua 7, p. 157.

² A.N. Krouglov, « Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie », dans W. Högrefe (éd.), *Phänomen und Analyse : Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (1807), Königshausen & Neumann, 2008, p. 9-31.

³ K.F. Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Leipzig, J. Wandler, vol. 2, 1764, p. 218.

⁴ I. Kant, Lettre à Lambert, Ak X, p. 98.

empirique qui marquera le dix-neuvième siècle¹. Avec elle, la description des faits phénoménaux comme tels n'est plus limitée à un rôle propédeutique et recouvre son autonomie. Ce choix conduit Goethe à rejeter la conception quantitative de la couleur d'**Isaac Newton** (1643-1727). Il déplore l'annexion de la théorie des couleurs à l'optique et préconise une approche indépendante de la mathématique. L'analyse de Goethe peut sur certains points sembler plus fine et plus puissante que celle de Newton, puisqu'elle permet d'intégrer des phénomènes chromatiques purement ou partiellement subjectifs (couleurs « physiologiques » et « physiques ») comme les ombres colorées, les « couleurs résiduelles » (qui lui permettent d'établir la notion de couleur complémentaire), etc.

Il s'oppose à Newton sur plusieurs points. Il prétend notamment démontrer que le blanc (la lumière blanche) n'est pas un *composé* de toutes les couleurs (que le prisme transparent décomposerait en ses éléments), mais un phénomène *simple* dont toutes les couleurs sont des altérations dépendant du milieu de propagation. L'obscurcissement de la lumière (blanche) produit trois couleurs fondamentales, le bleu, le rouge et le jaune, dont toutes les autres couleurs sont des composés.

La théorie goethéenne repose sur une épistémologie qui met au premier plan la description des phénomènes pris pour eux-mêmes. C'est en vain que nous cherchons à connaître l'« en soi » ou l'essence au moyen de principes généraux, là où nous ne pouvons en connaître, en réalité, que des effets phénoménaux. Aussi Goethe s'insurge-t-il contre la tendance naturelle à subsumer avec empressement des phénomènes individuels sous des principes généraux, en négligeant leur particularité. Ce n'est qu'à cette condition, estime-t-il, que nous pourrions éviter de « mettre le signe à la place de la chose », c'est-à-dire de « tuer par les mots », par le symbolique, l'expérience intuitive.

3. L'empirisme et la « pensée pure »

Ce n'est qu'au cours de la seconde moitié du dix-neuvième siècle que la phénoménologie s'est véritablement développée en tant que discipline autonome. Les raisons pour cela sont multiples. Entre autres choses, son essor n'est certainement pas étranger au fait que cette période fut celle d'un profond dégrisement à l'égard des grandioses systèmes spéculatifs des idéalistes postkantien². Ce mouvement de réaction a vu naître toute une série de nouveaux courants de tendance plutôt réaliste, matérialiste ou empiriste, dont le *credo* était une forme ou une autre de retour aux choses mêmes. C'est le renouveau du courant empiriste qui a le mieux contribué à l'essor de la phénoménologie.

L'idéalisme postkantien avait soumis l'empirisme à une critique intransigeante. L'une des objections — d'origine kantienne — était que l'expérience, étant limitée à l'accidentel, ne nous donne accès ni à l'authentique généralité, ni à la nécessité. Il faut en conséquence lui substituer, concluait par exemple **F.W.J. von Schelling** (1775-1854), la pensée de la matière

¹ J. von Goethe, *Zur Farbenlehre*, Tübingen, 2 vol.

² Cf. L. Freuler, *La Crise de la philosophie au XIX^e siècle*, Vrin, 1997.

« en soi », c'est-à-dire purement intelligible, ou encore le « *penser pur* », la pensée de l'en-soi affranchi de toute donnée intuitive¹.

Cette notion de « pensée pure » est caractéristique d'une certaine tendance anti-empiriste dans la philosophie allemande du dix-neuvième siècle. L'idéaliste hegelien **Kuno Fischer** (1824-1907), en donnait la définition suivante :

Le penser pur (*das reine Denken*) est le penser nécessaire absolument parlant, ou le penser s'occupant seulement de soi-même (la *noêsis noêseôs* aristotélicienne — le *cogito ergo sum* cartésien), qui n'a pas besoin de l'intuition comme d'un correctif extérieur parce que, d'après son développement dialectique comme génétique, il contient celle-ci comme un moment dépassé. Le penser se purifie en séparant et en éliminant de lui-même tout contenu accidentel de ses représentations. Cet acte de séparation est l'*abstraction*, et c'est donc par l'acte d'abstraction que naît le penser pur ou la conscience de soi logique².

Les conceptions de ce genre, très radicales, connurent un retentissement considérable au dix-neuvième siècle. Elles eurent pour effet de diviser la philosophie de langue allemande en deux camps : d'un côté les partisans de la « pensée pure », qui estiment que la philosophie ne doit pas se compromettre avec l'expérience, et de l'autre ceux de l'expérience.

La première position est incarnée emblématiquement par le néokantisme. Dans sa *Théorie kantienne de l'expérience* (1871), **Hermann Cohen** (1842-1918) proclamait ainsi la nécessité d'un retour à Kant, mais avec une réserve de taille : il faut se débarrasser de l'Esthétique transcendantale — précisément parce qu'elle est un reliquat de l'empirisme britannique — pour ne conserver que la Logique transcendantale³. Autrement dit, la logique, la philosophie, la physique elle-même doivent être préservées de toute contamination empirique, et maintenues dans l'éther de la « pensée pure ».

Frappés par le contraste entre les extraordinaires progrès des sciences empiriques en Grande-Bretagne depuis le dix-septième siècle — que l'empirisme ambiant avait manifestement favorisés — et l'extrême pauvreté des résultats obtenus dans les mêmes domaines par les idéalistes postkantien, un certain nombre de philosophes s'opposèrent avec véhémence à la conception spéculative. On voit apparaître une nouvelle génération résolument empiriste, mue par l'exigence de fondation phénoménale des théories, y compris des disciplines philosophiques comme la logique. L'associationisme d'inspiration humienne défendu, entre autres, par **John Stuart Mill** (1806-1873) et **Alexander Bain** (1818-1903) leur a fourni un modèle dans le domaine de la psychologie.

Une place spéciale revient à **William Hamilton** (1788-1856), qui jeta les bases d'une « phénoménologie » dès les années 1830, dans le cadre d'une métaphysique réaliste inspirée

¹ Voir F.W.J. von Schelling, « Propädeutik der Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlaß », *Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, 2. Ergänzungsband : *Zur Identitätsphilosophie 1804*, p. 3 suiv.

² K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (1852), Heidelberg, Manutius, 1998, p. 56.

³ Cf. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1871.

par Kant et **Thomas Reid** (1710-1796). La conscience, les données phénoménales, est selon lui l'unique point de départ envisageable pour le philosophe soucieux de s'affranchir des préjugés. « La conscience, proclame-t-il, est au philosophe ce que la Bible est au théologien¹. » Partant, il faut commencer par la soumettre à une discipline spéciale, la « phénoménologie de l'esprit », définie comme une psychologie de la conscience phénoménale. Fait important, cette discipline est supposée autonome, bien qu'on puisse par ailleurs en dériver des connaissances relatives à la réalité objective. Voici sa définition :

Si nous considérons l'esprit simplement dans l'intention d'observer et de généraliser les phénomènes variés qu'il révèle, c'est-à-dire de les analyser en capacités et en facultés, nous avons une science mentale unique, ou une subdivision unique de la science mentale ; et nous pouvons appeler celle-ci la *phénoménologie de l'esprit*. Elle est communément appelée *psychologie* — *psychologie empirique*, ou *philosophie inductive de l'esprit* ; nous pourrions l'appeler *psychologie phénoménale*. Il est évident que les divisions de cette science seront déterminées par les classes dans lesquelles se répartissent les phénomènes de l'esprit. (...) Dans la phénoménologie de l'esprit, la philosophie est à juste titre limitée aux faits que fournit la conscience, considérés exclusivement en eux-mêmes (*considered exclusively in themselves*)².

Ce passage trace déjà les grandes lignes de la phénoménologie naissante. Le projet, pour le dire en termes très généraux, est celui d'une théorie empiriste ou « inductive », analytique, limitée aux seules données de la conscience phénoménale et, à ce titre, affranchie des préjugés inhérents à notre relation usuelle à la réalité objective. À titre de comparaison, on peut citer cet autre passage tiré d'un ouvrage de 1879 consacré à de tout autres questions, la *Phénoménologie de la conscience morale* d'**Eduard von Hartmann** (1842-1906) :

La phénoménologie de la conscience morale (...) se distingue essentiellement de toutes les recherches menées jusqu'ici « sur le principe de la morale » par sa base initiale (*Ausgangsbasis*) empirique, par son traitement inductif, par l'omnilatéralité par laquelle, par essence, elle vient à bout de son objet et, avant toutes choses, par l'*absence de préjugés* avec laquelle elle s'en remet entièrement au développement de la recherche phénoménologique pour savoir s'il y a ou non de la moralité, si elle est une réalité ou une illusion, si elle a ou non un principe, si éventuellement ce principe est simple ou multiple, égoïste ou altruiste, hétéronome ou autonome, subjectif, objectif ou absolu³, etc.

Cette orientation générale, comme on le verra dans la suite, sera préservée pour l'essentiel par Brentano et les *Recherches logiques* de Husserl.

¹ W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, Gould and Lincoln, vol. 1: *Metaphysics*, 1859, p. 58.

² *Ibid.*, p. 85-86 et 88.

³ E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins : Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange*, 3^e éd., Berlin, 1922, préface à la 1^{re} éd. (1879), p. 15.

4. Les positivistes

Une étape significative de cette évolution est le courant « positiviste » ou « phénoménaliste », dont les chefs de file furent le philosophe allemand **Richard Avenarius** (1843-1896) et le philosophe et physicien autrichien **Ernst Mach** (1838-1916)¹. Ce courant marque le début d'une longue tradition qui, croisant l'empirisme britannique et le logicisme fregéen, se poursuit dans le Cercle de Vienne et la philosophie analytique classique.

Parfois appelé « empiriocriticisme », le positivisme fut avant tout un projet foundationaliste réalisé sur des bases empiristes. Il s'agit d'assurer un fondement empirique à la connaissance rationnelle, scientifique, et de produire des critères pour la distinguer des discours irrationnels. Kant, déjà, avait défendu l'idée que la « pensée pure » ne suffit pas, qu'il est encore besoin de démontrer — par une « déduction » — la validité objective des concepts purs, c'est-à-dire leur « application » possible à l'expérience. Animés par une préoccupation « critique » assez semblable, les positivistes adoptent néanmoins une stratégie différente, qu'on peut qualifier de *constitutive*.

L'idée est d'abord que l'unique point de départ légitime de la connaissance est l'« expérience immédiate », ce que Mach appelle les « sensations ». Cette idée doit être comprise au sens fort où les données sensorielles représentent non seulement l'unique matériau disponible pour connaître le monde, mais encore l'unique matériau dont se compose ultimement le monde. Il en résulte un monisme des phénomènes ou encore un « phénoménalisme », auquel s'apparentent diverses positions plus ou moins proches, par exemple l'« empirisme radical » de **William James** (1842-1910) ou le « monisme de l'expérience » du néokantien **Paul Natorp** (1854-1924). Le point de vue « constitutif » est une conséquence de cette prise de position. Ces auteurs affirment la possibilité d'une dérivation des théories à partir de l'expérience immédiate. Tout objet de théorie, pour autant que celle-ci est rationnelle, peut être constitué sur la base de sensations élémentaires, c'est-à-dire se compose ultimement de sensations élémentaires. Là où ce n'est pas le cas, la théorie n'est pas acceptable et les entités postulées sont des mythes sans valeur.

En conséquence, le problème central inhérent à cette approche réside dans le fait que les objets « abstraits » des sciences modernes ne sont assurément pas donnés sans plus dans l'expérience immédiate, mais qu'ils semblent plutôt des constructions symboliques. La solution positiviste à ce problème consiste à affirmer qu'il doit néanmoins être possible de définir ces objets dans le langage de l'expérience immédiate, plus exactement au moyen de relations entre des données phénoménales. Les données phénoménales fournissent une « base », mais de telle manière que leurs relations mutuelles constituent des objets de théorie. La base phénoménale peut varier : la relation reste identique et permet de définir sur cette base un objet *nouveau*.

¹ Voir R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 vol., Leipzig, Fues, 1888 et 1890. E. Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, Fischer, 1886.

La constitution des objets de théorie répond à une contrainte pragmatique d'« économie de pensée », thématifiée par Mach. Car les objets de théorie ne sont pas seulement des objets complexes, ils sont aussi des objets *trop complexes*. Les définitions phénoménales étant trop longues, la pratique de la science exige qu'on les *abrège*. Ainsi les sciences *se réfèrent* bien — ultimement — aux données de l'expérience immédiate, et en ce sens les objets de théorie doivent être « réductibles » à la base. Mais la théorisation de cette expérience dans le langage réclame par ailleurs un travail de symbolisation ou de construction fictionnelle.

L'approche phénoménaliste est pleinement une approche phénoménologique, au moins au sens où elle préconise un retour aux pures données de l'expérience immédiate en deçà des constructions des sciences objectives. Partant, il n'est pas surprenant que Husserl se soit lui-même approprié, au § 20 des *Idées I*, le terme de « positivisme » : « Si “positivisme” veut dire autant qu'une entreprise absolument libre de préjugés visant à la fondation des sciences sur le “positif”, c'est-à-dire sur ce qui est saisissable originairement, alors nous sommes les vrais positivistes¹. »

Un avantage appréciable du phénoménalisme est qu'il rend possible — dans une perspective qui sera aussi celle de la théorie husserlienne de la *Lebenswelt* — une approche relativement unifiée de la pluralité des théories. C'est *parce qu'elles s'édifient* sur un même sol phénoménal que toutes les théories, scientifiques ou « manifestes », parlent du *même* monde, précisément de ce monde qui m'apparaît dans l'expérience immédiate. D'autres idées positivistes, on le verra, sont des thèmes récurrents de la tradition phénoménologique. C'est le cas, en particulier, de la double dimension *analytique* (de même que les objets des théories sont des complexes de données phénoménales, de même leurs concepts doivent être analysés en termes primitifs) et *critique*.

La conception phénoménaliste soulève néanmoins d'énormes problèmes épistémologiques et ontologiques. Bon nombre de ces difficultés viennent du fait qu'il est douteux que les théories aient ultimement pour *objets* des données phénoménales, c'est-à-dire quelque chose de subjectif, de « privé » ou de « proprio-psychique » (*eigenpsychisch*). Les violentes critiques issues de l'école brentanienne, notamment de Stumpf et Husserl, porteront principalement sur ce point.

Une variante de ce problème est qu'il est peu plausible que les propriétés que les objets me semblent posséder — celles que je me représente l'objet comme possédant — soient réductibles à des propriétés de données phénoménales, c'est-à-dire du contenu psychologique ou « qualitatif » de ma représentation. On peut certes admettre que l'apparition phénoménale de quelque chose comme *P* (il me semble que quelque chose est *P*) implique qu'il existe une représentation de quelque chose comme *P*, mais on en conclura plus difficilement qu'il existe quelque chose, une donnée phénoménale, qui est *P*. Dans la mesure où elle distingue le contenu psychologique de la représentation de son contenu intentionnel — le phénomène psychique du phénomène physique, le *modus rectus* du *modus obliquus* —, la théorie

¹ E. Husserl, *Ideen I*, p. 38.

brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité peut être lue comme un moyen de remédier à ce genre de difficultés.

5. Les théories des sense-data

Héritières de l'empirisme de **John Locke** (1632-1704), les « théories des sense-data » apparues (principalement en Grande-Bretagne) dans la première moitié du vingtième siècle reposent sur une conception proche du positivisme décrit dans la section précédente. Ses représentants principaux sont **Bertrand Russell** (1872-1970), **G.E. Moore** (1873-1958), **C.D. Broad** (1887-1971), **H.H. Price** (1899-1984) et **Alfred Ayer** (1910-1989). La différence principale avec le courant précédent est que, rigoureusement parlant, ces théories ne sont pas phénoménalistes.

Ces théories peuvent être lues comme des tentatives visant à résoudre un problème classique qui joue également un rôle central dans l'intentionnalisme brentanien et husserlien. Ce problème, qui est une variante de ce que la littérature appelle le « problème de l'intentionnalité », se ramène très sommairement à ceci. D'une part, lorsque je suis victime d'une hallucination, l'objet vu — par exemple un spectre — n'existe pas. Mais d'autre part, il y a bien un sens à dire que je vois *quelque chose* : je ne vois pas rien du tout, mais un spectre. Comment comprendre qu'un sujet voie à la fois *quelque chose et rien* ?

La solution proposée par les théoriciens des sense-data est de dire que le sujet victime d'une hallucination n'est assurément en relation avec aucune chose matérielle, mais qu'il est néanmoins en relation avec un *autre* objet d'un genre très spécial, un « sense-datum ». Il *existe* un objet tel que le sujet hallucinant le voit, bien que cet objet, par ailleurs, ne soit pas une chose matérielle, mais une simple *appearance*. Or il doit en être de même, estiment ces auteurs, des expériences vérares, dont on devra dire, en conséquence, qu'elles se rapportent simultanément à un sense-datum *et* à une chose matérielle. C'est pourquoi ces auteurs ne professent pas un phénoménalisme (tout objet d'expérience est une donnée phénoménale) mais plutôt un réalisme indirect (toute expérience a pour objet une donnée phénoménale, et certaines d'entre elles, par l'intermédiaire de données phénoménales, une chose matérielle).

Sous une forme plus développée, ce raisonnement est connu sous le nom d'« argument de l'illusion ». Ayer en a donné la formulation suivante¹. (1) Pour commencer, on admet la supposition suivante — que la littérature récente appelle le « principe phénoménal »² : toute expérience perceptuelle présente une certaine « apparence » ou « qualité » — est une expérience de quelque chose et non de rien. En d'autres termes : il existe quelque chose dont le sujet a l'expérience. (2) Ensuite, l'expérience est causalement dépendante des conditions dans lesquelles elle a lieu. Un bâton m'apparaît droit dans certaines conditions et plié dans d'autres, par exemple s'il est plongé dans l'eau. Comme le bâton ne peut être à la fois droit et plié, on présume que l'une des deux expériences est véraire, et l'autre trompeuse. (3)

¹ A. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, MacMillan, 1961, p. 1 suiv.

² H. Robinson, *Perception*, Routledge, 1994.

Cependant, l'expérience trompeuse est également une expérience de quelque chose et non de rien. D'où l'on conclut que ce quelque chose est une entité distincte de la chose matérielle. Par là on a démontré que les expériences trompeuses, bien que trompeuses, doivent se rapporter directement à un objet, qu'on appellera « sense-datum ». (4) Or, il y a un sens à dire que l'expérience vérace et l'expérience trompeuse sont qualitativement identiques (phénoménologiquement indiscernables). Par exemple, rien dans l'expérience ne permet de distinguer l'expérience illusoire d'un bâton plié de l'expérience vérace d'un bâton qui est réellement plié : les deux sont intrinsèquement identiques. De même, supposons que cette fleur devant moi est réellement rouge, c'est-à-dire que l'expérience de sa rougeur est vérace. Nous pouvons modifier graduellement les conditions d'éclairage de telle manière qu'elle apparaisse (trompeusement) noire après un certain laps de temps, comme cela arrive au tomber du jour. Il existe manifestement une *gradation continue* entre les deux expériences. Donc, la différence entre expérience vérace et expérience trompeuse est une différence de degré et non une différence de nature. Mais s'il n'y a pas de différence de nature entre les qualités que font apparaître les expériences trompeuses et celles que font apparaître les expériences vérares, si donc les expériences vérares et trompeuses sont de même type, et si par ailleurs la qualité donnée dans l'expérience trompeuse est du type qu'on dénomme « sense-datum », alors la qualité donnée dans l'expérience vérace devra également être un sense-datum. D'où l'on conclut que toute expérience, qu'elle soit vérace ou trompeuse, a directement pour objet un sense-datum.

6. Les débuts de la psychologie phénoménologique

Parallèlement au développement du positivisme, des psychologues ont commencé à défendre l'idée que certains problèmes de psychologie réclamaient préalablement des recherches de nature phénoménologique. Quatre grandes familles de problèmes étaient principalement concernées.

Ce fut d'abord le cas de la théorie des couleurs, déjà bien développée depuis Goethe (voir *supra*). Bien qu'il n'emploie pas le terme, les travaux d'**Ewald Hering** (1834-1918) marquent à cet égard une étape significative dans l'histoire de la phénoménologie¹. Cet auteur se proposait, sous le titre de « physiologie de la conscience », de soumettre les « phénomènes de la conscience » à une explication physiologique. Son point de départ, hérité de la psychophysique de **Gustav Theodor Fechner** (1881-1887), est l'idée d'un parallélisme — d'une relation fonctionnelle — entre événements psychiques et physiologiques, par exemple entre la lumière subjectivement ressentie et la stimulation lumineuse du système nerveux. Mais l'originalité et la fécondité phénoménologique de la théorie des couleurs de Hering vient de sa résistance au naturalisme. Contre Helmholtz en particulier, il insiste fortement sur le fait que les couleurs doivent être étudiées parallèlement du double point de vue physiologique et

¹ E. Hering, *Zur Lehre vom Lichtsinne. Sechs Mittheilungen an die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien*, Wien, C. Gerold's Sohn, 1878.

psychologique. Ce qui l'amenait, cette fois dans le sillage de Mach, à préconiser une « analyse des sensations » indépendante de son explication physiologique.

Un deuxième problème est celui de la constitution de l'espace. Soulevée par **Hermann Lotze** (1817-1881) et **Hermann von Helmholtz** (1821-1894), la question était de savoir comment un espace tridimensionnel se constitue sur la base de données sensorielles purement qualitatives, qui ne présentent en elles-mêmes rien de semblable à des relations spatiales. Cette question a suscité une vaste controverse opposant la conception « empiriste » de Helmholtz à une approche « nativiste » défendue, entre autres, par Hering et par les brentaniens.

Les deux dernières séries de problèmes concernent les illusions optiques ainsi que les phénomènes auditifs — consonance, mélodie, etc. —, étudiés en particulier par Stumpf, dont il sera question plus loin.

Le point important est l'émergence de l'idée d'une théorie dans une large mesure autonome, voire prioritaire de la conscience phénoménale. Il est assurément possible — et légitime — d'étudier les couleurs d'un point de vue physique ou psychophysique. Une stimulation lumineuse (physique) cause une sensation (psychique) de telle manière que les deux présentent certaines corrélations : l'intensité de la sensation s'accroît avec celle de la stimulation, etc. Mais l'idée est que, pour étudier correctement les couleurs, il faut aussi, et peut-être *d'abord* étudier certaines propriétés de nature différente, qui affectent les « simples apparences » indépendamment de leurs causes physiques. Par exemple, la fixation prolongée du regard sur un carré noir sur fond blanc provoque l'apparition de l'« image résiduelle » d'un carré blanc sur fond noir. Bien que le phénomène soit assurément explicable par la neurophysiologie, c'est la phénoménologie qui précisément nous donne *ce qui doit être expliqué*. Autre exemple : la différence entre le jaune et le vert s'explique par la présence dans la rétine de deux types différents de cônes, mais elle n'en est pas moins d'abord une différence purement phénoménale, qui doit être *décrite* comme telle avant d'être *expliquée* causalement. Ce n'est pas la découverte de différents types de cônes qui nous a appris que l'être humain normal distingue le jaune du vert. À l'inverse, nous avons d'abord un fait purement phénoménal, que nous nous efforçons ensuite d'expliquer par la réalité extra-phénoménale. D'où l'idée, défendue par Stumpf, d'une phénoménologie jouant le rôle d'une « pré-science », ou celle, brentanienne, d'une fondation de la psychologie physiologique, ou « psychologie génétique », dans la « psychologie descriptive » (► Chap. 8).

7. Franz Brentano

Franz Brentano (1838-1917) est un philosophe particulièrement représentatif de ces nouvelles tendances. Il défend des idées proches de celles des phénoménalistes, en particulier un empirisme sans concessions. Mais il subsiste des divergences fondamentales, qui tiennent, pour l'essentiel, à sa *théorie de l'intentionnalité*.

Dans sa *Psychologie du point de vue empirique* (1874), Brentano a jeté les bases d'une psychologie « descriptive », dont la méthode est l'« induction psychique ». Cette psychologie se veut fondée dans l'expérience, en l'occurrence dans cette expérience du mental qu'est la *perception interne*, que Brentano identifie par ailleurs à la conscience. Dans des leçons datées de 1888-1889 et consacrées à la méthode descriptive en psychologie, Brentano identifie la psychologie descriptive à une « phénoménologie »¹. Cette identification — qu'on retrouvera plus loin dans les *Recherches logiques* de Husserl — est unique chez Brentano, qui préfère généralement les expressions « psychologie descriptive » et, après 1890, « psychognosie ».

La psychologie descriptive se définit comme une théorie des phénomènes ou, plus précisément, comme une « description analytique des phénomènes » (*analysierende Beschreibung unserer Phänomene*). Cette définition renferme trois prescriptions distinctes. D'abord, la méthode de la psychologie descriptive doit être l'*analyse psychologique*. C'est-à-dire que la tâche du psychologue est de décomposer le phénomène psychique — l'« acte psychique », par exemple une perception, un jugement, un souvenir² — en ses parties, et à clarifier les relations structurelles unissant ces parties entre elles et au tout auquel elles appartiennent. Ensuite, la psychologie doit être *descriptive*, c'est-à-dire enracinée dans l'expérience. Elle doit se rapporter à « nos faits d'expérience immédiate ou, ce qui revient au même, aux objets que nous saisissons dans notre perception ». Enfin, les objets de la psychologie descriptive sont les *phénomènes*, lesquels se définissent comme des objets de perception interne. Ces trois prescriptions impliquent que la psychologie descriptive est identique à la « phénoménologie descriptive ». On emploie la seconde expression, précise Brentano, si l'on veut mettre l'accent sur le fait que les phénomènes dont il s'agit sont psychiques.

Cette définition de Brentano présuppose une conception déterminée de la phénoménalité, qui ne sera plus celle de Husserl. En premier lieu, Brentano pose que les seuls phénomènes réels, existant « en soi », sont les phénomènes psychiques. D'où il suit que tous les phénomènes sont des objets de perception interne. En second lieu, il considère aussi que les seules perceptions proprement dites sont les perceptions internes. En conséquence, le qualificatif « interne » est superflu dans l'expression « perception interne » : les phénomènes se définissent comme des objets de perception (interne) ; l'unique *réalité* phénoménale est de nature psychique.

Si la phénoménologie brentanienne est un phénoménalisme, elle en est alors une variante exotique, très différente de celles défendues par Mach et Avenarius³. Sans doute, comme ces derniers, Brentano ne reconnaît dans sa psychologie comme réels que les phénomènes,

¹ F. Brentano, « Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie », dans Id., *Deskriptive Psychologie*, éd. R. Chisholm et W. Baumgartner, Meiner, 1982, p. 129-133.

² Pour simplifier, on fera abstraction ici de l'importante distinction, postérieure à Husserl et issue pour l'essentiel du Cercle de Munich-Göttingen, entre « acte » et « état » mental. Par opposition aux *états mentaux* tels que croire, percevoir, se sentir joyeux, etc., les *actes mentaux*, par exemple affirmer, tomber amoureux, oublier, etc., sont dépourvus de durée (ou de parties temporelles).

³ Voir D. Seron, « Brentano's "descriptive" realism », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X (2014), 4.

considérant par ailleurs que tout phénomène est de nature psychique. Cependant, il entreprend aussi de définir les phénomènes psychiques par l'*intentionnalité* : tout phénomène psychique possède nécessairement un contenu intentionnel, au sens où il inclut un « phénomène physique » qui est représenté en lui. Les seuls phénomènes réels étant psychiques, les phénomènes physiques sont au contraire « irréels ». Leur seule existence est une « existence intentionnelle », une « intra-existence » (*Inexistenz*) consistant à apparaître « dans » l'acte mental.

8. Carl Stumpf

Élève de la première heure de Brentano, **Carl Stumpf** (1848-1936) fut un philosophe prolifique, dont le travail a connu un retentissement considérable en philosophie et en psychologie. Entre autres choses, sa volumineuse *Psychologie du son* de 1883-1890 fut un ouvrage pionnier de la « première Gestalttheorie »¹, et il forma par ailleurs, à Berlin, plusieurs des principaux représentants de la « deuxième Gestalttheorie » (► Chap. 9).

Stumpf emploie couramment, à partir 1905, le terme « phénoménologie » au sujet de certains de ses travaux. Il le comprend pourtant en un tout autre sens que Brentano et Husserl dans les *Recherches*.

La thèse de Stumpf est que les sciences doivent être préparées par une « pré-science » (*Vorwissenschaft*), et que celle-ci doit être, précisément, une phénoménologie. Les sciences naturelles comme les sciences de l'esprit — y compris la psychologie — doivent faire l'objet d'une fondation phénoménologique de nature à éclaircir le matériau ultime à partir duquel se constituent leurs objets. À ce titre, la phénoménologie doit être une discipline *neutre*, c'est-à-dire une discipline qui n'est ni une science de l'esprit, ni une science de la nature.

Le point de vue de Stumpf est clairement empiriste. Toute science, estime-t-il, doit être fondée dans le « donné immédiat », celui-ci se définissant comme « ce qui apparaît de manière évidente comme un fait »². Le « donné immédiat », ce sont — *notamment*, comme on le verra un peu plus loin — les phénomènes, c'est-à-dire les « contenus de sensation ». Jusque-là, les analyses de Stumpf ressemblent beaucoup à celles des positivistes. Mais il y a une différence de fond. Stumpf est empiriste, mais il n'est certainement pas phénoménaliste. D'après lui, les phénomènes ne sont pas les *objets* des sciences, mais leur fondement, leur point de départ, ou encore le « matériau originaire des fonctions intellectuelles »³. De là, chez Stumpf, une critique acharnée de la conception phénoménaliste de la physique défendue par Mach (► Chap. 4) : les objets de la physique ne peuvent pas être des phénomènes, mais ils sont des choses et processus physiques « construits » à partir de données phénoménales.

¹ C. Stumpf, *Tonpsychologie*, Leipzig, Hirzel, 2 vol., 1883 et 1890.

² C. Stumpf, « Erscheinungen und psychische Funktionen », *Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1906, 4, p. 6.

³ C. Stumpf, « Zur Einteilung der Wissenschaften », *Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1906, 5, p. 6.

Fait important, la même conception amène aussi Stumpf, parallèlement, à prendre position contre Brentano. De même que les phénomènes ne peuvent pas être des objets de sciences naturelles, de même ils ne peuvent pas davantage être des objets des sciences de l'esprit. Il est donc faux de faire des phénomènes, comme Brentano, des *objets* de psychologie, et d'identifier en conséquence phénoménologie et psychologie descriptive (► Chap. 7). La psychologie n'a pas pour objets des phénomènes, mais des actes intentionnels, des « fonctions psychiques ». Or, les phénomènes sont absolument hétérogènes aux fonctions psychiques et ils en sont totalement indépendants. Par exemple, la propriété qu'ont des points alignés d'apparaître comme une ligne pointillée n'est pas réductible à une propriété psychologique de la perception visuelle ; elle est une propriété phénoménologique du contenu sensoriel de la perception, non une propriété psychologique de la perception elle-même. Bref, la phénoménologie n'est pas davantage une science de l'esprit, elle est une discipline « neutre », logiquement antérieure aux sciences de la nature et aux sciences de l'esprit.

La sphère phénoménale dessine un domaine autonome, irréductible aux processus physiques comme aux fonctions psychiques. Pourtant, poursuit Stumpf, cela n'empêche pas que la résolution des problèmes phénoménologiques relève le plus souvent des sciences naturelles, en particulier de la physiologie, ou des sciences de l'esprit, en particulier de la psychologie. Par exemple, le fait qu'un daltonien protanope ne voit pas le rouge est un fait purement phénoménologique, qui est néanmoins explicable par l'existence de malformations rétiniennes. Ce fait ne contredit nullement nos remarques précédentes. Le psychologue et le physiologue, explique Stumpf, se posent des problèmes phénoménologiques, auxquels ils tentent d'apporter une solution psychologique ou neurophysiologique. Alors même, ces problèmes demeurent des problèmes phénoménologiques, non des problèmes psychologiques ou physiologiques. C'est pourquoi Stumpf peut déclarer, de manière conséquente, qu'« il y a une phénoménologie, mais pas de phénoménologues ». Ou encore, en référence à Hering auquel il rattache cette idée : « C'est toujours la phénoménologie qui donne, et la physiologie qui prend¹. »

Si Stumpf s'oppose en ce sens aussi bien à Mach qu'à Brentano, cela tient fondamentalement à sa conception de l'objectivation. D'abord, les sciences naturelles comme les sciences de l'esprit sont supposées énoncer des lois. Or, on l'a vu, le donné immédiat — et donc, à plus forte raison, les phénomènes — est de l'ordre du « fait » individuel. Donc, les objets des lois physiques et psychologiques ne sont ni donnés immédiatement, ni phénoménaux. Ils réclament des « modifications nomologiques » qui, précisément, font d'eux autre chose que des phénomènes. Ensuite, plus fondamentalement, Stumpf défend également une certaine conception de l'objectivité qu'on qualifierait aujourd'hui de conceptualiste. D'après cette conception, ce n'est pas l'expérience elle-même qui fait naître les objets, mais la « formation de concepts » qui se produit secondairement sur la base de l'expérience. Le donné immédiat n'est pas suffisant pour avoir des objets : il faut encore des concepts. Il faut que la donnée phénoménale tombe sous un concept, par exemple que je dise « ce rouge-ci ! », où « rouge »

¹ *Ibid.*, p. 31 et 32. Pour la suite, voir *ibid.*, p. 6-21.

exprime un concept. La conséquence immédiate de cette idée est naturellement que les phénomènes ne sauraient être objets d'aucune science.

Un élément supplémentaire vient cependant nuancer cette analyse. Sans doute, celle-ci tend à mettre sur un pied d'égalité la psychologie et la physique : l'une comme l'autre commencent là où prend fin la sphère phénoménale. Néanmoins, continue Stumpf, la psychologie jouit d'une « préséance épistémologique considérable sur les sciences naturelles ».

L'idée est sommairement la suivante. Considérons d'abord les sciences naturelles. Les objets physiques, déclare Stumpf, sont construits par inférence, ou hypothétiquement, à partir des phénomènes. Ils sont « dérivés » (*erschlossen*) de manière à devenir des entités *abstraites*, entièrement indifférentes aux données phénoménales. Par exemple : Newton regarde une feuille tomber et énonce, sur cette base, sa loi de l'attraction universelle, qui se réfère à des objets physiques pourvus d'une masse et d'une force gravitationnelle. De tels objets ne sont assurément pas des phénomènes. Ce ne sont pas les apparences sensibles elles-mêmes qui ont une masse, mais les objets physiques dont j'infère l'existence à partir des apparences sensibles. Plus encore, la loi de la gravitation est parfaitement indépendante des phénomènes, qui deviennent « accessoires ». Peu importe que la feuille soit jaune ou brune, qu'elle soit de forme oblongue, qu'elle tombe de haut en bas dans mon champ visuel, etc. Tous ces faits phénoménaux ne changent rien au calcul. Sur ce point, on le voit, l'approche stumpfienne est exactement antipodique de celle de Mach : le physicien, loin d'avoir pour objets des phénomènes, travaille à se débarrasser des phénomènes !

Or, on peut penser qu'il en est de même, dans une large mesure, de la psychologie. La plupart du temps, les fonctions psychiques sont manifestement « dérivées ». Par exemple, ma propre vie mentale passée est dérivée hypothétiquement à partir de mes souvenirs, celle d'autrui l'est à partir de ses comportements physiques, etc. Cependant, cette constatation n'est pas généralisable. Car on peut penser que ma vie psychique propre, en tant que je suis en train de la vivre maintenant, n'est pas dérivée, mais donnée immédiatement. En conséquence, il y a lieu d'envisager deux types de donné immédiat, entre lesquels passe une différence essentielle et irréductible : d'abord les phénomènes étudiés en phénoménologie, ensuite les fonctions psychiques étudiées en psychologie. Certes le psychologue, dans la mesure où il « objective » les fonctions psychiques, ne peut que perdre les phénomènes. Mais en dépit de cela, ses objets, les fonctions psychiques, lui livrent les phénomènes « simplement tels qu'ils sont donnés ».

9. La Gestalttheorie

La Gestalttheorie — ou « psychologie de la forme » — représente un courant majeur de la phénoménologie au vingtième siècle, parallèle à la tradition husserlienne. Il s'agit d'un mouvement complexe, aux applications riches et diversifiées, mais dont la nature est essentiellement psychologique plutôt que philosophique. Les gestaltistes, spécialement ceux de l'école de Berlin, ont fait un large usage du terme de « phénoménologie », se référant par

là à une recherche affranchie de toute considération naturaliste, dont l'unique ambition est de clarifier la manière dont sont structurées les données phénoménales.

On distingue généralement une première et une deuxième génération de psychologues gestaltistes. La « première Gestalttheorie », née au tournant du siècle, est représentée par Mach et par des brentaniens comme Stumpf, **Christian von Ehrenfels** (1859-1932) et **Alexius Meinong** (1853-1920) et ses disciples. La « deuxième Gestalttheorie » est un mouvement plus radical dont l'essor se situe au début des années 1920. Sa composante la plus connue est l'« école de Berlin », dont les principaux représentants avaient été des élèves de Stumpf à Berlin : **Kurt Koffka** (1886-1941), **Wolfgang Köhler** (1887-1967), **Kurt Lewin** (1890-1947) et **Max Wertheimer** (1880-1943).

La Gestalttheorie est née d'un mouvement de réaction contre une certaine conception compositionnelle de la vie mentale, due essentiellement à Hume et supposément caractéristique de la psychologie traditionnelle. Cette conception compositionnelle affirme qu'*il existe des objets mentaux composés d'autres objets mentaux* :

$$(COMP1) \quad R(a, b, \dots) = A$$

Elle a aussi fait l'objet d'une interprétation causale, qui se prête à des lois causales au sens fort ou au sens faible (statistique). D'après cette seconde interprétation, *il existe des objets mentaux tels qu'ils sont causés par la combinaison d'autres objets mentaux* — et paradigmatiquement par des *associations* :

$$(COMP2) \quad R(a, b, \dots) \text{ cause } A$$

La conception compositionnelle soulève d'importants problèmes, dont la mise au jour est l'origine du mouvement gestaltiste..

Un premier problème a été épinglé par Ehrenfels dans son célèbre article « Sur les qualités figurales » de 1890¹. Supposons une mélodie M et sa transposition M' . Qu'est-ce qui se passe quand je passe de M à M' ? Intuitivement, nous dirions que les notes changent, mais que la mélodie demeure. Mais la conception compositionnelle nous dit que les notes changent et que la mélodie change. Selon la conception compositionnelle, en effet, si je perçois la mélodie M , alors je perçois nécessairement aussi les notes qui la composent : il est donc impossible que la mélodie M soit perçue sans que le soient ses éléments. Or, la transposition change toutes les notes de la mélodie : M et M' n'ont aucun élément en commun. Donc, M est différent de M' . La transposition ne préserve pas la mélodie : mais c'est là une idée particulièrement contre-intuitive et embarrassante.

Cette première difficulté concerne le cas où une même figure — ici une mélodie — appartient à des éléments différents. Mais on peut aussi envisager le cas inverse où des éléments identiques présentent des figures différentes. Comme l'ont montré plus spécialement Koffka

¹ Chr. von Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV (1890), p. 249-292.

et avant lui **Edgar Rubin** (1886-1951), ce cas pose également problème dans la conception compositionnelle. C'est ce que révèle l'exemple célèbre du « vase de Rubin »¹ :



La question est de savoir ce qui arrive quand on passe du vase aux deux visages et inversement. Selon la conception compositionnelle, la perception du vase et celle des deux visages réclament des associations différentes, mais les éléments associés restent constants. En d'autres termes, les ensembles de données sensorielles *A* et *B* sont constants, mais on associe tantôt les éléments de la zone *A* de manière à produire la représentation de deux visages, tantôt les éléments de la zone *B* de manière à produire la représentation d'un vase. Cette idée a été stigmatisée par les gestaltistes de deuxième génération sous le titre d'« hypothèse de constance ».

Le problème, soulevé par Rubin et Koffka, est que l'hypothèse de constance est un présupposé qu'on ne peut établir empiriquement. Ce que me donne l'expérience, ce n'est pas des données sensorielles élémentaires, mais des « figures » (*Gestalten*). Par conséquent, la supposition de la constance des données sensorielles pour des *Gestalten* différentes n'est pas justifiable par l'expérience.

Les solutions envisagées en vue de résoudre ces deux difficultés circonscrivent sommairement ce qu'il faut entendre par « première » et « deuxième Gestalttheorie ». La solution apportée à la première difficulté par Ehrenfels, Meinong et Husserl est très caractéristique de la première génération de gestaltistes. L'idée était de préserver la conception compositionnelle (COMP1) en introduisant une composante supplémentaire, la « qualité figurale » (*Gestaltqualität*) :

$$(GEST1) \quad R(a, b, \dots, \gamma) = A$$

Par exemple, la mélodie transposée est *en un certain sens* différente de la mélodie originale, et *en un autre sens* elle lui est semblable. Cela est dû au fait que les deux mélodies n'ont aucune note en commun, mais qu'elles ont néanmoins en commun le caractère figurale γ .

Cependant, cette solution laisse intacte la seconde difficulté, qui ne sera vraiment affrontée qu'avec la deuxième génération gestaltiste. La critique de l'hypothèse de constance est ainsi à

¹ E. Rubin, *Visuell wahrgenommene Figuren. Studien in psychologischer Analyse*, 1. Teil, trad. P. Collett, Kopenhagen – Christiania – Berlin – London, Gyldendal, 1921.

la base d'une critique vigoureuse de la première Gestalttheorie par les gestaltistes de l'école de Berlin.

La solution des gestaltistes de l'école de Berlin est de renoncer purement et simplement à (COMP1). Contrairement à ce que prétend la conception compositionnelle, il n'existe pas, selon eux, d'objets mentaux composés (de parties séparables) :

$$(GEST2) \quad R(a, b, \dots) \neq A$$

En clair, l'expérience d'une totalité figurale A n'est en aucun sens l'expérience de ses éléments a, b, \dots . L'approche compositionnelle est donc erronée. Le travail du psychologue n'est pas d'*analyser* des objets mentaux en leurs éléments (*Elementenforschung*). Dans l'exemple du vase de Rubin, le vase et les deux visages ne sont donc pas deux totalités figurales composées des mêmes éléments, lesquels demeureraient constants quand on passerait de l'une à l'autre. Bien plutôt, le vase et les deux visages n'ont absolument rien en commun, ils sont, déclare Rubin, « intégralement différents » (*gänzlich verschieden*)¹.

10. Edmund Husserl

Edmund Husserl (1859-1938) est certainement celui dont le nom est aujourd'hui le plus naturellement associé à l'idée de phénoménologie. Il n'a pas seulement réalisé une œuvre d'une ampleur et d'une richesse inépuisables, dont les potentialités philosophiques restent pour une part à explorer, mais il est aussi à l'origine d'un vaste mouvement qui, sans être une « école » proprement dite, a fait fructifier son héritage dans des directions diverses et originales. À bien des égards, la phénoménologie entre avec Husserl dans une phase nouvelle. Outrepasant largement les limites de la philosophie de l'esprit, elle apparaît désormais comme une méthode féconde pour le traitement de problèmes philosophiques fondamentaux relevant, entre autres, de l'épistémologie, de la philosophie de la logique et de la mathématique, de la métaphysique et de l'éthique.

10.1. Les *Recherches logiques*

Les *Recherches logiques*, publiées en 1900-1901, sont communément considérées comme l'acte de naissance de la phénoménologie husserlienne². Husserl y jette les bases d'une

¹ E. Rubin, *Visuell wahrgenommene Figuren*, *op. cit.*, p. 100.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, *Prolégomènes* : 1^{re} éd., Leipzig, Von Veit & Co, 1900 ; 2^e éd., Halle, Niemeyer 1913 ; Hua 18, 1975. Vol. 2, *Recherches 1-6* : 1^{re} éd., Halle, Niemeyer, 1901 ; 2^e éd., vol. 2/1 (*Rech.* 1-5), 1913, et vol. 2/2 (*Rech.* 6), 1921 ; Hua 19/1 (*Rech.* 1-5) et Hua 19/2 (*Rech.* 6), 1984. À quoi s'ajoutent, dans les *Husserliana*, les deux volumes suivants : *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Hua 20/1 (Ergänzungsband, 1), 2002 ; *Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*, Hua 20/2 (Ergänzungsband, 2), 2005. La récente et maniable édition Meiner, 2009, suit celle des *Husserliana*. Je réfère aux *Recherches* par le sigle « LU », suivi du numéro du volume, du numéro de la *Recherche*, de l'édition (A = 1^{re} éd. ; B = 2^e éd.) et de la pagination.

« phénoménologie » qu'il identifie, à cette époque, à la la psychologie descriptive de Brentano (*LU2*, A18).

Le projet philosophique qui sous-tend les *Recherches* est d'abord un projet *foundationaliste*, qui s'inscrit dans une longue série de « querelles des fondements » ayant opposé les philosophes de la fin du dix-neuvième siècle au sujet de la mathématique, de la logique, des sciences naturelles et des sciences de l'esprit. L'une des causes de ces controverses était le constat que les progrès spectaculaires des sciences avaient pour effet un éloignement croissant par rapport à l'expérience, qui rendait caduque l'idée de fondation empirique sous sa forme héritée de l'empirisme classique. Husserl s'attaque, dans les *Recherches*, au problème de la fondation de la logique, en proposant une solution synthétique à mi-chemin entre la thèse de la fondation empirique, ou « psychologisme logique », et l'antipsychologisme logique défendu par **Bernhard Bolzano** (1781-1848), **Gottlob Frege** (1848-1925) et les néokantiens.

Le projet des *Recherches* est ensuite — en un sens élargi — un projet *empiriste* de style brentanien (► Chap. 7). Bien qu'on y trouve une critique intransigeante des formes contemporaines d'empirisme logique, dont le psychologisme logique est une variante, Husserl proclame la nécessité de fonder la logique dans l'expérience. C'est le sens même du fameux « retour aux choses mêmes », qui résume l'essentiel de l'entreprise philosophique de Husserl dans les *Recherches* :

Les concepts logiques comme unités de pensée valides doivent avoir leur origine dans l'intuition. (...) Autrement dit : nous ne voulons en aucun cas nous satisfaire de « simples mots », c'est-à-dire d'une simple compréhension verbale symbolique. Des significations qui ne sont vivifiées — si même c'est le cas — que par des intuitions impropres, diffuses, éloignées, ne peuvent nous satisfaire. Nous voulons retourner « aux choses mêmes » (*auf die „Sachen selbst“ zurückgehen*)¹.

L'enjeu est de fonder la logique dans l'expérience, mais de quelle expérience s'agit-il ? À cette question, Husserl, comme les psychologues logiques, répond que la fondation passe par l'expérience de ma propre vie mentale, par la « perception interne » — et par suite par la psychologie descriptive brentanienne. (Fait important, cela concerne encore seulement la logique. Husserl n'affirme pas, dans les *Recherches*, que toutes les sciences doivent être fondées dans l'expérience interne.)

L'entreprise de Husserl dans les *Recherches* peut être qualifiée d'empiriste en un double sens. En premier lieu, la théorie de la connaissance prescrit que les théories scientifiques doivent avoir un fondement empirique, et que cela s'applique aussi bien à la logique. Il s'agit de montrer comment le logicien procède pour tirer de l'expérience interne des connaissances logiques. En second lieu, la théorie de la connaissance doit elle-même avoir un fondement empirique. Le projet de Husserl dans les *Recherches* est fondamentalement celui — hérité de Kant et foncièrement moderne — d'une fondation épistémologique, plutôt que métaphysique. Cependant, à l'encontre la théorie de la connaissance anti-empiriste des néokantiens, Husserl

¹ *LU2*, A7. Cf. *LU2*, 6, A540.

préconise une théorie empirique (certes en un sens élargi) de la connaissance. Et à nouveau, l'expérience qui doit se servir de base empirique est la perception interne au sens brentanien. Car la connaissance est un acte mental, ou plus précisément, comme l'a enseigné Brentano, un jugement correct. La théorie de la connaissance des *Recherches* est en ce sens une phénoménologie. Sa question porte avant tout sur les processus mentaux qui permettent de justifier une théorie (par l'expérience), et donc sur les conditions de possibilité de la connaissance légitime, rationnelle, y compris logique.

Le point de vue de Husserl changera considérablement après le « tournant transcendantal de 1905-1907. La « phénoménologie transcendantale » peut en effet être interprétée comme une tentative visant à généraliser le projet épistémologique des *Recherches* à la philosophie dans son ensemble : la phénoménologie, alors, ne sera plus seulement une théorie de la connaissance censée fonder la logique, mais toute la philosophie, la logique elle-même devenant une branche de la phénoménologie transcendantale.

Les *Recherches* obéissent à ce qu'on appellerait aujourd'hui une stratégie « internaliste ». L'idée est que, pour faire de la théorie de la connaissance dans son double aspect foundationaliste et empiriste, nous n'avons besoin de rien d'autre que de ce qui se passe « dans l'esprit » — à savoir de vécus (*Erlebnisse*). La phénoménologie est par définition une discipline dont tous les objets sont des vécus et qui met entre parenthèses tout le reste au moyen d'une « réduction phénoménologique ». Cette perspective est en substance héritée de Brentano, lequel, dans sa *Psychologie* de 1874, avait prescrit au psychologue de ne reconnaître d'existence réelle qu'aux phénomènes psychiques, et de tenir en conséquence les phénomènes physiques pour irréels.

10.2. Intentionnalité

Husserl appelle « vécu » (*Erlebnis*) toute entité mentale, ou encore — dans la terminologie postérieure au « tournant transcendantal » — tout « objet immanent ». À l'opposé, on trouve les objets externes ou « transcendants », qui ne sont pas seulement les choses physiques, mais aussi les objets mathématiques — nombres, figures géométriques, ensembles, etc. —, les objets logiques — les « significations » (*Bedeutungen*), à savoir les propositions, les parties de propositions et les systèmes de propositions ou théories. On l'a vu, la phénoménologie husserlienne, comme la psychologie brentanienne, a exclusivement pour objets des vécus. Elle exige une mise entre parenthèses, par « réduction phénoménologique », de tous les objets externes. Ses uniques objets étant des objets immanents, existant « en moi », la phénoménologie semble singulièrement pauvre et dépouillée. Mais cette impression, comme on va le voir, n'est justifiée que jusqu'à un certain point.

Qu'est-ce qu'un vécu, un objet immanent ? Comme Brentano, Husserl répond à cette question en termes d'intentionnalité. Dans sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874, Brentano avait visé à élaborer une méthodologie de la psychologie. Aussi la première question rencontrée portait-elle sur la spécificité de la psychologie : qu'est-ce qui fait la différence entre la psychologie et les autres sciences ? Selon Brentano, la différence était principalement

une différence ontologique ou thématique, et seulement secondairement une différence épistémologique. En d'autres termes, la différence est d'abord une différence entre des types d'objets, entre « phénomènes psychiques » et « phénomènes physiques ». L'approche brentanienne implique une forme de dualisme phénoménologique, par opposition à d'autres approches, notablement néokantiennes, suivant lesquelles la différence entre sciences de l'esprit et sciences naturelles est principalement une différence épistémologique entre des méthodes ou des points de vue. Dans cette perspective, Brentano avait besoin de fixer un critère nous permettant de définir ce qu'est un phénomène psychique et de discriminer entre le psychique et le physique. C'est d'abord à cette fin que Brentano a énoncé la « thèse de l'intentionnalité » dans la *Psychologie : tout ce qui est mental est intentionnel* (au sens husserlien de « dirigé intentionnellement vers... ») ; *tout ce qui est intentionnel est mental*.

Pour Brentano comme pour Husserl, l'intentionnalité ne signifie rien d'autre que *la possession d'un contenu intentionnel*¹. Elle n'est donc en aucune manière une relation unissant un sujet à un objet. La question posée par Brentano est de savoir s'il m'est possible, par exemple, d'objectiver ma propre perception du stylo sur la table indépendamment du stylo, c'est-à-dire sans l'appréhender comme une perception *du stylo*. Sa réponse est résolument négative. Tous les vécus se donnent dans la réflexion avec un certain caractère qu'on exprime par la conjonction « que », les prépositions « de », « sur », « au sujet de », etc. : ma perception m'apparaît comme une perception *du stylo*, mon souvenir comme un souvenir *de ma mère*, mes doutes comme des doutes *sur l'existence de la vie sur Mars*, ma croyance comme une croyance *qu'il y a de la vie sur Mars*, etc. Sans doute, je peux fort bien parler de la perception indépendamment du fait qu'elle est une perception du stylo, mais je ne peux le faire que *par abstraction* : ce que je vois *in concreto* au moyen de la perception interne, c'est ma perception du stylo. Ce caractère est précisément l'intentionnalité. L'intentionnalité de ma perception signifie que celle-ci n'est pas simplement une perception, mais aussi une perception *du stylo* — où « du stylo » exprime un contenu intentionnel. Par exemple : je crois qu'il pleut. Une croyance est quelque chose de psychique, quelque chose de « vécu », qui se passe « dans mon esprit » et non « dans le monde ». Mais ce vécu est intentionnel au sens où il possède un contenu intentionnel — un certain caractère du vécu qu'on désigne ici par l'expression « qu'il pleut ».

Qu'est-ce au juste qu'un contenu intentionnel ? Le contenu intentionnel n'est pas l'*objet* du vécu. Le contenu intentionnel de ma croyance qu'il pleut, par exemple, n'est pas l'objet de ma croyance, le fait qu'il pleut ou la pluie existant indépendamment de moi dans le monde objectif. Il se pourrait qu'il ne pleuve pas, qu'il n'existe aucun objet hors de moi qui corresponde à ma croyance qu'il pleut — auquel cas ma croyance, incorrecte, n'a tout simplement aucun objet. Mais alors même, ma croyance reste une croyance *qu'il pleut*, elle est encore pourvue d'un contenu intentionnel. De même, l'imagination du Père Noël possède le caractère « (au sujet) du Père Noël », mais le Père Noël n'est en aucun sens un objet, etc. À

¹ Conformément à l'usage scolastique, Brentano n'emploie jamais le mot « intentionnalité », mais seulement l'adjectif « intentionnel », toujours pour qualifier le contenu intentionnel. Par commodité, j'utilise ici l'adjectif au sens husserlien de « dirigé vers... », « représentant... », « au sujet de... », etc.

plus forte raison, l'intentionnalité n'est pas une relation unissant le sujet à un objet, exprimable par un prédicat binaire, mais plutôt une propriété de l'état mental, exprimable par un prédicat unaire.

L'approche internaliste de Husserl présuppose que ce qui vaut de la fiction et de la croyance incorrecte vaut aussi de la perception. Dans l'usage ordinaire, la croyance que *x* perçoit le stylo » (voit le stylo, le touche, etc.), à la différence de la croyance que *x* imagine le Père Noël, engage généralement à l'existence du stylo perçu. De même, la croyance que *x* sait qu'il pleut engage généralement à l'existence de la pluie, etc. Les verbes « percevoir », « voir », « savoir », etc., sont qualifiés en ce sens de « factifs ». Mais l'idée est que la perception peut aussi être trompeuse, comme dans le cas de l'hallucination. Par exemple, il y a un sens légitime à dire que Don Quichotte « voit » des géants, comme il y en a un à dire que ce qu'il voit, *en réalité*, ce sont des moulins. Alors même qu'il n'y a en réalité aucun géant, ni même tout simplement aucun objet perçu par Don Quichotte, la perception continuerait à être une perception *de la table*. De là on suppose que — comme les actes d'imagination — toutes les perceptions ont un contenu intentionnel qui dans certains cas, dans ceux où la perception est « vérace », coexiste avec un objet perçu.

Le contenu intentionnel n'est pas l'objet externe ou extramental de l'état mental. Mais serait-il pour autant un objet « interne » ? La réponse — internaliste — de Brentano et de Husserl est : *oui, mais seulement en un certain sens*. Ainsi Brentano, dans sa *Psychologie*, qualifiait le contenu intentionnel d'« objet immanent », tout comme Husserl, dans les *Idées I*, évoquait l'« inclusion intentionnelle » du noème dans la conscience. Cependant, cette première réponse est très problématique et ne peut être conservée qu'à certaines conditions. Les trois sections suivantes donnent un aperçu de quelques difficultés engendrées par elle.

10.3. Contenu réel et contenu intentionnel

Admettons que le contenu intentionnel est un certain caractère de l'état mental. Par ailleurs, les états mentaux ont toutes sortes de propriétés psychologiques. Par exemple ils ont un certaine intensité et durent un certain temps ; tel état présente des parties psychiques (je suis joyeux de voir ma fille en revenant du travail : sentiment de joie et perception visuelle), il a un caractère de « positionnalité » qui fait que je « crois » à l'existence de ce que je vois, de ce dont je me souviens, etc. ; tel état a la propriété d'être une perception, un souvenir, une croyance, etc. Or, ces propriétés psychologiques sont manifestement très différentes de la propriété « contenu intentionnel ». Elles ne concernent en rien ce qui est visé intentionnellement, mais plutôt la manière dont il est visé ou la visée intentionnelle elle-même.

Il convient ainsi de distinguer deux choses dans l'état mental, ou deux types de phénomènes étudiés en phénoménologie. Dans la terminologie de la V^e *Recherche logique*, nous parlerons d'abord du *contenu réel* (*reeller Inhalt*) de l'état mental, qui correspond au vécu avec ses propriétés psychologiques — au vécu en tant qu'on en assume l'existence ou qu'on se le donne pour objet en psychologie : sensations, visées intentionnelles, d'autres caractères comme la positionnalité, etc. Ensuite, nous parlerons du *contenu intentionnel* (*intentionaler*

Inhalt) de l'état mental, qui est ce qui est visé dans l'état mental, à savoir ce moment du vécu qu'on désigne au moyen d'expressions comme « (perception) de la table », « (croyance) qu'il y a de la vie sur Mars », etc. L'« inclusion réelle » dans le vécu ne doit pas être confondue avec l'« inclusion intentionnelle » : le Père Noël imaginé n'est pas « dans » l'état mental au même sens où l'est la sensation, etc. Husserl a ainsi reproché à Brentano, plus encore à son disciple **Kazimierz Twardowski** (1866-1938)¹, d'avoir, par l'idée d'« objets immanents », ignoré cette différence et fait du contenu intentionnel une partie réelle de l'état mental.

Cette opposition conduit à distinguer deux disciplines phénoménologiques distinctes : d'abord l'« analyse réelle », qui a pour objets la hylé et la noèse (► Chap. 10.10) et que Husserl dénomme aussi la *psychologie phénoménologique* ; ensuite l'« analyse intentionnelle », qui décrit le noème et que Husserl appelle aussi *phénoménologie transcendantale*.

Quoi qu'il en soit, la conséquence est une certaine ambiguïté du mot « phénomène ». La phénoménologie, la science des phénomènes, a pour objets deux types bien distincts de phénomènes :

Ce qui nous devient accessible par la réflexion a un caractère général remarquable, celui d'être la conscience de quelque chose, d'avoir conscience de quelque chose ou, corrélativement, d'être quelque chose de conscient — nous parlons alors d'intentionnalité. C'est là le caractère essentiel de la vie psychique au sens prégnant, donc absolument inséparable de celle-ci. Par exemple, de la perception que nous dévoile la réflexion on ne peut séparer le fait qu'elle est perception *de* ceci ou cela ; de même le vécu de remémoration est en soi-même remémoration *de*, remémoration *de* ceci ou cela, et de même encore le penser de telle ou telle pensée, la crainte de quelque chose, l'amour de quelque chose, etc. Nous pouvons aussi faire appel au langage de l'apparaître ou de l'avoir-quelque-chose-apparaissant. Partout où nous parlons d'apparition (*Erscheinung*), nous sommes renvoyés à des sujets auxquels quelque chose apparaît, mais en même temps aussi à des moments de leur vie psychique conformément auxquels un apparaître a lieu en tant qu'apparaître de quelque chose qui est justement l'apparaissant en lui. D'une certaine manière et en forçant un peu les choses, on peut dire de tout vécu psychique qu'en lui quelque chose apparaît à chaque fois au Je, pour autant qu'il en a justement conscience d'une façon ou d'une autre. La phénoménalité en tant que caractère propre de l'apparaître et de l'apparaissant comme tels serait dès lors, compris en ce sens élargi, le caractère fondamental du psychique. La psychologie pure dont nous évaluons maintenant la possibilité devrait dès lors être qualifiée de phénoménologie, à savoir de phénoménologie apriorique².

10.4. Dédoublement de l'objet

Une deuxième série de difficultés tient à la différence entre le contenu intentionnel et l'objet de l'état mental. Dans le cas de la perception véreuse, par exemple de ce stylo, il faut supposer d'une part un objet perçu, d'autre part un contenu intentionnel distinct de l'objet. Or, cela pose problème, car il est embarrassant de devoir dire que le stylo serait, pour ainsi dire,

¹ K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894.

² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (1925-1928), Hua IX, p. 307-308.

présent doublement — à la fois « en moi » et « hors de moi ». En réalité, objectera-t-on avec raison, il y a un seul et unique stylo, celui que je suis en train de regarder. Ce problème — épinglé par Husserl contre Twardowski dès 1894 — est usuellement désigné par l'expression de « dédoublement (*Verdoppelung*) de l'objet ».

Précisément, la conception esquissée plus haut a l'avantage de nous prémunir contre le problème du dédoublement de l'objet. En réalité, dit-elle en substance, le contenu intentionnel n'est en aucun sens — même affaibli ou impropre — un objet de l'état mental. Il est un certain caractère de l'état mental, non pas donc le stylo, mais le caractère « du stylo » que présente la perception du stylo. Ce qui n'empêche pas que ce caractère peut être un *objet* de réflexion psychologique ou phénoménologique — comme le sont d'autres caractères de l'état mental tels que sa durée ou son intensité. Mais alors, précisément, le contenu intentionnel n'est nullement l'objet de l'état mental réfléchi : il est l'objet de l'état réfléchissant, c'est-à-dire l'objet d'un *autre* état qui n'a pas le stylo pour objet. Il n'y a donc pas lieu de parler de « dédoublement ».

10.5. Analyse et « quasi-analyse »

Une troisième difficulté est qu'à première vue, les développements précédents semblent renfermer quelque chose comme une incohérence, voire un risque de régression à l'infini. Le contenu intentionnel, a-t-on dit, est un certain caractère de l'état mental, qui comme tel fait partie de l'état mental et non du monde objectif. Mais par ailleurs, ce qui fait partie d'un état mental est un objet mental. Or, la thèse de Brentano pose que tout ce qui est mental est intentionnel, c'est-à-dire possède un contenu intentionnel. En conséquence, le contenu intentionnel devrait lui-même avoir un contenu intentionnel — qui devrait à son tour avoir un contenu intentionnel, et ainsi de suite à l'infini.

Pour bien comprendre le problème, il est utile de formuler la théorie de l'intentionnalité de Brentano de façon un peu différente¹. Que nous dit, fondamentalement, cette théorie ? La cible de Brentano est d'abord une certaine conception « associationniste » de la vie mentale assez caractéristique de la psychologie du milieu du dix-neuvième siècle. D'après cette conception, héritée de l'empirisme britannique classique et défendue, entre autres, par John Stuart Mill et Alexander Bain, la visée intentionnelle — la représentation — est quelque chose qui se surajoute secondairement à un matériau psychique intrinsèquement non intentionnel, à savoir à des *sensations*. L'analyse psychologique est censée nous permettre de distinguer les deux. Par exemple, l'analyse de ma perception visuelle de ce stylo, sa décomposition en objets psychiques plus petits, aboutit à des sensations et à certains processus psychiques, des « associations », qui font que ces sensations représentent un stylo. La position de Brentano, à l'opposé, est que tout objet psychique est d'emblée et essentiellement intentionnel. Quand je décompose la vie mentale en ses parties, quand je pratique l'analyse psychologique, les plus petits objets auquel je parviens — ses éléments ultimes, absolument simples — sont toujours des états intentionnels, c'est-à-dire des vécus

¹ Voir F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*.

pourvus d'un contenu intentionnel. Plus précisément, le plus petit objet psychique concret, séparable, ontologiquement indépendant — la plus petite « chose » psychique, dans la terminologie de Brentano — est nécessairement déjà représentationnel.

Mais naturellement, *en un certain sens*, rien n'empêche de poursuivre l'analyse psychologique au-delà. Par exemple, ma perception du stylo a pour parties des données sensorielles, un caractère de position d'existence, un contenu intentionnel. Mais alors, précisément, les parties mises au jour ne sont plus des parties proprement dites, mais des parties inséparables, ontologiquement dépendantes, *abstraites* — ce que Brentano dénomme des « parties distinctionnelles » et Husserl des « moments ». Il va sans dire que cette nouvelle forme d'analyse n'est plus une analyse proprement dite, puisqu'un *analysandum* proprement dit est par définition quelque chose de complexe. Il serait meilleur de parler, en ce sens, de « quasi-analyse » (Carnap).

Husserl a tiré de cette idée une version nouvelle de la thèse de l'intentionnalité de Brentano, énoncée dans la V^e *Recherche logique* dans une large mesure en réaction contre Brentano. Cette nouvelle version ne dit plus que tout objet psychique est intentionnel — car il existe manifestement des objets psychiques non intentionnels, à savoir, précisément, les « moments » de l'état mental que sont, par exemple, les données sensorielles. Elle dit plutôt ceci : tout objet psychique *concret* — séparable, ontologiquement indépendant — est intentionnel. C'est-à-dire : tout « acte mental » est intentionnel.

10.6. La « neutralité métaphysique »

La situation peut ainsi être récapitulée de la manière suivante. Les seuls objets de la phénoménologie (psychologie descriptive) sont les objets immanents, les « vécus ». Le reste est mis entre parenthèses (*eingeklammert*) au moyen de ce que Husserl dénomme, postérieurement au « tournant transcendantal », la réduction phénoménologique. Le phénoménologue ne se donne aucun autre objet que sa vie mentale propre donnée dans l'expérience interne ; il n'a besoin d'assumer aucune autre existence que celle de ses vécus. Les thèses d'existence transcendantes — mais non pas les thèses d'existence immanentes, comme le clameront ultérieurement Heidegger et Fink (► Chap. 12) — sont « mises hors circuit » (*ausgeschaltet*). Cela signifie qu'il lui est désormais impossible de se prononcer sur la valeur de vérité des connaissances transcendantes : il pleut dehors, la molécule d'eau se compose de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène, etc. La valeur de vérité de ces jugements est laissée en suspens.

Par ailleurs, les vécus concrets, ontologiquement indépendants, sont des « actes intentionnels ». Ils sont soit simples, soit complexes, c'est-à-dire composés d'autres actes intentionnels. Par exemple : je suis ému à l'écoute de *Pierre et le loup* de Prokofiev (perception et sentiment). Cependant, cela engendre un sérieux problème, car l'ambition de Husserl, dans les *Recherches logiques*, est avant tout d'élaborer une théorie de la connaissance (voir *supra*). Or, la connaissance est par définition la connaissance *d'un objet* — ou plus précisément, dans la conception brentanienne un jugement correct, c'est-à-dire

l'affirmation d'une proposition vraie ou la négation d'une proposition fausse. La question est donc la suivante : comment va-t-on s'y prendre pour élaborer une théorie de la connaissance, si l'on met par ailleurs entre parenthèses l'existence et la vérité transcendantes ? Comment faire une théorie de la connaissance en faisant abstraction du caractère même de connaissance de certains de nos états mentaux ?

Cette question est déjà au centre des *Recherches logiques*. Celles-ci ont pour objectif la fondation de la connaissance logique. Or, d'après la conception de Bolzano et de Lotze reprise par Husserl, la logique est une science « objective » ou « transcendante ». Comment dès lors fonder la logique si l'on fait d'emblée abstraction de son caractère de vérité ou de l'existence des objets logiques ?

C'est précisément la théorie brentanienne de l'intentionnalité qui permet de résoudre ce problème. Car ce que nous dit fondamentalement la théorie de l'intentionnalité, c'est que nous pouvons certes nous limiter aux objets immanents, nous abstenir de poser le monde objectif comme existant et mettre hors circuit toutes les thèses d'existence transcendantes : alors même, nous conserverons le monde objectif en tant qu'il est « dans » la conscience au sens de l'inclusion intentionnelle des *Idées I*, qu'il m'apparaît ou qu'il apparaît « dans » la conscience. La vie mentale n'est pas dissociable de ce qui apparaît en elle — de son contenu intentionnel. Le monde objectif est d'une certaine manière conservé, non pas, assurément, en tant que monde existant absolument parlant, mais comme ce qui apparaît dans la conscience comme étant un monde existant. L'objet transcendant est préservé comme objet « simplement représenté ». De même, corrélativement, la vérité des propositions sur des objets transcendants est certes mise entre parenthèses, mais on s'intéresse désormais à ce qui se passe quand une proposition m'apparaît comme vraie — non pas donc à sa vérité absolument parlant, « en soi », à la correspondance entre une proposition et la réalité objective, mais au « vécu de la vérité », ou *évidence*. Une telle théorie de la connaissance a donc le sens d'une théorie de ce qui apparaît comme connaissance, d'une théorie *phénoménologique* de la connaissance.

Cette dernière a un avantage évident, c'est qu'elle ne nécessite aucune présupposition métaphysique sur l'existence du monde objectif — d'un monde d'objets physiques, logiques, mathématiques, etc. C'est en ce sens que l'introduction au second volume des *Recherches* élevait la « neutralité métaphysique » au rang de principe directeur de la théorie de la connaissance :

Une recherche relevant de la théorie de la connaissance qui prétend avec sérieux à la scientificité doit, comme on l'a déjà souvent souligné, satisfaire au *principe d'absence de présuppositions*. Mais ce principe, selon nous, ne peut vouloir dire rien de plus que l'exclusion de toutes les assomptions (*Annahmen*) qui ne peuvent être pleinement et complètement réalisées phénoménologiquement. Toute recherche relevant de la théorie de la connaissance doit s'accomplir sur une base purement phénoménologique. La « théorie » en vue ici n'est en effet rien d'autre qu'une réflexion et une compréhension évidente de ce que sont de manière générale le penser et le connaître (...). Séparée de la théorie de la connaissance est la question de ce qui justifie que

nous assumions des réalités « psychiques » et « physiques » distinctes de notre ego propre, la question de l'essence de ces réalités et celle de savoir à quelles lois elles sont soumises, si parmi elles il faut compter les atomes et les molécules du physicien, etc. La question de l'existence et de la nature du « monde extérieur » est une question métaphysique. (...). Cette clarification (*Aufklärung*) <par la théorie phénoménologique de la connaissance> nécessite (...) une phénoménologie des vécus de connaissance et des vécus d'intuition et de pensée en général, une phénoménologie qui vise à la simple analyse descriptive des vécus d'après leur existence réelle (*nach ihrem reellen Bestände*) (...)¹.

10.7. Signification et contenu intentionnel

La théorie husserlienne du contenu intentionnel — qu'il appelle, après 1907, « noème » — résulte d'une généralisation d'une théorie logique. La notion de contenu intentionnel a d'abord servi à Husserl pour décrire la structure des « actes logiques » ou « expressifs » (*Idées I*) — des actes faisant intervenir le *logos* : affirmer, penser, poser une question, etc. Puis il a entrepris d'étendre cette notion à tous les actes mentaux logiques et non logiques. La structure de l'acte intentionnel, de l'intentionnalité, est fondamentalement analogue à la structure de l'acte logico-linguistique. Ou plutôt : la structure des actes logico-linguistiques est un cas particulier d'une structure plus générale qui est la structure de l'intentionnalité en général. C'est pourquoi, dans les *Idées I*, Husserl emploie le terme « sens » (*Sinn*) pour désigner le contenu intentionnel de tout acte logique ou non logique, en réservant le terme de signification pour le sens intentionnel des actes logiques.

De même, la théorie du « noème » d'après 1907 est l'effet d'une « généralisation » de la notion logique de signification à tous les actes logiques ou non logiques : « Le noème en général n'est rien de plus que la généralisation de l'idée de signification au domaine des actes dans son ensemble². » Cette conception est très caractéristique de la phénoménologie husserlienne, déjà dans la VI^e *Recherche logique*.

Comment et pourquoi Husserl en est-il venu à défendre cette conception ? D'abord, on l'a vu, le projet général des *Recherches* est la « fondation phénoménologique de la logique ». Il s'agit de fonder (en un sens déterminer) la connaissance logique au moyen de la phénoménologie, c'est-à-dire de la psychologie descriptive Brentanienne. La logique que Husserl entreprend de fonder est la « logique objective » bolzanienne, conçue d'un point de vue qu'on dénomme aujourd'hui l'objectivisme sémantique. D'après la conception bolzanienne reprise par Husserl, la logique est une véritable théorie, qui, comme toute théorie, a de véritables objets. Elle est une « théorie de la science » (*Wissenschaftslehre*), une théorie dont les objets sont les « significations » (*Bedeutungen*), à savoir : les propositions, les parties de propositions et les systèmes de propositions ou « théories ».

Une proposition se définit comme la signification d'un énoncé (*Aussage*) complet. Un énoncé est quelque chose de nature linguistique, en l'occurrence une expression de forme

¹ *LU2*, Introd., § 7, A19-21.

² E. Husserl, *Ideen III*, Hua 5, p. 89.

propositionnelle « S est P », par exemple la phrase « Socrate est mortel » écrite au tableau ou proférée dans la salle de cours. Les énoncés signifient quelque chose, et leur signification est une proposition. De même, les parties de l'énoncé et les ensembles d'énoncés signifient quelque chose. Le nom possède une « signification nominale » : le nom propre a une « signification nominale propre » (*Eigenbedeutungen*), le terme général signifie un « concept » (*Begriff*). Les syncatégorèmes — « et », « est », « ou », etc. — possèdent des significations dépendantes. Les ensembles d'énoncés peuvent avoir pour contenus de signification des théories.

Que vient faire ici la phénoménologie, la psychologie descriptive ? Précisément, Husserl ne s'arrête pas là. Il s'emploie à montrer que le logicien a besoin de la phénoménologie et, à cette fin, il fait appel à la théorie de l'intentionnalité de Brentano. Son argument clef est le suivant : *la signification de l'expression est identique au contenu intentionnel de l'acte mental*. Et donc, à plus forte raison : *la proposition, la signification de l'énoncé, est identique au contenu intentionnel de l'acte propositionnel*. Ce que signifie une expression n'est autre que le contenu intentionnel de mon acte de compréhension quand je la comprends, de ma perception visuelle quand je dis ce que je vois, de mon souvenir quand je parle de mon grand-père disparu, etc.

Or cette idée change fondamentalement les données du problème. Car le contenu intentionnel d'un acte mental est quelque chose de psychique, qu'on étudie en psychologie ou en phénoménologie. Identifier la proposition, objet de logique, au contenu intentionnel de l'acte propositionnel, objet de psychologie, cela revient à affirmer que les objets de la logique sont ultimement des objets de psychologie, de phénoménologie. Partant, la logique doit être fondée dans la psychologie, la phénoménologie. Le mot « fondation » doit cependant être compris en un sens bien particulier. Car Husserl s'en prend aussi, dans les *Prolégomènes*, à des auteurs qui cherchent à fonder la logique dans la psychologie d'une mauvaise manière (psychologisme logique).

10.8. Matière intentionnelle et qualité d'acte ; intentions signitives et intentions remplissantes

Dans la V^e *Recherche logique*, Husserl reprend à Brentano une distinction cruciale entre la « matière intentionnelle » (*intentionale Materie*) de l'acte mental et sa « qualité d'acte » (*Aktqualität*). Il s'agit de moments indissociables l'un de l'autre, caractérisant tout acte intentionnel. La matière intentionnelle est un certain caractère psychologique de l'acte qui fait qu'il est dirigé intentionnellement vers tel objet plutôt que vers tel autre. La qualité d'acte est la modalité sous laquelle s'opère la visée intentionnelle. Par exemple, la perception du stylo présente la qualité d'acte « perception » et la matière intentionnelle « du stylo ». Les deux sont conceptuellement distinctes au sens où il est possible de les faire varier indépendamment l'une de l'autre : souvenir du stylo, perception de la feuille de papier, etc.

Dans ce cadre, l'idée énoncée plus haut revient à identifier la signification à la matière intentionnelle de certains actes mentaux :

De la matière de l'acte dépend le fait que l'objet vaille pour l'acte comme cet objet et aucun autre ; elle est, dans une certaine mesure, le sens de l'appréhension objective (*Sinn der gegenständlichen Auffassung*) qui fonde la qualité (et qui est indifférent aux différences de qualité)¹.

En un certain sens, il n'est pas excessif de dire qu'un enjeu central de la VI^e *Recherche* est d'annexer toute vie intentionnelle à la sphère de la signification logico-linguistique. Partout où il y a intentionnalité, c'est-à-dire partout où il y a des actes mentaux, cette intentionnalité est fondamentalement une intentionnalité « signitive ». Husserl explique constamment l'intentionnalité en général sur le modèle du « vouloir-dire » (*meinen*) linguistique. De même que l'expression possède une certaine signification indépendamment du fait qu'elle correspond ou non à un objet — l'expression « carré rond » signifie quelque chose même s'il est impossible de lui faire correspondre un objet —, de même l'acte mental possède un certain contenu intentionnel indépendamment du fait qu'il a un objet — la « simple pensée » d'un carré rond ou l'imagination de Pégase sont intentionnelles même si elles n'ont pas d'objet.

C'est sur cette analogie (ou plutôt sur cette généralisation du modèle linguistique à toute vie intentionnelle) que repose le modèle de l'acte psychique exposé dans la VI^e *Recherche*. Husserl propose de distinguer, dans tout acte psychique, entre d'une part une intention signitive ou « symbolique » dirigée vers un « contenu de signification » — qui correspond *grosso modo* à la « simple pensée » au sens kantien — et d'autre part une intention remplissante, ou intuition, qui me donne « lui-même » (*selbst*), « en personne » (*leibhaft*) ce qui est visé dans l'intention signitive. Par exemple une représentation d'un stylo peut « correspondre » à une perception : alors je « vois » le stylo — mais le stylo peut aussi être « simplement pensé », etc.

L'intention signitive possède un contenu de signification, l'intention remplissante a pour contenu ce que Husserl dénomme un « objet intentionnel ». Naturellement, celui-ci n'est pas l'objet existant *extra mentem*, qui a été mis entre parenthèses. « Intentionnel », dans « objet intentionnel », doit être compris au sens scolastique et brentanien de ce qui est « simplement représenté », de ce qui n'est présent que « dans l'esprit », par opposition à ce qui existe réellement (*reell*). Ainsi l'imagination est également un acte intuitif : l'imagination du Père Noël possède un objet intentionnel alors même qu'elle n'est en relation avec aucun objet existant *extra mentem*.

L'idée est que, dans certains cas, le contenu de l'intention signitive et celui de l'intention remplissante sont identifiés l'un à l'autre, au moyen d'une « synthèse d'identification ». Il en résulte un acte d'*évidence* dont le corrélat est l'identité des deux contenus. Cette évidence est le remplissement proprement dit, à savoir le remplissement de l'intention signitive par une intention remplissante.

À cela Husserl ajoute deux thèses fondamentales. (1) D'abord, *toute intention remplissante est le remplissement d'une intention signitive*. Si l'on a une intention remplissante, alors on a

¹ LU2, 5, § 20, A390.

forcément aussi une intention signitive dont elle est l'intention remplissante. Il n'existe pas d'intentions remplissantes sans intention signitive correspondante : « À toute intention intuitive, affirme Husserl, appartient – au sens d'une possibilité idéale – une intention signitive qui s'adapte exactement à elle d'après la matière¹. » La sphère du remplissement — celle des *objets* — est en quelque sorte pré-déterminée par la sphère du *sens* ; l'ontologique est en quelque sorte pré-déterminé logiquement².

Ensuite, (2) *toute intention signitive n'est pas remplie*. Il existe des intentions signitives dépourvues d'intentions remplissantes : « Le domaine de la signification, observe Husserl, embrasse beaucoup plus que celui de l'intuition, c'est-à-dire que le domaine global des remplissements possibles. » (*LU2*, 6, B192³.) Je peux parler de quelque chose que je ne vois pas, par exemple du centre du soleil, et je peux même parler de quelque chose qu'il est impossible *a priori* de le voir, par exemple d'un carré rond.

Bref, je peux penser quelque chose sans l'intuitionner — mais non intuitionner ce qui est impensable, c'est-à-dire ce à quoi il n'est pas possible de faire correspondre un contenu de signification. Tout acte intentionnel n'est pas remplissant, intuitif, mais tout acte intentionnel est signitif, caractérisable sur le modèle des actes logico-linguistiques.

10.9. Le « tournant transcendantal »

Le « tournant transcendantal » négocié par Husserl dans les années 1905-1907 est centralement l'introduction de la notion de *noème*. La « phénoménologie transcendantale » postérieure est avant tout une théorie du noème. Jusqu'à un certain point, le noème correspond à la matière intentionnelle ou au contenu intentionnel des *Recherches logiques*. Cependant, Husserl va à cette époque repenser de fond en comble la théorie de l'intentionnalité et modifier sa position des *Recherches* sur plusieurs points fondamentaux.

Un premier changement est la généralisation du modèle des *Recherches* à tout acte mental, logico-linguistique (jugement, compréhension, etc.) ou non logico-linguistique (perception, souvenir, etc.). Ce mouvement, on l'a vu, était déjà amorcé dans les *Recherches*. Mais Husserl s'y intéressait principalement aux actes logico-linguistiques et n'avait pas tiré toutes les conséquences de cette idée.

Un deuxième changement est la dépsychologisation du contenu intentionnel. Dans les *Recherches*, le contenu intentionnel était décrit en termes de « matière intentionnelle », c'est-à-dire comme une certaine propriété psychologique de l'acte mental. Aussi la phénoménologie pouvait-elle être identique à la psychologie descriptive Brentanienne. Dans les *Idées I*, en revanche, le noème n'est plus une entité psychologique. La phénoménologie transcendantale n'est plus une psychologie, mais une discipline parfaitement autonome.

¹ *LU2*, 6, B76.

² Cette dépendance de l'être envers le sens est ce que J. Benoist reproche à Husserl sous le titre d'« idéalisme du sens ». Voir J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Vrin, 2005.

³ Cf. aussi *LU2*, 1, chap. 2.

La notion de noème est ainsi le résultat d'une double innovation : le noème est une entité non psychologique, qui détermine toute vie mentale, logico-linguistique et non logico-linguistique.

10.10. La structure de l'acte intentionnel dans les *Idées I*

Telle qu'elle est décrite dans les *Idées I*, la structure de l'acte mental repose sur quatre distinctions fondamentales : contenu intentionnel et objet, contenu intentionnel et contenu réel, hylé et morphé, noème et sens.

La première distinction a déjà été développée plus haut. Le contenu intentionnel n'est pas l'objet (proprement dit) de l'acte mental, qui est bien plutôt mis entre parenthèses par la réduction phénoménologique. (Ce qui ne veut pas dire, naturellement, que l'acte n'a pas d'objet !) La description phénoménologique ne s'intéresse pas à l'objet de l'acte, mais seulement à son contenu intentionnel, ou noème.

Deuxièmement, comme on l'a vu, il faut encore distinguer entre le *contenu intentionnel* et le *contenu réel* (*reeller Inhalt*) de l'acte. Désormais, cette opposition coïncide avec celle entre psychologie (phénoménologique) et phénoménologie transcendantale.

Troisièmement, Husserl introduit, à l'intérieur du contenu réel, une distinction entre la « hylé » de l'acte et sa « morphé », ou « noèse ». La hylé — les « données hylétiques » des leçons sur le temps de 1904-1905, les « contenus primaires » des *Recherches* — correspond aux sensations, aux contenus sensoriels en tant qu'ils ne sont pas des parties concrètes, mais des moments abstraits de la vie mentale (voir *supra*). La noèse correspond à l'intention ou au « caractère d'acte » des *Recherches*.

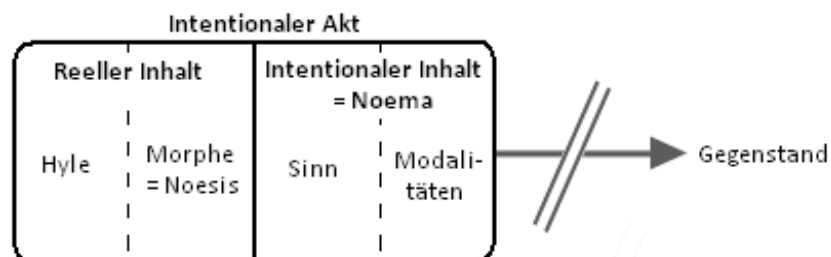
Dans son attitude purement eidétique, « mettant hors circuit » toute espèce de transcendance, la phénoménologie en vient nécessairement, sur son propre terrain qui est celui de la conscience pure, à tout cet ensemble complexe de problèmes transcendants au sens spécifique, et de là elle mérite le nom de phénoménologie transcendantale. Sur son propre terrain, elle doit en arriver à ne pas considérer les vécus comme si c'étaient de quelconques choses mortes, des « complexes de contenus » qui simplement sont, mais ne signifient rien, ne visent rien (...), mais à maîtriser la problématique fondamentalement unique en son genre que lui offrent les vécus en tant que vécus intentionnels, (...) en tant que « consciences-de ». Naturellement, l'hylétique pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. (...) Elle n'a de signification que par le fait qu'elle fournit des coupes possibles dans le tissu intentionnel, des matériaux possibles pour des in-formations (*Formungen*) intentionnelles¹.

Quatrièmement, Husserl distingue encore entre le « sens » (*Sinn*) de l'acte et son « noème complet ». Le noème renferme des modalités logique ou ontologiques : tel objet est représenté comme existant réellement, comme possible, nécessaire, telle proposition est supputée comme

¹ *Ideen I*, § 86, p. 177-178.

possiblement vraie, etc. Si l'on fait abstraction de ces modalités, le résidu restant est le « sens » noématique.

Les quatre distinctions ci-dessus sont figurées dans le tableau suivant :



Ces distinctions, par ailleurs, ont des implications méthodologiques. La hylé et la noèse font l'objet de deux disciplines phénoménologiques spéciales, respectivement la « phénoménologie hylétique », ou plus brièvement l'« hylétique » (*Hyletik*), et la « phénoménologie noétique », ou « noétique » (*Noetik*). Les contenus intentionnels forment le champ d'investigation de la « phénoménologie transcendantale ».

11. Le Cercle de Munich-Göttingen

On appelle usuellement « Cercle de Munich-Göttingen » la première génération des disciples de Husserl. Il s'agit du groupe formé autour de Husserl alors qu'il enseignait à Göttingen (1901-1916), ou plus restrictivement durant la décennie 1904-1914. Beaucoup de ces disciples furent des élèves du psychologue **Theodor Lipps** (1851-1914) à Munich avant de rejoindre Husserl à Göttingen. Les plus connus sont **Hedwig Conrad-Martius** (1888-1966), **Johannes Daubert**, **Jean Héring** (1890-1960), **Roman Ingarden**, **Alexandre Koyré** (1892-1964), **Alexander Pfänder**, **Adolf Reinach**, **Max Scheler**, **Edith Stein** (1891-1942). Reinach était, au moins autant que Husserl, le chef de file du groupe.

Ce qui intéressait les représentants du Cercle chez Husserl était avant tout les *Recherches logiques*, auquel ils consacraient un séminaire hebdomadaire en présence de Husserl. Les positions postérieures au « tournant transcendantal », rendues publiques surtout par les *Idées I*, ont suscité auprès d'eux la plus vive opposition et fortement contribué à les éloigner définitivement de Husserl. Ces auteurs ont lu les *Recherches logiques* comme un ouvrage de réaction contre l'idéalisme néokantien alors prépondérant en Allemagne. Le « tournant transcendantal », qu'ils interprétaient comme une conversion à un idéalisme de style kantien, leur fit l'effet d'une trahison.

Les phénoménologues de Munich-Göttingen ont retenu des *Recherches* deux choses principalement. D'abord, ils comprirent la formule des *Recherches* « aux choses mêmes ! » (*Zu den Sachen selbst !*) au sens d'un réalisme radical, en opposition à la tradition idéaliste allemande. L'exigence de retour au monde réel les engagea sur la voie d'une métaphysique

réaliste assez éloignée de l'ambition réelle de Husserl dans les *Recherches*. Elle explique dans une large mesure le regain d'intérêt dont jouissent ces auteurs aujourd'hui. Ensuite, ces auteurs se sont approprié la théorie de l'« intuition catégoriale » de la VI^e *Recherche logique*. Là encore, la distance envers la leçon littérale des *Recherches* est patente — bien qu'il soit probable que leurs conceptions, assez paradoxalement, aient exercé une certaine influence sur la phénoménologie de Husserl postérieure au « tournant transcendantal ». D'après ces auteurs, l'intuition des essences constitue l'essentiel du travail philosophique, qui est de contempler — par l'*idéation* — les essences des choses à même le monde réel. Interprétée en un sens réaliste, cette idée conduisit la plupart de ces auteurs à défendre un platonisme des essences très éloigné de la VI^e *Recherche*. Husserl qualifiait cette conception, pour s'en démarquer, de « phénoménologie de livre d'images » (*Bilderbuchphänomenologie*).

Adolf Reinach (1883-1917) fut incontestablement la figure centrale du Cercle. Souvent considéré comme le successeur naturel de Husserl, il fut un philosophe de premier plan, extrêmement prometteur, dont la carrière fut malheureusement interrompue par sa mort prématurée sur le front. Ses travaux phénoménologiques, diversifiés et d'une puissante originalité y compris envers Husserl, relèvent principalement de la métaphysique des états de choses et de la philosophie du droit, du langage et de l'action. Surtout connu pour son œuvre esthétique, **Roman Ingarden** (1893-1970) est l'auteur d'une œuvre volumineuse. Il y développe, en opposition tranchée à l'idéalisme transcendantal husserlien, une ontologie réaliste dont son esthétique et sa théorie de l'intentionnalité sont des applications particulières. **Max Scheler** (1874-1928), autre figure prépondérante du mouvement, est avant tout connu pour avoir, dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916)¹, jeté les bases d'une éthique phénoménologique dans l'optique d'un réalisme des valeurs. Les recherches phénoménologiques d'**Alexander Pfänder** (1870-1941) relèvent surtout de la psychologie, spécialement du sentiment et de la volonté, et de la philosophie de la logique. **Johannes Daubert** (1877-1947), qui n'a rien publié de son vivant mais dont les archives sont conservées à Munich, a entrepris une critique acerbe de l'idéalisme husserlien qui n'est pas sans similitudes avec celle de Heidegger.

12. Le Groupe de Fribourg

En 1916, Husserl est nommé à Freiburg im Breisgau, où il succède au néokantien Heinrich Rickert. Dans les années suivantes, il rassemble autour de lui de nombreux disciples que les commentateurs regroupent usuellement sous le titre de « Groupe de Fribourg ». Notamment, Husserl fait la connaissance, à Fribourg, de **Martin Heidegger** (1889-1976), alors tout jeune *Privatdozent*, qui avait travaillé jusque-là dans le giron de Rickert.

Comme tend à le montrer la recherche récente, le lien entre Heidegger et la phénoménologie husserlienne a longtemps été surestimé. En réalité, la philosophie heideggerienne trahit au

¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, éd. Maria Scheler, *Gesammelte Werke*, Bonn, Bouvier, vol. 2.

moins deux influences très significatives à côté de celle de Husserl. Elle présente d'abord, souvent contre Husserl, de profondes convergences avec les conceptions des néokantiens **Heinrich Rickert** (1863-1936), **Paul Natorp** (1854-1924) et **Emil Lask** (1875-1915). Ensuite, elle s'enracine aussi dans le sol des « philosophies de l'existence » (*Existenzphilosophien*) alors très en vogue de **Søren Kierkegaard** (1813-1855) et de **Karl Jaspers** (1883-1969). D'autres influences, comme celle de **Wilhelm Dilthey** (1833-1911), sont moins importantes.

Les commentateurs divisent couramment l'œuvre de Heidegger¹ en trois périodes. La *première période de Fribourg* (1912-1922) a vu la réalisation de sa thèse de doctorat (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914, Ga 1), sa thèse d'habilitation (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915, Ga 1), ainsi que ses premiers cours d'inspiration nettement « existentialiste ». La *période de Marbourg* (1923-1928) occupe certainement le centre de l'œuvre de Heidegger. C'est à Marbourg qu'il a rédigé son œuvre majeure, *Sein und Zeit* (1927, Ga 2) et fait de nombreux cours dans lesquels sa pensée en est venue progressivement à maturation. La *deuxième période de Fribourg* (1928-1958) débute avec sa nomination à Freiburg, où il prend la succession de Husserl parti à la retraite. Heidegger a lui-même évoqué un « tournant » (*Kehre*) dans sa pensée, survenu plausiblement en 1929 ou 1930. Les commentateurs désignent souvent son œuvre postérieure au « tournant » par le sigle « Heidegger II ».

Eugen Fink (1905-1975) fut l'assistant de Husserl. Dans sa *Sixième Méditation cartésienne*², rédigée en 1930-1932 à la demande de Husserl, il entreprend de compléter les *Méditations cartésiennes* de celui-ci par une « phénoménologie de la phénoménologie ». L'idée est que Husserl a décrit adéquatement l'attitude naturelle, mais qu'il reste à étudier phénoménologiquement l'attitude phénoménologique elle-même. Ce point de vue conduira Fink à s'opposer à Husserl sur certains points et, ultérieurement, à se tourner vers Heidegger.

La question de Fink, sommairement, est de savoir si l'attitude phénoménologique est fondamentalement de même nature que l'attitude naturelle. En un certain sens, Husserl avait répondu positivement à cette question : la réflexion purement phénoménologique — la « perception immanente » des *Idées I*, etc. — est intentionnelle ou « constituante ». L'« ego phénoménologisant », selon l'expression de Fink, constitue des objets immanents, des vécus, de la même manière que l'ego naïf constitue des objets transcendants. Ce qui implique clairement, chez Husserl, quelque chose comme un rationalisme. Les vécus sont certes des objets très particuliers, mais ils n'en sont pas moins des objets comme le sont les tables et les chaises. Étant des objets, ils obéissent, comme les tables et les chaises, aux lois de l'objectivité en général relevant de l'ontologie formelle. Par exemple : un vécu ne peut pas à la fois posséder et ne pas posséder telle ou telle propriété. Corrélativement, la phénoménologie est certes une théorie très spéciale, mais elle n'en est pas moins une théorie au sens ordinaire du mot, qui obéit comme telle aux mêmes lois que toute autre théorie, à

¹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 suiv. (= Ga).

² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Hua Dokumente 2, 1988, 2 vol.

savoir aux lois de la logique formelle comme le principe de non-contradiction. Le phénoménologue selon Husserl est en ce sens un scientifique comme les autres.

Fink s'oppose vigoureusement à cette manière de voir. Il existe, clame-t-il, une différence de nature entre l'ego phénoménologisant et l'ego naïf, parce que l'attitude phénoménologique n'est pas intentionnelle, constituante. Les vécus, la conscience ne sont pas des objets ; la phénoménologie n'est pas une théorie au sens ordinaire du mot. Aussi celle-ci réclame-t-elle une autre logique, une « logique méontique » adaptée au discours sur le non-être. Sans doute, reconnaît Fink, le phénoménologue doit se comporter comme un scientifique comme les autres, il doit publier des articles, faire des conférences, utiliser le même langage qu'on utilise dans les sciences et dans l'attitude quotidienne. Mais c'est un pis-aller, qui ne se justifie que par la nécessité de communiquer. En réalité, l'attitude transcendantale est absolument hétérogène à l'attitude naturelle.

Ces idées sont très proches de celles défendues à la même époque par Heidegger. Le projet de *Sein und Zeit* est également celui d'une « phénoménologie de la phénoménologie », à savoir, dans la terminologie de Heidegger, d'une « interprétation originaire de l'authenticité ». Or, une thèse centrale de l'ouvrage est celle de la « différence ontologique ». L'intentionnalité husserlienne, pose d'abord Heidegger, est un cas particulier de « transcendance ontique », un mode particulier de rapport à l'étant à côté des comportements pratiques, etc. Par ailleurs, le « Dasein authentique » — l'ego phénoménologisant de Fink — ne se rapporte pas à l'étant, il se rapporte à son propre être sur le mode de la « transcendance ontologique » qu'est l'« être pour la mort authentique ». Or, Heidegger affirme l'existence d'une différence fondamentale et irréductible entre la transcendance ontique et la transcendance ontologique. La transcendance ontologique caractéristique du Dasein authentique est donc fondamentalement et irréductiblement différente de l'intentionnalité. Elle n'est pas intentionnelle ou « constituante »¹.

Cette conception de Fink et Heidegger est clairement une conception de style kantien. Elle rappelle celle du néokantien Natorp, suivant laquelle l'ego est par principe inobjectivable, ni objet ni donné, mais reconstruit par « subjectivation » à partir d'objectivations portant sur le monde objectif.

Fink n'est pas le seul à avoir subi l'influence de Heidegger, qui s'est imposé dès les années 1920 comme la figure dominante du Groupe de Fribourg. Dans son traité *Mathematische Existenz* de 1927, **Oskar Becker** (1889-1964) a tenté une interprétation heideggerienne de la

¹ Cette conception a pour corollaire, chez Heidegger, une traduction de la théorie husserlienne de la réduction en termes *existentiels*, qui a influencé profondément de nombreux philosophes français de l'après-guerre. L'opération méthodique de réduction cède la place, chez **Jean-Paul Sartre** (1905-1980), à l'expérience existentielle de l'angoisse, chez **Emmanuel Lévinas** (1906-1995) à celle de la rencontre d'autrui, chez **Mikel Dufrenne** (1910-1995) à l'expérience esthétique, etc. Une approche comparable est défendue aujourd'hui, dans la perspective d'un rapprochement avec l'expérience religieuse, par **Natalie Depraz** et par **Jean-Luc Marion** (► Chap. 16).

controverse intuitionisme-formalisme en philosophie des mathématiques¹. **Ludwig Landgrebe** (1902-1991) fut assistant de Husserl à Fribourg avant de se charger un temps, avec Fink et Van Breda, des Archives Husserl de Leuven. Dans *Phänomenologie und Metaphysik* (1949), il jette les bases d'une métaphysique phénoménologique dans le sillage de Heidegger et de l'œuvre tardive de Husserl. Partant du diagnostic de Husserl dans la *Krisis* (1938), suivant lequel la crise de la civilisation européenne résulte de la perte de la philosophie première (de la science universelle), il envisage une contribution de la phénoménologie à la métaphysique sur la base du concept husserlien d'intersubjectivité. Ce dernier, arguë-t-il, est l'unique moyen de rendre compatibles phénoménologie et métaphysique. Car le métaphysicien s'intéresse prioritairement à la transcendance, au monde, là où la réduction phénoménologique met entre parenthèses toute transcendance et nous isole du monde. L'intersubjectivité, affirme Landgrebe, permet de réintroduire la transcendance au sein même de l'espace ouvert par la réduction. La méthode de la métaphysique doit en conséquence être la « réduction à l'intersubjectivité », l'« évidence du tu ».

13. La première phénoménologie américaine

La première génération de phénoménologues aux États-Unis est formée, pour l'essentiel, d'Américains ayant étudié à Fribourg auprès de Husserl et de philosophes européens exilés outre-Atlantique. Une particularité de ces premiers phénoménologues américains est qu'à la différence de la plupart de leurs congénères allemands et français, ils n'ont pratiquement pas subi l'influence de Heidegger. Aussi sont-ils généralement plus fidèles à l'enseignement de Husserl. Outre que la tradition gurwitschienne et schütziennne est encore bien représentée aujourd'hui, notamment en sociologie et par des philosophes comme **Lester Embree** (1938), ces auteurs ont également préparé le terrain pour une seconde génération de phénoménologues américains, dont il sera question plus loin.

Marvin Farber (1901-1980) suit l'enseignement de Husserl à Fribourg avant de soutenir à Harvard une thèse de doctorat consacrée à la phénoménologie. En 1940, il fonde la revue *Philosophy and Phenomenological Research*, qui prend la relève du *Jahrbuch* de Husserl, disparu en 1930. Son ouvrage le plus connu, *The Foundation of Phenomenology*², livre un excellent panorama philosophique et historique de la phénoménologie husserlienne, dont bon nombre de développements sont encore utilisables. **Dorion Cairns** (1901-1973) était lui aussi étudiant de Harvard et élève de Husserl à Fribourg dans les années 1920. On lui doit, entre autres, un guide lexical pour la traduction de Husserl, un précieux journal relatant ses discussions avec Husserl lors d'un séjour à Fribourg en 1931-1932, ainsi que plusieurs traductions de Husserl³. À partir de 1954, il enseigne à la *New School for Social Research*

¹ O. Becker, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8, 1927 ; éd. séparée, Niemeyer, Halle, 1927.

² M. Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1943.

³ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, 1976. Id., *A Guide for Translating Husserl*.

(New York), qui devient rapidement un centre important de la phénoménologie américaine. **Alfred Schütz** (1899-1959), né à Vienne, commence sa carrière par des travaux de sociologie et de psychologie sociale. Dans *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), il tente d'appliquer les méthodes phénoménologiques aux sciences sociales dans une perspective combinant la phénoménologie husserlienne et la sociologie compréhensive de **Max Weber** (1864-1920). Il émigre en 1939 aux États-Unis, où il travaille à la *New School for Social Research*. Schütz est à l'origine d'un vaste courant de sociologie phénoménologique.

Aron Gurwitsch (1901-1973) est un philosophe d'origine lituanienne émigré aux États-Unis en 1940. Fait remarquable, il acquit une double formation auprès de Husserl à Fribourg et auprès des psychologues gestaltistes — y compris Stumpf — à Berlin et à Francfort. Sa contribution la plus notable est sa critique gestaltiste de la phénoménologie husserlienne. Tout en se réclamant de celle-ci, et notamment en conservant la réduction phénoménologique, Gurwitsch s'en prend au fondement même de la phénoménologie transcendantale de Husserl, à savoir à sa théorie de l'intentionnalité. Sa cible est ce qu'il tient pour la clef de voûte de la théorie husserlienne de l'intentionnalité : l'opposition hylé-morphé (► Chap. 10). Comme on le verra plus en détail dans la suite, cette critique a suscité directement ou indirectement de nombreuses controverses qui sont au centre de l'histoire de la phénoménologie de style husserlien depuis les années 1950.

Dans l'interprétation (contestable) de Gurwitsch, le dualisme husserlien de la hylé et de la morphé signifie sommairement ceci. D'abord, les données sensorielles passives sont insuffisantes pour qu'on ait de l'intentionnalité et des objets. L'intentionnalité, la constitution d'objets, réclame quelque chose de plus — une activité constituante qui excède les simples données sensorielles. La structure de l'acte intentionnel selon Husserl est donc une structure bipartite : d'une part la hylé, d'autre part la morphé, ou noèse, avec son noème. Gurwitsch critique avec force ce dualisme, en reprenant la critique gestaltiste de la psychologie classique du dix-neuvième siècle. Le résultat est un monisme phénoménologique radical : le « noème perceptif » n'est pas distinct de la hylé, les simples données sensorielles sont déjà intentionnelles. En d'autres termes, le noème n'est pas surajouté du dehors à un matériau sensoriel non intentionnel, mais l'objectivité se constitue déjà au niveau de la hylé. C'est pourquoi Gurwitsch renonce à la thèse husserlienne de l'idéalité du noème. Celui-ci n'est pas une entité unificatrice au-delà des apparences sensibles, mais il n'est rien de plus que les apparences sensibles elles-mêmes.

14. Lectures fregéennes et anti-fregéennes de Husserl

La critique gurwitschienne de Husserl a marqué durablement la phénoménologie des années 1950 et 1960. Significativement, cette critique avait pour enjeu le noème. Gurwitsch redéfinit le noème, qu'il appelle désormais « noème perceptif », en opposition aux deux thèses husserliennes de la dualité hylé-morphé et de l'idéalité du noème (► Chap. 10). Le noème est également l'enjeu de l'une des controverses les plus importantes de l'histoire de la

phénoménologie au vingtième siècle : la controverse autour de la lecture fregéenne de Husserl. Cette controverse peut être vue comme un contrecoup de la critique gurwitschienne.

Dès les années 1950 et surtout dans le courant des années 1960, le philosophe norvégien **Dagfinn Føllesdal** (1932), un élève de Quine, s'oppose frontalement à la conception gurwitschienne en tentant de rapprocher Husserl de Frege et, du même coup, de la « philosophie analytique ». Pour cette raison, le mouvement qu'il a initié est parfois appelé « phénoménologie analytique », par opposition à la tradition phénoménologique continentale d'inspiration heideggerienne ou merleau-pontyenne. Pour une grande part basé en Californie (Stanford, Berkeley), il est parfois aussi désigné par l'expression de « *West Coast Interpretation* », par opposition à l'« *East Coast Interpretation* » anti-fregéenne, centrée notamment à la *New School for Social Research* de New York. Parmi les partisans de la première, on peut citer **Hubert Dreyfus** (1929), **Jaakko Hintikka** (1929), **Ronald McIntyre** et **David Woodruff Smith** (1944). La seconde a été défendue par des auteurs comme **Richard Cobb-Stevens** (1935), **John Drummond** (1945) et **Robert Sokolowski**.

Føllesdal propose une interprétation de Husserl qui est l'exact opposé de l'interprétation de Gurwitsch. Le rapprochement avec Frege et la tradition « analytique » va de pair avec une prise de distance envers Gurwitsch et la tradition « continentale ». C'est pourquoi l'antagonisme entre fregéens et anti-fregéens est rapidement devenu un cas particulier de l'*Analytic-Continental Divide*.

Sauf exceptions, les commentateurs ne croient plus que la lecture de Føllesdal soit telle quelle fidèle à l'enseignement husserlien historique (► Chap. 19). Si elle est en perte de vitesse s'agissant des études husserliennes, elle n'a pas pour autant perdu sa pertinence philosophique. Une bonne part des contributions les plus significatives de la phénoménologie de style husserlien à la philosophie contemporaine s'inscrivent dans le contexte de la controverse inaugurée par Føllesdal. En particulier, les fregéens et leurs opposants directs ont initié un mouvement de réintégration de la phénoménologie de style husserlien à l'intérieur de la philosophie de l'esprit, en montrant qu'elle était fructueusement exploitable en vue de résoudre des problèmes très débattus aujourd'hui. Parmi ceux-ci, il faut compter tout spécialement la question du « voir non conceptuel » (la perception réclame-t-elle essentiellement des capacités conceptuelles ?) et le débat entre internalistes et externalistes (► Chap. 26)¹.

14.1. Dagfinn Føllesdal

La stratégie de Føllesdal consiste à assimiler l'un à l'autre le noème (ou le sens noématique) de Husserl et le « sens » (*Sinn*) de Frege (« *Über Sinn und Bedeutung* », 1892). L'idée sous-jacente est d'une part que la notion fregéenne de sens est fondamentale en philosophie (analytique) et qu'elle soulève des problèmes cruciaux en logique et en philosophie du

¹ Voir D. Zahavi, « Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate », dans *Inquiry*, 47/1 (2004), p. 42-66. La position internaliste est généralement associée à la lecture fregéenne, la position externaliste à ses opposants.

langage (intensionnalité), d'autre part que la notion husserlienne de noème en est peut-être une version plus perfectionnée. Les philosophes analytiques, en conséquence, ont beaucoup à gagner à lire Husserl.

Dans son court article « Husserl's Notion of Noema » (1969), Føllesdal ramène son interprétation à douze propositions :

- (1) The noema is an intensional entity, a generalization of the notion of meaning (Sinn, Bedeutung).
- (2) A noema has two components: (a) one which is common to all acts that have the same object, with exactly the same properties, oriented in the same way, etc., regardless of the "thetic" character of the act, i.e., whether it be perception, remembering, imagining, etc. and (b) one which is different in acts with different thetic character.
- (3) The noematic Sinn is that in virtue of which consciousness relates to the object.
- (4) The noema of an act is not the object of the act (i.e., the object toward which the act is directed).
- (5) To one and the same Noema, there corresponds only one object.
- (6) To one and the same object there may correspond several different noemata.
- (6*) To one and the same object there may correspond several different noematic Sinne.
- (7) Each act has one and only one noema.
- (8) Noemata are abstract entities.
- (9) Noemata are not perceived through our senses.
- (10) Noemata are known through a special reflection, the phenomenological reflection.
- (11) The phenomenological reflection can be iterated.
- (12) This pattern of determinations <which enables us to perceive one and the same object through different perspectives>, together with the "Gegebenheitsweise", is the noema¹.

Du propre aveu de Føllesdal, la thèse principale de l'article est la première : « Le noème est une entité intensionnelle, une généralisation de la notion de signification (*Sinn, Bedeutung*). » Cette thèse est clairement corroborée par les textes de Husserl. Au § 15 de la I^{re} Recherche

¹ Voir D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », *The Journal of Philosophy*, 66 (1969), p. 680-687.

logique, Husserl identifie expressément sa *Bedeutung* au *Sinn* de Frege¹. Au § 16 des *Idées III*, il déclare que « le noème en général n'est rien de plus que la généralisation de l'idée de signification au domaine des actes dans son ensemble »². Dans un passage célèbre du § 124 des *Idées I*, il affirme :

Nous prenons exclusivement en considération le « signifier » et la « signification ». À l'origine, ces mots se rapportent seulement à la sphère du langage, à celle de l'« exprimer ». Mais il est presque inévitable — et c'est là en même temps un pas important pour la connaissance — d'élargir la signification de ces mots et de la modifier convenablement de telle sorte qu'ils s'appliquent d'une certaine manière à toute la sphère noético-noématique : donc à tous les actes, qu'ils soient ou non entrelacés avec des actes expressifs. Ainsi nous avons parlé constamment de « sens » — un mot qui est pourtant employé, en règle générale, comme un équivalent du mot « signification » — à propos de tous les vécus intentionnels³.

Pour rappel, le point de départ de Husserl a été la notion logique de signification. L'objectif des *Recherches logiques* était la « fondation phénoménologique de la logique », c'est-à-dire l'interprétation de la logique en termes phénoménologiques — en termes de conscience et d'actes intentionnels. La signification n'est pas seulement la signification identique de l'expression, mais aussi le contenu intentionnel des actes logico-linguistiques. Par la suite, Husserl s'est clairement employé à généraliser cette notion de signification à la conscience en totalité : tout acte a un « sens ». Le sens logico-linguistique, la « signification » (*Bedeutung*), est un cas particulier du sens (*Sinn*) en général ; le sens noématique est le résultat d'une généralisation de la notion de signification logique. Partant, le raisonnement de Føllesdal est le suivant. Le sens husserlien résulte d'une généralisation de la signification logique, *c'est-à-dire du sens fregéen*. Aussi doit-il exister une convergence profonde entre la logique fregéenne et la phénoménologie transcendantale husserlienne : Husserl, pour ainsi dire, a généralisé Frege.

Néanmoins, il subsiste de sérieux problèmes d'interprétation. D'abord, il est possible que Husserl ait renoncé à cette conception dans ses textes tardifs. Ensuite, le sens même de l'identification du sens logique au sens noématique n'est pas clair et reste sujet à discussion. Enfin et surtout, on ne s'accorde pas sur les conséquences qu'il convient d'en tirer. Car il y a au moins deux manières de comprendre la thèse suivant laquelle la signification logico-linguistique est un cas particulier du sens noématique. D'une part, on peut comprendre par là que le sens noématique en général doit être compris sur le modèle du sens logique. Pour étudier le sens en général, pour faire une sémantique, il faudrait alors se tourner d'abord vers le langage. Dans cette interprétation, la réduction phénoménologique — par laquelle nous

¹ Ce que Frege dénomme *Bedeutung* correspond à ce que Husserl appelle *Gegenstand*. Dans les *Recherches*, *Sinn* et *Bedeutung* sont synonymes et désignent ce que Frege appelle *Sinn*. Dans les *Idées I*, le *Sinn* fregéen — le sens logico-linguistique — correspond à la *Bedeutung*, tandis que Husserl réserve le mot *Sinn* au sens noématique en général, logique comme non logique.

² E. Husserl, *Ideen III*, Hua 5, p. 89.

³ E. Husserl, *Ideen I*, § 124, p. 256.

accédons au sens noématique — s'apparente à ce que Quine appelle l'« escalade sémantique », à savoir au passage d'un langage-objet au métalangage de la logique. La phénoménologie transcendantale serait le résultat d'une extension de la logique à tous les actes logico-linguistiques et non logico-linguistiques, et c'est en quelque sorte la logique qui dicterait sa loi à la phénoménologie. Mais d'autre part, on peut aussi comprendre l'inverse : comme la signification logico-linguistique est seulement une espèce de sens noématique, c'est au phénoménologue qu'il revient d'étudier le sens logique. Dans ce cas, l'étude de la conscience en général, la phénoménologie, est plus fondamentale que la logique, qui est seulement une branche de la phénoménologie et doit, comme telle, se plier à des contraintes telles que la réduction phénoménologique. La seconde interprétation est typiquement celle de Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* (Hua 17). La première option est celle vers laquelle tendent naturellement les lectures fregéennes de Husserl.

Les enjeux de la controverse excèdent largement le simple cadre du commentaire husserlien. Il y va, très généralement, du rapport entre le logique et l'extra-logique, les théories et l'expérience, l'intuition et la signification. Au niveau plus proprement phénoménologique, notons que Føllesdal ne se borne pas à dire que Husserl et Frege partagent pour l'essentiel un même concept de sens, mais qu'il s'emploie aussi à interpréter la théorie husserlienne du noème à la lumière de la théorie fregéenne du sens logique. Ce choix interprétatif, évidemment contestable, a toutes sortes de conséquences. On se bornera à en mentionner deux plus importantes.

D'abord, Føllesdal tend à relire Husserl à la lumière du platonisme logique de Frege. Il aurait pu à cette fin — c'eût été plus facile — partir du platonisme logique des *Prolégomènes*. C'est là tout un versant des recherches historiques des fregéens. D'après l'interprétation fregéenne classique, très contestée dès les années 1980¹, Husserl a d'abord été psychologue, notamment dans sa *Philosophie de l'arithmétique* (Hua 12, 1891), avant d'être converti à l'anti-psychologisme et au platonisme par Frege, dont la correspondance avec Husserl et la recension de la *Philosophie de l'arithmétique* (1894) auraient ainsi joué un rôle moteur dans la genèse des *Recherches logiques*. Mais tel n'est pas le biais choisi par Føllesdal dans son article de 1969, dont l'ambition est de déceler une conception fregéenne du noème dans l'idéalisme des *Idées I*.

Le noème husserlien, dans l'interprétation de Føllesdal, est une entité logico-linguistique (thèse 1). Il est en ce sens fondamentalement différent du noème de Gurwitsch, qui se situe au niveau prélogique, pré-conceptuel de l'expérience perceptuelle. Contre Gurwitsch qui identifie le noème à l'apparence sensible individuelle, Føllesdal affirme le caractère *conceptuel* du noème husserlien : le noème n'est pas de l'ordre du percept, mais du concept. Pour Føllesdal, ce caractère conceptuel du noème est pour l'essentiel équivalent à son caractère d'*idéauté*, que Husserl définissait en termes d'*irréalité* (le noème « arbre » ne peut

¹ Voir J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington, Indiana UP, 1982, et sa recension par G. Küng, *Philosophy and Phenomenological Research*, 46/2 (1985), qui arguë de façon convaincante que le tournant antipsychologiste de Husserl s'explique mieux par l'influence de Natorp, dont les relations avec Husserl débutent également en 1894.

pas brûler comme l'arbre réel existant dans le monde objectif¹, d'*identité* et d'*itérabilité* (le contenu intentionnel est identique pour une multiplicité infinie d'instanciations possibles).

Cette idée n'est pas sans difficultés, car « conceptuel » n'est peut-être pas tout à fait la même chose qu'« idéal ». Il n'est pas si sûr que la thèse (indiscutablement) husserlienne de l'idéalité du noème implique celle du caractère conceptuel du noème. Quoi qu'il en soit, la question est double. D'abord, le noème est-il idéal, c'est-à-dire non-réel (*nichtreell*), ou au contraire réel (*reell*) et sensible ? La première option est celle de Føllesdal comme (dans l'interprétation standard) de Husserl ; la seconde a été défendue par Gurwitsch et quelques autres auteurs, par exemple Guido Küng². Ensuite, à supposer que le noème soit idéal, cela signifie-t-il pour autant qu'il est de nature conceptuelle ? Manifestement, c'est là dire quelque chose de plus. Un concept est quelque chose de « général », par opposition à ce qui est « singulier », exprimable par un nom général par opposition aux noms propres, etc. On peut penser que la position de Husserl sur ce point n'est ni celle de Gurwitsch, ni celle de Føllesdal : le noème est idéal mais pas nécessairement conceptuel.

Le parti pris fregéen de Føllesdal tend naturellement à faire du noème une entité séparée. Frege défendait une conception platoniste et antipsychologiste de la logique, suivant laquelle les objets de la logique — le sens, par exemple les « pensées », c'est-à-dire les propositions — sont des entités existant séparément et objectivement, mais qui ne sont pour autant assimilables ni à des objets physiques, ni à des objets psychiques. Il faut donc envisager l'existence d'un « troisième règne » à côté de la nature et de la sphère des représentations. Føllesdal transpose jusqu'à un certain point cette conception fregéenne à la phénoménologie husserlienne. Il en résulte la thèse (8) : « les noèmes sont des entités abstraites », et la thèse (9) : « les noèmes ne sont pas perçus par nos sens ». Les deux thèses sont clairement dirigées contre Gurwitsch. Le sens est une entité abstraite, c'est-à-dire idéale plutôt que temporelle et sensible comme le sont les représentations et la réalité physique.

Une conséquence indirecte de cette idée fait l'objet de la thèse (3) : « Le sens noématique est ce en vertu de quoi la conscience se rapporte à l'objet. » En d'autres termes, le sens noématique est une entité intermédiaire entre moi et le monde. Cette thèse est à la base du modèle de la conscience de Føllesdal, qui correspond aux thèses (4-7) et qu'on pourrait qualifier de « ramifié ».

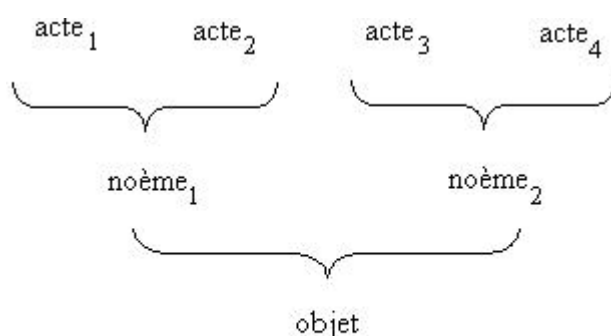
La thèse (4) pose que « le noème n'est pas l'objet de l'acte (c'est-à-dire l'objet vers lequel l'acte est dirigé) ». Cette distinction — qui, on l'a vu, joue un rôle central dans l'intentionalisme brentanien et husserlien — a désormais une connotation fregéenne : le noème n'est ni la représentation ni l'objet de représentation. La thèse (7) prescrit qu'un acte ne peut pas avoir plusieurs noèmes différents : « Chaque acte a un et un seul noème. » D'où la question : qu'est-ce qui fait l'unité d'un acte ? Le fait de posséder un unique noème n'est pas une condition suffisante de l'individuation d'un acte, puisque plusieurs actes

¹ Voir E. Husserl, *Ideen I*, § 89, p. 184.

² G. Küng, « Das Noema als reelles Moment », dans P. J. Bossert (éd.), *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, The Hague, Nijhoff, 1975, p. 151-153.

peuvent partager un même noème (s'il y a un unique noème, on ne peut pas en déduire qu'il y a un unique acte). Néanmoins, il en est une condition nécessaire : s'il y a un unique acte, on peut en déduire en toute certitude qu'il y a un unique noème. Suivant la thèse (5), « à un et même noème correspond un seul objet ». Un même noème ne peut pas correspondre à plusieurs objets différents. Mais inversement, d'après la thèse (6) : « À un et même objet peuvent correspondre plusieurs noèmes différents. » Ainsi, l'unité de l'objet n'est pas une condition suffisante de l'unité du noème, car plusieurs noèmes peuvent partager un même objet (si on a un unique objet, on ne peut pas en déduire qu'il y a un unique noème) : « Le fait que l'objet soit identiquement le même n'est pas suffisant pour garantir que le *Sinn* est le même¹. » Par exemple : je peux affirmer d'une même fleur qu'elle est rouge et qu'elle sent bon. Nous avons alors un unique objet et deux noèmes propositionnels distincts : la proposition « cette fleur est rouge » n'est pas identique à la proposition « cette fleur sent bon ». En revanche, l'unité du noème est une condition nécessaire de l'unité de l'objet : s'il y a un unique noème, on peut en déduire en toute certitude qu'il y a un unique objet.

Le modèle ramifié de Føllesdal peut être récapitulé au moyen du schéma suivant :



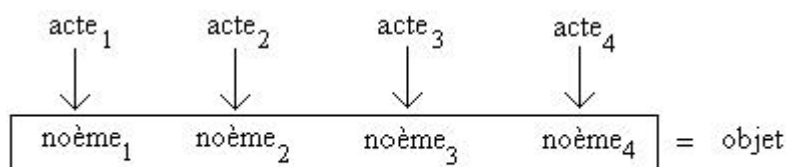
Føllesdal

Cette interprétation est aux antipodes de la phénoménologie gurwitschienne. D'abord, le noème de Gurwitsch n'est pas une entité idéale, identique pour plusieurs actes, mais une apparence individuelle qui se joint à d'autres apparences individuelles pour former une chose — laquelle est dès lors réductible à un système de noèmes. Au contraire, le noème de Føllesdal est idéal et il fait fonction d'intermédiaire entre la représentation et la chose représentée, cet intermédiaire étant supposé irréductible à la représentation comme à la chose représentée. Ensuite, c'est l'idée même d'intermédiaire qui est directement dirigée contre Gurwitsch. Le modèle gurwitschien de la conscience n'est en aucun sens ramifié, mais plutôt radicalement moniste. Gurwitsch, sur ce point directement influencé par l'école gestaltiste de Berlin et spécialement par **Kurt Koffka** (► Chap. 9) — rejette avec force l'idée que le noème serait surajouté du dehors aux données perceptuelles, ou qu'il serait le produit d'une

¹ D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », art. cit., p. 683

activité synthétique organisant les données perceptuelles. Les noèmes, clame-t-il, sont déjà dans les données immédiates de l'expérience. Plus encore : il n'y a aucune différence entre le noème et les données hylétiques (critique du dualisme hylé-morphé de Husserl). Le « noème perceptif » n'est rien d'autre que les apparitions, les « esquisses perceptives » individuelles. De même, il n'y a plus non plus aucune différence entre le noème et l'objet. Car l'objet n'est rien de plus que le « groupe systématique » des noèmes perceptifs — ce que contestera vigoureusement Føllesdal par sa thèse (4).

Le schéma suivant restitue le modèle moniste de Gurwitsch :



Gurwitsch

Il y a de bonnes raisons de penser que la thèse (3), qui joue un rôle fondamental dans l'interprétation de Føllesdal, n'est pas conforme à l'enseignement de Husserl, voire qu'elle le contredit. Husserl écrivait ainsi, dans un manuscrit de 1922 intitulé « Noema und Sinn » :

Dire que la conscience se « rapporte » à un objet transcendant par son sens noématique immanent (*durch seinen immanenten noematischen Sinn*) (ou encore par son pôle de sens *X* dans ses déterminations noématiques et le mode sur lequel il est posé comme étant), c'est là une façon de parler sujette à caution et — si on la considère avec exactitude — fautive. Ainsi comprise, ce n'a jamais été mon opinion. Je serais surpris si cette tournure se trouvait dans les *Idées*, et si c'est le cas, alors elle n'aurait certainement pas ce sens propre une fois remise dans son contexte¹.

Et pourtant, la formulation incriminée se trouve bien dans les *Idées I*, au § 129, d'ailleurs cité par Føllesdal à l'appui de sa thèse (3) :

Nous partons de l'expression usuelle et équivoque de contenu de conscience. Par contenu nous entendons le « sens », dont nous disons que la conscience se rapporte en lui ou par lui à un objet (*daß sich in ihm oder durch ihn das Bewußtsein auf ein Gegenständliches [...] bezieht*) en tant qu'il est le « sien ». Nous prenons pour ainsi dire la proposition suivante comme titre et comme but de notre exposé : tout noème a

¹ Ms. B III 12 IV, 82a, cité par D. Zahavi, « Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate », dans *Inquiry*, 47/1 (2004), p. 42-66.

un « contenu », à savoir son « sens », et se rapporte par lui (*durch ihn*) à « son » objet¹.

Combinant ces deux passages, l'interprétation la plus raisonnable est que la formulation des *Idees I* est une formulation malheureuse qui va à l'encontre de la propre conception de Husserl. Pour bien comprendre ce point, il suffit de revenir à ce qui a été dit plus haut. Le noème husserlien n'est pas quelque chose à quoi l'acte se rapporterait (dans l'attitude naturelle), mais une certaine propriété de l'acte, dégagée par le phénoménologue dans l'attitude réflexive. Or c'est tout autre chose que nous dit Føllesdal. Dire que le noème est une entité intermédiaire, cela revient à dire qu'il existe une relation médiate entre l'acte et l'objet, c'est-à-dire une relation immédiate acte-noème et une relation immédiate noème-objet. En d'autres termes : l'acte (dans l'attitude naturelle) est en relation avec un noème, qui est en relation avec un objet². Au contraire, l'interprétation défendue plus haut impliquait que noème et objet ne se trouvent jamais ensemble dans une même relation : l'objet est ce à quoi nous avons affaire dans l'attitude naturelle, le noème n'apparaît que dans l'attitude réflexive phénoménologique.

14.2. Robert Sokolowski

Les lectures fregéennes ont suscité de vives réactions, qui ont porté centralement sur la même thèse (3) du noème comme entité intermédiaire de style fregéen. On en trouve une illustration claire dans la conception défendue par **Robert Sokolowski**.

Cet auteur oppose distingue deux positions divergentes³. D'une part, Føllesdal voit dans le noème quelque chose comme un concept ou une signification au sens logico-linguistique — donc une *entité logique*. D'autre part, Gurwitsch assimile le noème à un percept, c'est-à-dire à une *entité psychologique*. D'après Sokolowski, ces deux interprétations du noème husserlien sont erronées : le noème n'est ni une entité logique, ni une entité psychologique. Significativement, il formule cette idée en termes d'*attitudes*. Le noème n'est ni un objet de réflexion psychologique, ni un objet de « réflexion propositionnelle ». D'où il suit que l'analyse intentionnelle n'est pas synonyme d'analyse conceptuelle. Le noème, bien plutôt, est l'objet d'une « réflexion transcendantale » qui est irréductible à la réflexion psychologique comme à la réflexion propositionnelle ; il est l'objet d'une « attitude philosophique » (*philosophical stance*) irréductible aux attitudes du logicien et du psychologue :

¹ *Ideen I*, p. 267.

² Notons que cela ne vaut pas pour d'autres interprétations fregéennes. Ainsi D.W. Smith défend une théorie non relationnelle de l'intentionnalité. Cf. « What is "logical" in Husserl's *Logical Investigations* ? The Copenhagen Interpretation », dans D. Zahavi & F. Stjernfelt (éds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's « Logical Investigations » Revisited*, Dordrecht–Boston–London, 2002, p. 65.

³ Voir R. Sokolowski « Intentional analysis and the noema », *Dialectica*, 38/2-3 (1984), p. 113-129, et Id., « Husserl and Frege », *The Journal of Philosophy*, 84/10 (1987), p. 521-528.

Le mot « noème » employé seulement du point de vue transcendantal. Le noème n'est pas un sens ou un concept ou une proposition, ni quelque chose qui est considéré comme étant soumis <à notre regard> (*taken as proposed*). Il n'est pas non plus une partie structurelle de l'acte intentionnel. Il est le corrélat objectif d'un acte ou état intentionnel, mais il est ce corrélat objectif en tant qu'il est examiné du point de vue phénoménologique¹.

En d'autres termes : le noème n'est pas différent de l'objet de l'acte, il est le « corrélat objectif » lui-même — mais considéré « du point de vue phénoménologique ». Il est l'« *objet réduit* ». Naturellement, Sokolowski n'ignore pas que, du point de vue de Husserl, le noème n'est pas l'objet de l'attitude naturelle. C'est pourquoi il accorde tant d'importance à la différence entre attitude naturelle et attitude phénoménologique : sa thèse est que la différence est fondamentalement une différence entre des attitudes ou des points de vue sur un même et unique monde. Par ce biais, Sokolowski s'attaque aux bases mêmes de l'interprétation fregéenne, à savoir à la distinction objet-contenu fixée dans la thèse (4) de Føllesdal. Inutile de dire que, si l'on renonce à cette thèse, toute l'interprétation de Føllesdal s'effondre.

C'est aussi la thèse (3) de Føllesdal qui est du même coup rejetée. Si le noème est l'objet, alors il ne saurait être une entité médiatrice entre l'acte et l'objet :

Smith et McIntyre, suivant Føllesdal, considèrent que le noème est une entité intensionnelle abstraite qui fait fonction de médiation entre un acte et l'objet référé, une entité qui explique comment l'acte est intentionnel et comment il se réfère à son référent particulier en tant que présenté d'une certaine manière, avec certains prédicats. Ils comparent le noème avec le « sens » de Frege, le « mode de donation » d'un référent. Ils différencient explicitement le noème de l'objet qu'un acte intentionnel. Ainsi, pour eux, quand on accomplit la réduction transcendantale et qu'on entre dans l'attitude transcendantale, on se détourne des objets et on se tourne vers la subjectivité ; on découvre le noème en tant qu'entité médiatrice entre l'acte et l'objet. L'objet lui-même tombe hors champ. Mais, pour Husserl, les objets restent là dans notre attitude philosophique nouvelle, à ceci près que maintenant nous voyons les objets dans leur corrélation avec nous-mêmes et avec notre intentionnalité. Nous pouvons maintenant analyser les objets, mais nous les analysons noématiquement, comme corrélé à des noèses. Nous ne nous détournons pas des objets en direction des noèmes².

Sokolowski en tire une thèse qui rejoint fidèlement une intuition de Husserl : l'étude du noème ne nous détourne pas du monde. C'est le monde lui-même qui nous intéresse, mais le monde considéré dans une attitude nouvelle, d'un regard nouveau, qui le soustrait aux thèses d'existence de l'attitude naturelle et nous le donne comme pur phénomène de monde. Ce point est certainement l'un des problèmes les plus difficiles de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Husserl s'est très tôt opposé avec force, déjà dans *Intentionale Gegenstände* (1894) et dans la V^e *Recherche logique*, à un certain dédoublement de l'objet impliqué dans

¹ R. Sokolowski, « Intentional analysis and the noema », art. cit., p. 128.

² R. Sokolowski, « Husserl and Frege », art. cit., p. 527.

certaines versions de l'intentionalisme brentanien (► Chap. 10.4)¹. Le contenu intentionnel n'est pas une « image » qui serait comme un second objet dans la conscience. Quand je perçois le stylo, il n'y a pas deux stylos, celui qui existe réellement hors de moi et un autre qui serait en moi, mais il y a simplement le stylo. En conséquence, il faut que le stylo visé intentionnellement, « simplement représenté », ne soit pas *autre chose* que le stylo existant dans le monde objectif. Le problème est délicat parce que, pour toutes sortes de raisons (voir *supra*), Husserl a néanmoins besoin de maintenir la distinction contenu-objet.

15. Maurice Merleau-Ponty

La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), comme celle de Gurwitsch (► Chap. 13), se caractérise par une appropriation partielle et critique et de la deuxième Gestalttheorie et de la phénoménologie husserlienne². La première lui sert à critiquer le naturalisme des behavioristes, la seconde à critiquer la Gestalttheorie elle-même, à laquelle il reproche, sommairement, de rester tributaire d'un modèle naturaliste (les *Gestalten* existent dans le monde physique) et causaliste (les *Gestalten* conservent un pouvoir causal au sens d'une « causalité structurale »). Aux gestaltistes, Merleau-Ponty oppose l'idée d'une unité inextricable et « dialectique », non causale, du physique et du mental, qui fait que les *Gestalten* sont inextricablement des *Gestalten pour un sujet*. Cette unité trouve sa réalisation dans le « corps propre » (*Leib*) — une notion reprise à la phénoménologie génétique de Husserl.

Parallèlement, cette position l'amène pourtant à rejeter une bonne part de la conception husserlienne de la réduction phénoménologique — celle des *Idées I* —, qu'il juge idéaliste. Il oppose à cette conception un réalisme phénoménologique d'après lequel la réduction, loin de nous détourner du monde, nous le rend éminemment présent, dans toute son énigmatique étrangeté. Le monde ne fait pas face au sujet comme le produit de son activité constituante. Il est *toujours déjà là*, inextricablement avec le sujet, comme la nécessaire précondition de toute expérience.

La phénoménologie merleau-pontyenne a connu une postérité appréciable, spécialement en France et en Allemagne à travers les travaux de **Renaud Barbaras** (1955) et de **Bernhard Waldenfels** (1934). Sa phénoménologie a en outre exercé une influence notable sur d'autres courants comme les anti-fregéens (► Chap. 14) et la « phénoménologie naturalisée » (► Chap. 18). Enfin, Merleau-Ponty a aussi influencé en profondeur la réception française de la phénoménologie de Husserl, notamment et centralement par son anti-idéalisme et son interprétation externaliste de l'intentionnalité.

¹ Principalement K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, Hölder, 1894.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

16. La phénoménologie asubjective de Jan Patočka

Bien qu'il ait subi l'influence de Heidegger et que ses positions soient souvent assez proches d'autres auteurs comme Gurwitsch et Merleau-Ponty, le phénoménologue tchèque **Jan Patočka** (1907-1977) occupe une place à part dans la tradition phénoménologique husserlienne.

Comme chez beaucoup d'héritiers de Husserl, son œuvre trouve son point de départ dans une vigoureuse remise en cause de l'idéalisme transcendantal des *Idées I*¹. À l'ego transcendantal de Husserl, Patočka oppose un ego non constituant, essentiellement dépendant du monde et lui-même partie du monde. Ce qui l'amène d'une part à contester la distinction noèse-noème constitutive de la théorie husserlienne de l'intentionnalité (la noèse est elle-même intégrée au noème), et d'autre part, de façon conséquente, à accorder la priorité au monde — conçu en termes heideggeriens — plutôt qu'à l'ego comme le faisait l'idéalisme de Husserl. Il en résulte une phénoménologie purement *noématique* et « asubjective », dont la tâche est d'investiguer le monde phénoménal. Patočka appelle « épokhé » l'opération à la base de cette phénoménologie asubjective. Définie comme reconduction à l'apparaître du monde, l'*épokhé* s'oppose à la *réduction* phénoménologique husserlienne, qui est une reconduction à l'immanence de la subjectivité.

17. « Nouvelle phénoménologie » et « phénoménologie minimaliste »

On appelle parfois « nouvelle phénoménologie » ou « phénoménologie radicale » un certain courant dont les principaux représentants sont **Michel Henry**, **Jean-Luc Marion**, **Marc Richir** (1943) et **László Tengelyi** (1954-2014). Francophone pour la plus grosse part et entièrement coupé du monde philosophique contemporain, ce courant connaît un important succès dans le monde catholique, qui s'explique par ses sources d'inspiration (mystique chrétienne, Augustin, etc.), par les prises de position explicites de certains de ses partisans (Henry, Marion) et, plus généralement, par ses potentialités théologiques. **Dominique Janicaud** a évoqué en ce sens un « tournant théologique de la phénoménologie française ». Le projet commun à tous ces auteurs, généralement d'inspiration heideggerienne, est de « dépasser » la phénoménologie husserlienne en radicalisant la réduction phénoménologique.

Michel Henry (1922-2002) a jeté les bases d'une « phénoménologie matérielle » résultant d'une certaine interprétation (d'inspiration heideggerienne) de l'intentionnalité et de la réduction phénoménologique². L'argument est sommairement le suivant : l'intentionnalité est synonyme de transcendance (Heidegger) ; or la réduction phénoménologique prescrit l'élimination de toute transcendance et le retour à la pure immanence du vécu ; en conséquence, la réduction elle-même nous oblige à régresser en deçà de l'intentionnalité. Ce qui reste une fois éliminée toute intentionnalité, c'est la pure « auto-affection », le « sentiment

¹ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Millon, 2002.

² M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963. Id., *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.

pur », le pur « *pathos* de la vie », etc. Henry a lui-même rapproché sa « phénoménologie matérielle » de la « phénoménologie hylétique » de Husserl, qui caractérise également la hylé comme non intentionnelle. Cependant, Husserl aurait précisément reculé devant la nécessité de plonger en deçà de l'intentionnalité.

Jean-Luc Marion (1946) a défendu une conception assez semblable. Là encore, il s'agit de « dépasser » tous les philosophes précédents, y compris Husserl et Heidegger, en radicalisant la réduction phénoménologique. Il préconise en ce sens une « triple réduction »¹. La réduction husserlienne est une réduction au vécu, c'est-à-dire à un étant d'un certain type. La « réduction existentielle » mise en œuvre par Heidegger est une réduction de la réduction husserlienne consistant à aller au-delà du phénomène vers sa phénoménalité ou son « être ». Elle débouche sur une « pensée de l'être sans l'étant », sur une « phénoménologie de l'inapparent ». Marion proclame la nécessité d'une troisième réduction permettant de « dépasser » l'« être » et de parvenir à sa « donation » elle-même — ce qu'il dénomme la « forme pure de l'appel », la « donation du don lui-même », etc.

En réaction contre ces tendances, **Dominique Janicaud** (1937-2002) a préconisé une approche nouvelle qu'il a intitulée « phénoménologie minimaliste »². Contre le radicalisme hyperbolique des conceptions précédentes, celle-ci se présente comme une conception plus modeste de la phénoménologie et de la réduction phénoménologique. La phénoménologie minimaliste, prescrit Janicaud, n'élève aucune prétention à la philosophie première. Elle est seulement une heuristique en vue de décrire des phénomènes dans leur simple apparaître — sans préjugés et sans chercher à les assujettir à de véritables lois. En ce sens, elle s'oppose aussi à la méthode eidétique :

Alors que la visée eidétique entend livrer la quiddité de la chose, en déployer l'essentiel sous l'inspection de l'esprit, et qu'elle voit son ambition généralisée par un projet de constitution universelle, une approche minimaliste des phénomènes recueillera les signes fragiles de leur surgissement et tentera de ne pas étouffer leurs déroberments et leurs singularités sous la recherche méthodique des invariants³.

18. Phénoménologie naturalisée

On désigne par l'expression « phénoménologie naturalisée » un mouvement très diversifié, international, né dans les années 1990 principalement en France et aux États-Unis, dont l'ambition est l'enrichissement mutuel de la phénoménologie et des sciences cognitives⁴.

¹ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989. Id., *Étant donné*, PUF, 1997.

² D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, 1991. Id., *La phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1998.

³ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, *op. cit.*, p. 110.

⁴ Voir J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (éds.), *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 1999. Trad. fr. *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS éditions, 2002.

Parmi les pionniers, il faut citer le biologiste et philosophe chilien **Francisco Varela** (1946-2001) et le philosophe français **Jean Petitot** (1944). De nombreux autres auteurs déjà renommés par ailleurs, notamment en tant que commentateurs de Husserl, gravitent autour de ce mouvement, par exemple **Dan Zahavi** (1967), **Nathalie Depraz**, **Shaun Gallagher**.

La phénoménologie naturalisée prolonge la vaste entreprise de naturalisation de l'esprit qui est caractéristique de la philosophie de l'esprit anglo-saxonne. « Naturaliser » le mental ne veut pas dire nier qu'il y a un sens à parler d'entités mentales, mais affirmer, contre le dualisme cartésien, que le mental n'est pas un type ontologique distinct. Toute la question est alors de savoir quel sens il y a à parler d'entités mentales, sachant qu'elles ne sont pas des objets d'un type séparé.

D'après une conception dominante, l'esprit présente deux composantes distinctes : d'une part l'intentionnalité, d'autre part la conscience phénoménale. Les philosophes de l'esprit des années 1960-1990 se sont employés à naturaliser la première. Dès les années 1970, certains chercheurs ont émis l'idée que la naturalisation de l'intentionnalité était insuffisante, et que la conscience phénoménale — la dimension subjective de la vie mentale — constituait une « lacune explicative » (*explanatory gap*) faisant obstacle à une théorie naturaliste unifiée de l'esprit¹. Les partisans de la phénoménologie naturalisée estiment que le progrès des neurosciences rend désormais possible une naturalisation de la conscience phénoménale, et que la tradition phénoménologique continentale, en particulier husserlienne et merleau-pontyenne, fournit des matériaux exploitables pour réaliser cet objectif.

L'idée est qu'en vue de combler l'*explanatory gap*, il est besoin d'intégrer aux sciences cognitives un niveau d'explication supplémentaire, le niveau phénoménologique. Le modèle des sciences cognitives admet généralement une pluralité hiérarchisée de niveaux explicatifs, incluant l'explication en termes mentalistes de la « psychologie populaire » (*folk psychology*). Il existe plusieurs niveaux d'explication qui possèdent une relative autonomie les uns par rapport aux autres. Le niveau de base, le plus concret, est le niveau neurobiologique, le plus abstrait est le niveau fonctionnel où la représentation est décrite en termes de processus symboliques de traitement de l'information, indépendants de leur supports matériels (« réalisation multiple »). Entre les deux peuvent s'intercaler une série de niveaux intermédiaires, par exemple évolutionniste ou psychologique. Toute la question est alors de savoir comment ajouter aux niveaux neurobiologique et fonctionnel un niveau phénoménologique supplémentaire, sans perdre la naturalisation rendue possible par l'approche fonctionnaliste. Selon ces auteurs, cela revient à envisager une phénoménologie qui ne soit plus simplement subjective, une phénoménologie objective, « à la troisième personne ». Cette question n'est pas propre à la phénoménologie naturalisée. Elle est caractéristique de la philosophie de l'esprit du dernier quart du vingtième siècle. La « phénoménologie objective » de **Thomas Nagel** (1937) et l'« hétérophénoménologie » de **Daniel Dennett** (1942) en sont des exemples typiques (► Chap. 21 et 22).

A. Lutz (éd.), *Naturalizing Phenomenology*, numéro spécial de *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, III/4, déc. 2004.

¹ Thomas Nagel, « What is it like to be a bat ? » (1974).

Tout en reconnaissant que « jusqu'à ce jour, la plupart des tentatives phénoménologiques ont été non naturalistes »¹, les partisans de la naturalisation de la phénoménologie rattachent leur projet à une tradition déjà ancienne à l'intérieur du courant phénoménologique lui-même. Outre Johannes Daubert (► Chap. 11), Maurice Merleau-Ponty (► Chap. 15), Aron Gurwitsch et **Ervin Straus** (1891-1975), ils se réclament également de Husserl, citant de nombreux passages de l'œuvre de Husserl, surtout postérieure au « tournant transcendantal ». Une référence centrale est la critique du dualisme cartésien et la théorie du « corps charnel » (*Leib*) dans l'œuvre tardive de Husserl :

Pour Husserl et Merleau-Ponty, le corps n'est pas seulement un objet du monde (*un Körper*), mais aussi un médium par lequel le monde vient à l'être, une source d'expérience (*un Leib*). C'est un point essentiel de l'analyse phénoménologique que de ne pas interpréter ce caractère double du corps comme une dualité, contrairement à ce que soutient une interprétation cartésienne².

La naturalisation de la phénoménologie husserlienne, qui est résolument anti-naturaliste, soulève naturellement d'énormes difficultés. Il est important de noter que la naturalisation, d'après ces auteurs, ne va pas à l'encontre de la théorie husserlienne de la réduction. Tout au contraire, il s'agit expressément de remettre à l'honneur la réduction phénoménologique husserlienne contre la plupart des phénoménologues contemporains, y compris continentaux³.

En ce sens, l'entreprise a d'abord un sens ontologique. Certains auteurs ont ainsi interprété l'anti-naturalisme husserlien en termes principalement ontologiques et tenté de l'intégrer à un naturalisme ontologique nouveau. **David Woodruff Smith** (► Chap. 14) a proposé dans cette optique une nouvelle ontologie naturaliste, qu'il appelle « unionisme », le but étant d'élargir le concept de nature de manière à y inclure l'intentionnalité et la phénoménalité.

Mais d'autres auteurs en favorisent une interprétation plutôt épistémologique. Celle-ci joue un rôle déterminant dans le projet de naturalisation de la phénoménologie et n'exclut pas l'interprétation ontologique. Cette tendance est illustrée typiquement par **Francisco Varela** et **Jean Petitot**.

Le point de départ de ces deux auteurs est une certaine conception développée aux §§ 71-75 des *Idées I*. Contre Descartes, à qui Husserl reproche d'avoir conçu le *cogito* comme un axiome à partir duquel on pût déduire des théorèmes, et contre d'autres auteurs comme **Johann Friedrich Herbart** (1776-1841) ou **Georg Elias Müller** (1850-1934), que les partisans de la naturalisation considèrent comme des précurseurs⁴, Husserl y défend l'idée

¹ *Naturaliser la phénoménologie*, introd.

² *Naturaliser la phénoménologie*, introd., p. 75 de la trad.

³ Voir *Naturaliser la phénoménologie*, p. 91-92, et F. Varela, « Neurophenomenology: A Methodological remedy to the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1996), p. 330-350.

⁴ *Naturaliser la phénoménologie*, p. 222 et 438-439. Herbart (*Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1824) a jeté les bases d'une psychologie mathématisée. G.E. Müller, un élève de Lotze, est connu pour avoir entrepris d'axiomatiser la psychophysique. Voir G.E. Müller, « Zur

que la phénoménologie n'est pas une science *exacte*, axiomatique-déductive, comme le sont la logique et la mathématique. Comme la géographie, la botanique, la zoologie, l'histoire, etc., la phénoménologie est une science *descriptive*. Néanmoins, ajoute-t-il de façon problématique, la phénoménologie énonce d'authentiques lois et elle est en ce sens, comme les sciences axiomatique-déductives une science *idéale*, apriorique, et non pas simplement inductive comme la psychologie brentanienne. Il en résulte un certain paradoxe épistémologique qui fonde la phénoménologie husserlienne après le « tournant transcendantal » : la phénoménologie est à la fois une science idéale, une « théorie des essences immanentes », et une science descriptive.

Varela et Petitot contestent cette thèse, dont le rejet va leur permettre de « naturaliser » la phénoménologie husserlienne. Contre Husserl lui-même, il s'agit, pour ainsi dire, de mathématiser la phénoménologie, le but étant de combler le fossé qui sépare la phénoménologie des sciences naturelles et spécialement des neurosciences.

Un exemple éclairant est l'étude « Eidétique morphologique de la perception » de **Jean Petitot**¹.

Le but de Petitot dans cet article est de présenter des exemples d'analyse phénoménologique naturalisée dans le domaine de la perception visuelle. Sa stratégie de Petitot est la suivante. D'abord, Petitot s'intéresse aux qualités sensibles visuelles. L'expérience visuelle présente certains caractères subjectifs qui sont les objets d'étude privilégiés de la phénoménologie, par exemple les couleurs ou les qualités « brillant », « flou », etc. L'idée de Petitot est que si l'on arrive à naturaliser ces qualités sensibles qui sont les objets d'étude privilégiés de la phénoménologie, alors on parviendra du même coup à naturaliser la phénoménologie elle-même.

Son point de départ est la conception gestaltiste de la perception visuelle (► Chap. 9) — que Petitot qualifie aussi de « morphologique ». Partant de la méréologie de la III^e *Recherche logique* interprétée en un sens gestaltiste, il dégage dans cette conception gestaltiste un certain nombre de « synthèses noétiques » — de synthèses ou structurations fondamentales du champ perceptuel : fusion/séparation des qualités, continuité/discontinuité, diffusion, etc. D'après Petitot, ce sont précisément ces synthèses gestaltistes fondamentales qui doivent être naturalisées.

Par ailleurs, Petitot rappelle avec insistance un principe classique de la psychologie gestaltiste, celui de la fondation des qualités sensibles dans l'étendue. C'est-à-dire que les qualités sensibles visuelles sont seulement ce qui remplit une étendue spatiale. Il y a d'abord une étendue spatiale, qui est ensuite remplie par des qualités sensibles de telle manière que les qualités sensibles apparaissent toujours dans des étendues spatiales. En ce sens, la qualité est dépendante de l'étendue spatiale (pas de couleurs sans surface). Telle est la brèche dans laquelle Petitot va s'engouffrer pour naturaliser la phénoménologie. Car la dépendance de la

Psychophysik der Gesichtsempfindungen », dans *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 10 (1896), p. 1-82 et 321-413.

¹ *Naturaliser la phénoménologie*, chap. 10.

qualité sensible envers l'étendue spatiale peut servir de point d'appui pour une géométrisation des qualités sensibles, c'est-à-dire de la phénoménalité en général. Puisque les qualités phénoménales sont nécessairement dépendantes des étendues spatiales, nous pouvons procéder à une « schématisation géométrique » des qualités phénoménales. Les qualités phénoménales seront alors géométrisables et mathématisables. De là d'importantes analyses de Petitot — qui forment l'essentiel de l'article — visant à élaborer un modèle mathématique (géométrique) de la perception visuelle.

Seulement, d'après Petitot, la naturalisation ne s'arrête pas là. Une étape est encore nécessaire, qui est d'« implémenter la schématisation mathématique dans des substrats naturels (neuronaux) ou artificiels ». Bref, les structures géométriques mises au jour doivent ensuite être interprétées en termes de processus naturels, neuronaux ou autres. C'est ici que s'accomplit véritablement la naturalisation, et que la phénoménalité est désormais pleinement assimilée à un processus naturel :

Une naturalisation de la phénoménologie doit posséder le statut d'une science naturelle dont l'objet est la manifestation phénoménale elle-même conçue comme un processus naturel¹.

On comprend mieux, dès lors, le rôle absolument central de la géométrie dans le projet de naturalisation de Petitot. « La schématisation géométrique, déclare-t-il, est la clef de la naturalisation. » Mais ce rôle central de la géométrisation doit se comprendre en un double sens épistémologique et ontologique. Si elle conditionne la naturalisation, c'est d'une part parce que la géométrie est une science mathématique, d'autre part parce que les structures géométriques mises au jour sont supposées interprétables en termes de structures physiques.

19. Le « Nouveau Husserl »

L'expression « *The New Husserl* » est parfois utilisée pour désigner une nouvelle génération de commentateurs de Husserl, qui se caractérise par une exploitation plus systématique des ressources documentaires, spécialement des inédits². Cette nouvelle attitude a eu pour effet, dans une large mesure, de tourner la page du débat entre fregéens et externalistes (► Chap. 14). **Dan Zahavi** (1967), **Sebastian Luft** (1969) et **Dieter Lohmar** comptent parmi les nombreux représentants de cette nouvelle tendance interprétative.

20. Phénoménologie et « philosophie autrichienne »

Le philosophe américain **Roderick Chisholm** (1916-1999) et quelques autres ont été, à partir des années 1960, à l'origine d'un vaste mouvement de redécouverte de Brentano et de son

¹ *Naturaliser la phénoménologie*, p. 428.

² Donn Welton (éd.), *The New Husserl: A Critical Reader*, 2003.

école. À la suite d'un séminaire sur les *Recherches logiques* organisé dans les années 1970 à l'Université de Manchester, **Peter Simons** (1950), **Kevin Mulligan** (1951) et **Barry Smith** (1952) ont ensuite joué un rôle moteur dans ce mouvement. Le courant, usuellement appelé « philosophie autrichienne », est bien représenté en Europe et au Canada. Ses représentants ont mené leurs recherches surtout dans les domaines de la métaphysique et de l'histoire de la philosophie.

Une caractéristique de ce mouvement est son réalisme robuste. « Réalisme robuste » s'oppose à ce qu'on peut appeler le réalisme critique. Kant ou Husserl défendent un réalisme critique pour autant qu'ils entreprennent de fonder le réalisme (il existe une réalité extramentale indépendante de l'esprit) en partant de l'esprit ou des représentations. Les réalistes robustes, en revanche, jugent qu'il n'y a même aucun sens à se demander s'il existe une réalité extérieure indépendante de l'esprit. Le projet critique visant à fonder le réalisme en partant des représentations supposées moins problématiques repose sur un postulat absurde, celui, cartésien, selon lequel la connaissance de nos propres représentations serait plus assurée que celle du monde objectif. Un exemple paradigmatique est le réalisme robuste de Russell. Celui-ci, dans ses *Problèmes de la philosophie* (1912), jugeait absurde de chercher à démontrer l'existence d'une réalité extérieure. La *charge de la preuve* n'est pas du côté des réalistes qui croient à l'existence d'une réalité indépendante de l'esprit, mais du côté de l'idéaliste qui remet en cause cette existence.

Le réalisme robuste des partisans de la « philosophie autrichienne » est dirigé contre une certaine tendance idéaliste supposément caractéristique de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Heidegger, mais aussi de la philosophie analytique classique, en particulier quiniéenne (« relativité ontologique »). De là l'engouement de ces auteurs pour la philosophie autrichienne et austro-hongroise du dix-neuvième et du début du vingtième siècle, supposée relativement homogène et majoritairement réaliste : Bolzano, Brentano et ses disciples y compris Husserl avant le « tournant transcendantal », etc. Le Cercle de Munich-Göttingen, bien que majoritairement composé d'Allemands, est inclus dans la même tradition.

Ces auteurs témoignent d'une double attitude envers la phénoménologie. D'abord, ils s'approprient une certaine phénoménologie, celle qu'il est convenu d'appeler, d'après une expression popularisée par **Robin Rollinger**, la « phénoménologie autrichienne », à savoir la phénoménologie de Brentano et des brentaniens (Stumpf, Meinong, etc.), y compris les *Recherches logiques*¹. D'après leur interprétation (discutable), Husserl aurait d'abord professé un réalisme robuste dans les *Recherches* avant de sombrer, après le « tournant transcendantal », dans l'idéalisme de style kantien. Ils s'approprient dans le même esprit la phénoménologie réaliste du Cercle de Munich-Göttingen (► Chap. 11). Ensuite, ces auteurs se livrent également à une critique radicale de l'idéalisme de Husserl après 1907 et de la tradition phénoménologique « continentale ».

¹ R. Rollinger, *Austrian Phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong, and Others on Mind and Object*, Ontos, 2008.

21. La phénoménologie objective de Thomas Nagel

D'après une conception commune, on l'a vu, l'esprit se compose de deux parties, l'intentionnalité et la conscience phénoménale. Si la première est supposée être naturalisable sans trop de difficultés, par exemple en termes fonctionalistes, la seconde, en revanche, semble faire obstacle à la naturalisation et constituer à cet égard un *hard problem*. En ce sens, les philosophes naturalistes de l'esprit ont postulé l'existence d'un « fossé explicatif » entre intentionnalité et conscience phénoménale (► Chap. 18). L'intentionnalité peut faire l'objet d'une théorie objective, c'est-à-dire naturaliste, sans que cela pose de problème philosophique insurmontable, mais la dimension subjective de la vie mentale — l'« effet que ça fait » (*what it is like to*) — semble se soustraire à la théorisation.

La théorie de la « lacune explicative » a pour contrepartie ce que la littérature appelle aujourd'hui une conception *séparatiste* de l'esprit : l'intentionnalité et la conscience phénoménale sont séparées par un fossé infranchissable. Le séparatisme est profondément embarrassant dans la perspective de la philosophie de l'esprit. On souhaiterait une théorie unifiée de l'esprit, incluant la conscience, et l'omission de la conscience est d'autant plus frustrante que la conscience semble définir l'esprit de façon plus intime encore que l'intentionnalité, par exemple par opposition à l'ordinateur. De là l'idée que la tâche prochaine de la philosophie de l'esprit est de *naturaliser la conscience*, c'est-à-dire d'élaborer une théorie véritable (naturaliste) de la conscience — une phénoménologie naturaliste : l'intelligence artificielle nous a permis de naturaliser et de théoriser l'intentionnalité, il faut maintenant faire de même pour la conscience. Cette idée a été avancée avec force en 1974 par **Thomas Nagel**, qui constatait l'existence d'un fossé explicatif et en concluait à la nécessité d'une « phénoménologie objective » :

Je voudrais conclure par une proposition spéculative. Il est peut-être possible de considérer le fossé entre le subjectif et l'objectif d'un autre point de vue. Mettant de côté temporairement la relation entre l'esprit et le cerveau, nous pouvons rechercher une compréhension plus objective du mental tout en lui faisant droit véritablement. Actuellement nous ne sommes pas du tout équipés pour avoir une réflexion sur le caractère subjectif du vécu sans nous appuyer sur l'imagination — c'est-à-dire sans épouser le point de vue du sujet du vécu. On devrait considérer ceci comme un défi, de former de nouveaux concepts et d'élaborer une nouvelle méthode — une phénoménologie objective qui ne serait pas dépendante de l'empathie ou de l'imagination. Même si on peut supposer qu'une telle phénoménologie ne capturerait pas tout, son but serait de décrire, au moins en partie, le caractère subjectif des vécus dans une forme compréhensible pour des êtres qui seraient incapables d'avoir ces vécus. Nous aurions à développer une telle phénoménologie pour décrire les vécus de sonar des chauve-souris, mais il serait aussi possible de commencer avec des humains. On pourrait essayer, par exemple, d'élaborer des concepts qui pourraient être utilisés pour expliquer à une personne aveugle de naissance ce que ça fait de voir (*what it is like to see*)¹.

¹ T. Nagel, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 83/4 (1974), p. 449.

Il n'est pas possible d'expliquer « ce que ça fait d'être X ou Y » sur la base des seules explications neurobiologiques ou fonctionnelles, mais il est peut-être possible de forger à cette fin de nouveaux outils conceptuels et d'introduire un nouveau niveau explicatif. Cette « phénoménologie objective » constitue une part prépondérante de la philosophie de l'esprit depuis les années 1990. L'article de Nagel reste programmatique, mais les deux dernières décennies ont vu naître plusieurs réelles tentatives en vue de combler l'*explanatory gap*. Outre la phénoménologie naturalisée, qui a fait l'objet d'une section précédente, il faut citer en particulier l'« hétérophénoménologie » de Dennett, l'internalisme de Searle et les « théories représentationnelles de la conscience ».

22. L'hétérophénoménologie de Daniel Dennett

Dans son ouvrage *Consciousness Explained* (1991), **Daniel Dennett** diagnostiquait également l'insuffisance du niveau explicatif de base (physique) et du niveau fonctionnel dans la perspective d'une théorie de l'esprit, et en concluait à la nécessité d'introduire un niveau phénoménologique. Cependant, une théorie phénoménologique n'est possible qu'à la condition d'être naturaliste. La condition est d'étudier la conscience à travers ses manifestations objectives, physiques, spécialement comportementales, c'est-à-dire en interprétant à la troisième personne ce qu'un sujet autre que moi dit à la première personne, puis en intégrant les résultats de cette interprétation dans une explication naturaliste de l'esprit en termes causaux et fonctionnels. Cette méthode d'interprétation est qualifiée par Dennett d'« attitude intentionnelle », et elle constitue la base de son « hétérophénoménologie ». Elle est, précise Dennett, « une méthode de description phénoménologique qui peut (en droit) rendre justice aux vécus subjectifs les plus privés et les plus ineffables en n'abandonnant à aucun moment les scrupules méthodologiques de la science »¹.

Pour Dennett, il n'y a en réalité qu'un seul et unique niveau d'explication, le niveau « physique ». Néanmoins, à côté de cet unique niveau d'explication, il faut envisager des niveaux d'analyse qui sont purement heuristiques ou prédictifs — qui n'expliquent rien mais qui permettent de prédire et d'orienter la recherche, etc. Les niveaux fonctionnel et intentionnel sont de tels niveaux prédictifs. Dennett distingue en ce sens trois attitudes ou postures (*stances*) : (1) la posture physique, (2) la « posture du *design* » (fonctionnelle), (3) la « posture intentionnelle ». Les postures (2) et (3) ont seulement une valeur prédictive (la complexité du niveau physique dans l'étude des faits mentaux est telle qu'elle rend la prédiction généralement impossible).

¹ D. Dennett, *Consciousness Explained*, p. 72.

23. John Searle

Le philosophe américain **John Searle** (1932), a émis une objection forte contre l'idée que la conscience phénoménale ne serait pas théorisable ou naturalisable¹. Très sommairement, l'argument des fonctionnalistes se ramène à ceci : toute théorie est objective ; or la conscience est par définition subjective ; donc une théorie de la conscience est quelque chose d'impossible. Mais cet argument, objecte Searle, repose sur une confusion entre deux sens des mots « subjectif » et « objectif ». Au sens ontologique, la conscience est subjective pour autant qu'elle est quelque chose dont l'existence est essentiellement dépendante de l'existence d'un sujet conscient (mon expérience subjective d'un paysage de montagne n'est pas quelque chose qui existe indépendamment de moi dans le monde physique). Son ontologie est en ce sens une « ontologie à la première personne ». Mais on a manifestement en vue autre chose lorsqu'on exige d'une théorie qu'elle soit « objective ». On parle alors d'« objectivité » en un sens épistémologique : une théorie est essentiellement objective au sens où elle ne vaut pas pour moi seul, où, si elle est vraie, alors elle est vraie pour tout un chacun, où elle est communicable ou « publique », etc. (il y a une différence *épistémologique* entre « la montagne est belle » et « la montagne est pourvue d'une masse »).

Selon Searle, ces deux interprétations sont essentiellement indépendantes l'une de l'autre. La subjectivité ontologique n'implique pas la subjectivité épistémologique ; la subjectivité épistémologique n'implique pas la subjectivité ontologique. Je peux avoir une expérience épistémologiquement subjective de ce qui est ontologiquement objectif, par exemple une expérience esthétique de la montagne ou la sensation que l'eau du bain est trop chaude ; je peux avoir une théorie (épistémologiquement objective) de ce qui est ontologiquement subjectif. En conséquence une véritable théorie de la conscience est possible.

24. Les théories représentationnelles de la conscience

24.1. Représentationalisme de premier ordre

La « théorie représentationnelle de la conscience », ou plus brièvement le « représentationalisme », est aujourd'hui un courant dominant en philosophie de l'esprit. Bien qu'elle ait été nettement préfigurée par les travaux antérieurs de **David Armstrong** (1926) et de **David Rosenthal**, l'impulsion décisive est venue de deux ouvrages parus en 1995, *Ten Problems of Consciousness* de **Michael Tye** et *Naturalizing the Mind* de **Fred Dretske** (1932)².

¹ J. Searle, *Mind, Language and Society*, New York, Basic Books, 1999, p. 43-45. Id. J. Searle, « How to study consciousness scientifically » (1998), dans Id., *Consciousness and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 22-23, p. 43-44.

² M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, 1995. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1995.

La stratégie des représentationnistes est de contester le « séparatisme » suivant lequel l'esprit présente deux parties dont l'une est intentionnelle et l'autre non. Bien plutôt, clament-ils, l'esprit est intégralement représentationnel. En ce sens la théorie représentationnelle de l'esprit présente des affinités avec la thèse de Brentano d'après laquelle tout ce qui est mental est représentationnel. (Généralement, les représentationnistes ne reconnaissent pas la *converse Brentano thesis* suivant laquelle tout ce qui est intentionnel est mental.)

La conscience phénoménale n'est pas séparée de l'intentionnalité, elle fait partie du contenu intentionnel de l'expérience. L'aspect qualitatif de l'expérience — par exemple « ce que ça fait » de voir une tache rouge — ne sera plus considéré comme quelque chose de privé, d'incommunicable et de non théorisable, mais il appartient désormais au contenu intentionnel en tant que *propriété phénoménale* de l'objet représenté :

Si, en accord avec la thèse représentationnelle, nous concevons tous les faits mentaux comme des faits représentationnels, la qualité de l'expérience — comment les choses nous paraissent être au niveau sensoriel — est constituée par les propriétés que les choses sont représentées comme ayant (*constituted by the properties things are represented as having*). Mon expérience d'un objet est la totalité des manières dont cet objet m'apparaît, et la manière dont un objet m'apparaît est la manière dont mes sens le représentent¹.

Conformément à la thèse représentationnelle, je continue à identifier les *qualia* aux propriétés phénoménales — à ces propriétés qu'un objet (d'après la thèse) est sensoriellement représenté comme ayant (*those properties that an object is sensuously represented as having*)².

Or cela suffit pour combler la « lacune explicative », car l'intentionnalité est supposée non problématique. Ainsi plus rien ne s'oppose à une explication fonctionnaliste — et, chez Dretske et Tye, externaliste — de la conscience phénoménale : le « mystère » de la conscience disparaît. En outre, si la séparation entre conscience et représentation disparaît, il va sans dire que la théorie représentationnelle pourra être élevée — puisqu'on suppose qu'il n'y a rien d'autre dans l'esprit que l'intentionnalité et la conscience — au rang de théorie complète de l'esprit :

Le but de ces conférences est de promouvoir une théorie naturaliste de l'esprit — quelque chose que j'appelle la thèse représentationnelle. Cette thèse, en deux parties, est que, pour le dire de façon légèrement approximative, (1) tous les faits mentaux sont des faits représentationnels, et que (2) tous les faits représentationnels sont des faits au sujet de fonctions informationnelles. La raison pour laquelle cette thèse m'intéresse est qu'autant que je sache, elle est la seule approche du problème de la conscience qui ait beaucoup à dire au sujet des problèmes inextricables liés à l'expérience phénoménale. Assurément, elle ne dissipe pas tous les mystères. Toutefois elle en dissipe assez pour justifier qu'on parie sur ce cheval philosophique.

¹ F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, p. 1.

² F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, p. 72.

(...) Le naturalisme représentationnel (c'est ainsi que j'appellerai la conception définie par la thèse représentationnelle) (...) rend compte de façon satisfaisante de l'aspect qualitatif, à la première personne, de notre vie sensorielle et affective — en distinguant, en termes naturalistes, entre ce dont nous avons l'expérience (réalité) et comment nous en avons l'expérience (apparence). Par là, la thèse représentationnelle établit un cadre à l'intérieur duquel la subjectivité peut être étudiée objectivement. Elle démystifie l'introspection ; la connaissance de l'esprit par lui-même ne réclame plus un « œil » interne observant les rouages de l'esprit¹.

Le principal argument en faveur de cette forme de représentationnalisme est l'« argument de la transparence de l'expérience ». Supposons que j'aie une expérience d'une tache rouge et que j'essaie de me détourner de la tache rouge pour me tourner introspectivement vers mon expérience elle-même. Il semble alors que les seules propriétés détectables de mon expérience soient les propriétés phénoménales de la tache rouge. Tout se passe comme si l'expérience était « transparente » : il m'est impossible de l'objectiver pour elle-même.

Mais ces formulations posent problème. Quand nous parlons de conscience, nous lui reconnaissons généralement (en un sens ou un autre, et peut-être en un sens très large) une certaine forme de réflexivité. Or on passe à côté de celle-ci, si l'on dit que l'effet que ça fait de voir la tache rouge n'est pas autre chose que la représentation de la tache rouge. D'autres philosophes ont tenté de remédier à cette difficulté tout en continuant à définir la conscience en termes de représentation. La conscience, dans cette conception, est une représentation de soi-même. Le « représentationnalisme d'ordre supérieur » et l'« auto-représentationnalisme » sont des variantes de cette conception.

24.2. Représentationnalisme d'ordre supérieur

Le « représentationnalisme d'ordre supérieur » (*higher-order representationalism*) s'oppose au « représentationnalisme de premier ordre » (*first-order representationalism*) de Dretske et de Tye. Il a été défendu dès 1968 par **David Armstrong**, puis par de nombreux auteurs comme **David Rosenthal** et **Peter Carruthers** (1952)². L'idée est que la conscience n'est pas une représentation de l'objet extramental, mais une nouvelle représentation, de second degré, qui vient s'ajouter à la représentation de l'objet extramental. Les états mentaux ne sont pas conscients au sens où ils représentent, mais au sens où ils sont représentés. La nature de cette représentation de niveau supérieur a suscité de nombreuses controverses, notamment entre les partisans de la *Higher-Order Thought (HOT) Theory* d'Armstrong — elle est de l'ordre de la pensée — et les partisans de la *Higher-Order Perception (HOP) Theory* de Rosenthal — elle est de nature perceptuelle.

¹ F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, p. xiii-xiv.

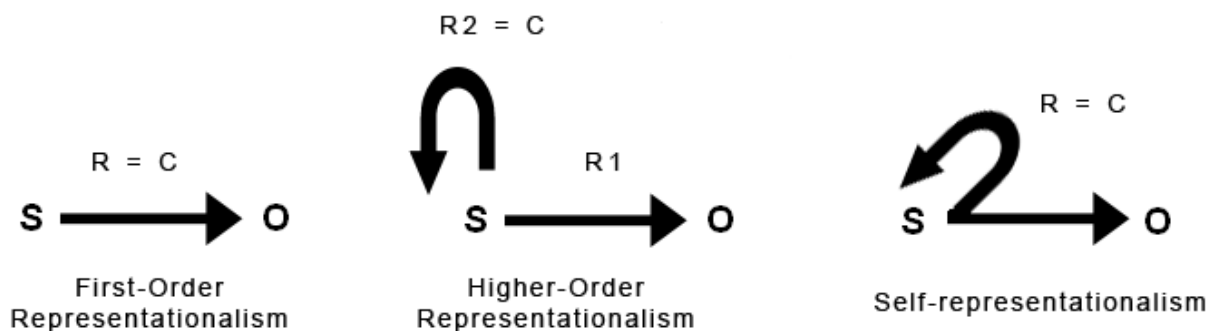
² D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, 1968. P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness : A Naturalistic Theory*, Cambridge UP, 2000. D. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », *Philosophical Studies*, 49 (1986), p. 329-359.

Cette conception présente des difficultés. Ainsi, on admet généralement comme définitoire de la représentation le fait que son objet peut faire défaut (hallucination, fiction, croyance incorrecte, etc.). Or, cela est difficilement concevable dans le cas des « représentations d'ordre supérieur ». Je pourrais par exemple avoir l'expérience subjective d'être dans tel ou tel état mental alors que cet état mental, en réalité, n'existerait pas. Par exemple, j'ai l'expérience d'une douleur à la jambe alors qu'en réalité je n'ai pas mal à la jambe : c'est visiblement absurde !

24.3. Auto-représentationalisme, intentionnalité phénoménale, phénoménologie cognitive

L'« auto-représentationalisme » (*self-representationalism*) est né de la volonté de surmonter les difficultés des représentationalismes de premier ordre et d'ordre supérieur. Cette conception est caractéristique d'un courant récent usuellement intitulé « intentionnalité phénoménale » ou « représentationalisme internaliste », et dont les représentants sont notamment **Katalin Farkas**, **Terence Horgan** (1948), **Uriah Kriegel**, **Brian Loar**, **John Tienson**, **Charles Siewert**. Ces auteurs se revendiquent expressément de la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, dont la théorie des objets secondaires est une forme d'auto-représentationalisme.

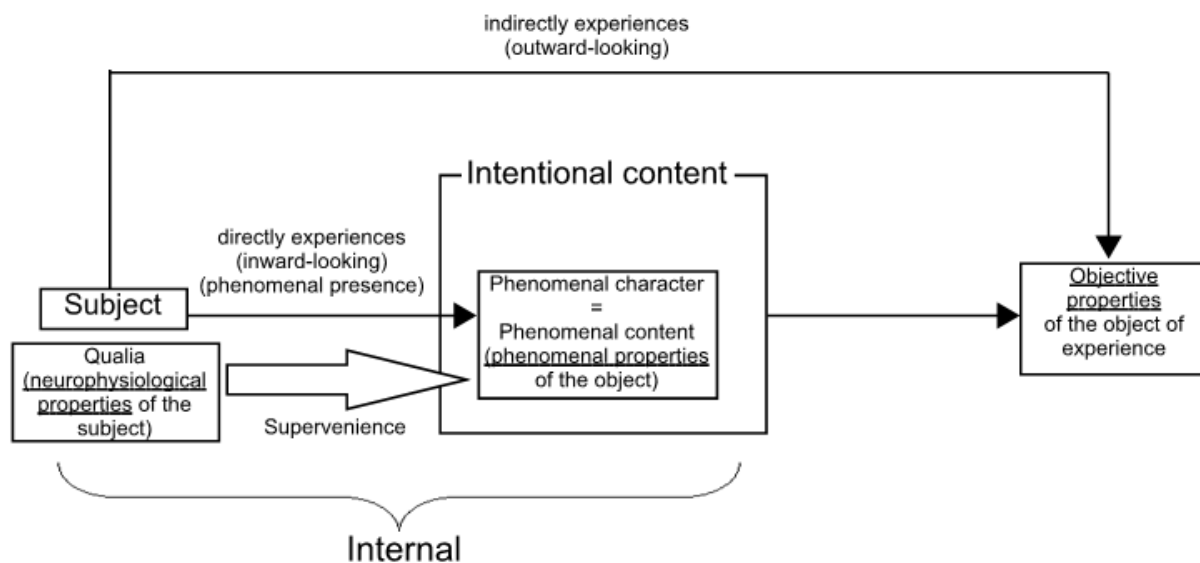
L'auto-représentationalisme est une variante de représentationalisme et donc de l'« inséparatisme » : la conscience est essentiellement représentationnelle. Par ailleurs, ces auteurs approuvent le représentationalisme d'ordre supérieur sur le fait que la conscience possède un caractère de réflexivité. Cependant, ils rejettent la thèse suivant laquelle la conscience serait une représentation d'ordre supérieur venant s'ajouter à la représentation consciente : la conscience est la représentation de premier ordre elle-même. La stratégie consiste à défendre l'idée que la *même* représentation visuelle possède une double orientation, qu'elle est tournée simultanément vers l'objet extramental (*outward looking*) et vers elle-même (*inward looking*). L'auto-représentationalisme signifie que toute représentation consciente est *aussi* une auto-représentation



La conception auto-représentationnelle de la conscience est en ce sens solidaire d'une certaine conception de l'intentionnalité, appelée « intentionnalité phénoménale ». D'abord, en tant que variante du représentationalisme, elle induit un « inséparatisme » suivant lequel le « caractère

phénoménal » n'est pas distinct du contenu phénoménal. Ce dont on a conscience n'est pas autre chose que le contenu intentionnel de l'expérience.

Ensuite, elle va de pair avec une interprétation internaliste de l'intentionnalité. Contre Dretske et Tye, il s'agit de maintenir l'idée que le contenu intentionnel est quelque chose d'interne à quoi j'ai accès par l'introspection. L'intentionnalité phénoménale présente essentiellement une double orientation vers un contenu intentionnel en tant qu'il est interne et vers la représentation elle-même. Pour autant, ces auteurs ne renoncent pas à l'idée que certaines représentations se rapportent à des objets externes. Ils distinguent en ce sens l'intentionnalité phénoménale — la relation à un contenu phénoménal interne — de l'« intentionnalité externaliste », ou encore, après **Brian Loar**, l'*intentionnalité de la référence*. Dans la conception de **Uriah Kriegel** : je me rapporte primordialement, directement à des contenus intentionnels internes (intentionnalité phénoménale), et secondairement, indirectement à des objets externes (intentionnalité externaliste)¹. Cette double intentionnalité est constitutive de l'auto-représentationalisme : la représentation est à la fois auto-représentation directe et représentation indirecte — par l'intermédiaire du contenu phénoménal — de l'objet externe. Kriegel propose ainsi le schéma suivant :



Partant, la théorie de l'intentionnalité phénoménale pourrait être ramenée aux trois thèses suivantes². (1) D'abord, la thèse de l'« intentionnalité de la phénoménologie » — qui correspond à la thèse représentationaliste — pose que le caractère phénoménal de l'expérience est inséparable de son intentionnalité. Les données phénoménales sont incluses dans le contenu intentionnel. (2) Ensuite, la thèse de la « phénoménologie de l'intentionnalité » prescrit que l'intentionnalité de l'expérience est inséparable du « caractère

¹ Cf. U. Kriegel, « Phenomenal content », *Erkenntnis*, 57 (2002), p. 175-198.

² Cf. T. Horgan & J. Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », 2002.

phénoménal ». L'intentionnalité de l'expérience est phénoménale, dépendante des données phénoménales. Puisque être dirigé intentionnellement vers un contenu intentionnel équivaut à être phénoménalement conscient de ce contenu intentionnel, toute expérience, dans la mesure où elle est intentionnelle, est phénoménalement consciente. Ainsi il ne s'agit pas seulement d'annexer la conscience phénoménale au contenu intentionnel (représentationalisme), mais aussi d'annexer l'intentionnalité à la conscience phénoménale : l'intentionnalité n'est rien d'autre que la conscience du contenu phénoménal. (3) Le résultat est la thèse de la « constitution phénoménale » : le contenu intentionnel est « constitué » par le caractère phénoménal. Ce sont les aspects phénoménaux de l'expérience qui font que l'expérience est dirigée vers ceci et non cela, par opposition à l'objet externe. « Les états mentaux intentionnels, déclarent Horgan et Tienson, ont tel contenu intentionnel en vertu de leur phénoménologie¹. » Aussi la théorie de l'intentionnalité est-elle ultimement une phénoménologie de l'intentionnalité — ce qui nous ramène à Brentano et à Husserl.

L'approche auto-représentationnelle présente des difficultés². En premier lieu, en tendant à faire du contenu phénoménal une sorte d'objet, elle s'expose à la double objection du « dédoublement de l'objet » et des représentations sans objet (voir *supra*). En second lieu, comme les autres formes de représentationalisme, elle prête le flanc à la critique husserlienne de la théorie de la conscience de Brentano (V^e *Recherche logique*). Vivre un vécu, en avoir conscience, objectait Husserl, ce n'est pas la même chose qu'en avoir une représentation ; la conscience dans l'attitude irréfléchie ne semble pas identique à la représentation réflexive (introspective). L'introduction dans la représentation irréfléchie d'une intentionnalité réflexive est une hypothèse contre-intuitive, qui semble ajouter aux données descriptives quelque chose qui ne s'y trouve pas — une réflexivité au sens fort, représentationnelle. Voir consciemment une table, ce n'est pas la même chose qu'avoir une représentation de sa perception de la table. À défaut d'arguments forts, peut-on penser, on devrait à tout le moins essayer de se passer de cette hypothèse et de définir la conscience par un autre biais.

Étroitement lié aux théories de l'intentionnalité phénoménale est le tout récent courant appelé *phénoménologie cognitive*³. Ce courant est représenté avec une vigueur variable, entre autres, par **Tim Bayne**, **Uriah Kriegel**, **Michelle Montague**, **David Pitt** et **Galen Strawson**. Très sommairement, la conviction qui l'anime est que si l'inséparatisme est la bonne approche, si en conséquence il n'existe pas de cloison étanche entre intentionnalité et conscience phénoménale, alors il doit être possible d'attribuer une phénoménologie intrinsèque aux formes les plus paradigmatiques d'intentionnalité, à savoir à la pensée conceptuelle. Or, si tout le monde s'accorde pour parler de conscience phénoménale au sujet de l'expérience sensible, l'application de cette notion à la pensée conceptuelle est plus complexe et engendre des problèmes fondamentaux, dont certains étaient typiquement déjà soulevés dans l'école brentanienne.

¹ Horgan & Tienson, « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », p. 520.

² Cf. D. Seron, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI (2010), 8 (Actes 3).

³ T. Bayne & M. Montague (éds.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford University Press, 2011.

25. Mystérianisme

Certains auteurs évitent cette dernière difficulté en refusant l'assimilation de la conscience à une représentation. Dans *The Conscious Mind*, **David Chalmers** (1966) souligne l'impossibilité de parler de sa propre expérience phénoménale dans un langage purement phénoménal : « Nous n'avons pas de langage indépendant pour décrire les qualités phénoménales¹. » Il m'est impossible de décrire phénoménologiquement mon expérience phénoménale de la tache rouge sans faire référence à des propriétés externes comme « être rouge », « avoir la même couleur que le jus de fraise », « causer la croyance que quelqu'un s'est blessé », etc. Cet argument est proche de l'argument de la transparence de l'expérience (voir *supra*) — sauf que les conclusions qu'en tire Chalmers sont aux antipodes de celles des représentationalistes. Ceux-ci tiraient de la transparence de l'expérience l'idée que la conscience phénoménale n'a pas d'autre réalité que celle du contenu intentionnel. Chalmers, à l'opposé, en conclut que partout où je crois parler de la conscience, je parle en réalité du contenu intentionnel, et qu'en conséquence la conscience phénoménale m'échappe nécessairement, qu'elle est « ineffable » ou exprimable seulement en termes non phénoménaux. La conscience phénoménale est en ce sens un mystère, un problème *a priori* insoluble.

De même, **Colin McGinn** (1950) a défendu l'idée que nécessairement la conscience n'est pas une entité observable du fait que nos sens sont fondamentalement conçus pour représenter des objets spatiaux². La conscience est « nouménale », inobservable, mais aussi inconnaissable au moyen d'inférences à partir d'énoncés observationnels. Ce qui n'empêchait pas McGinn de préconiser une approche *réaliste* de la conscience : la conscience est un fait naturel métaphysiquement non problématique, mais précisément ce fait naturel est inconnaissable.

26. Controverses actuelles

La phénoménologie philosophique a connu dans la dernière décennie un essor significatif, qui lui fait jouer un rôle de premier plan dans le débat philosophique contemporain. C'est spécialement le cas de la phénoménologie d'orientation Brentanienne, à travers la « philosophie autrichienne » (► Chap. 20), les théories de l'intentionnalité phénoménale et la phénoménologie cognitive (► Chap. 24.3).

Parallèlement, la phénoménologie joue également un rôle, à travers les travaux de **Jocelyn Benoist** (1968) consacrés à Husserl et à l'école Brentanienne, dans le contexte des vives réactions suscitées par les théories représentationnelles de la conscience. Dans le sillage de l'œuvre tardive de **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) et des critiques adressées aux théories des sense-data dans les années 1940 et 1950 par **Gilbert Ryle** (1900-1976) et **John Austin** (1911-1960), **Charles Travis** a réaffirmé avec force la différence entre avoir l'expérience de

¹ D. Chalmers, *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford UP, 1996, p. 22.

² C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, 1991.

quelque chose et se représenter quelque chose. L'expérience n'est pas une représentation de quelque chose comme tel ou tel. En conséquence, elle n'est pas non plus qualifiable de « véreuse » ou de « trompeuse » comme le sont les représentations. Benoist a entrepris sur cette base une critique « contextualiste » de l'intentionnalisme, notamment husserlien. Dans le sillage du second Wittgenstein et en consonance avec l'externalisme contemporain, il affirme que l'intentionnalité et le « sens » ne sont pas isolables des relations causales unissant le sujet au monde. Il préconise en ce sens une « phénoménologie réaliste » étudiant l'acte mental « réel », c'est-à-dire contextualisé¹.

La phénoménologie contribue aussi à deux débats centraux aujourd'hui et étroitement liés au précédent : le débat entre conceptualistes et non-conceptualistes (l'expérience perceptuelle requiert-elle essentiellement des capacités conceptuelles ?) et celui entre internalistes et externalistes (l'intentionnalité est-elle intrinsèque à l'état mental ?). Comme les interprètes fregéens avant eux (► Chap. 14), certains auteurs, comme **Robert Brisart** (1953-2015), ont proposé une lecture conceptualiste de Husserl ; d'autres, comme **Walter Hopp**, une lecture résolument non conceptualiste². Les théories de l'intentionnalité phénoménale vont généralement de pair avec une interprétation internaliste de Brentano. Comme les anti-fregéens, mais en des termes très différents, des philosophes comme **A. David Smith**³ ont proposé une interprétation externaliste ou « disjonctiviste » de l'intentionnalité husserlienne. La lecture externaliste de Husserl a été vigoureusement critiquée par Hopp et d'autres. Les interprétations internalistes récentes de Brentano et de Husserl ne sont généralement pas conceptualistes. C'est le cas, emblématiquement, des interprétations de Brentano défendues par **Tim Crane** (1962) et les partisans de l'intentionnalité phénoménale, mais aussi de certaines interprétations actuelles de Husserl⁴, qui doivent pour cette raison être distinguées de celle de Føllesdal.

¹ J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité : Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.

² W. Hopp, *Perception and Knowledge : A Phenomenological Account*, Cambridge University Press, 2011.

³ A.D. Smith, « Husserl and externalism », *Synthese*, 160 (2008), p. 313-333.

⁴ D. Seron, *Ce que voir veut dire : Essai sur la perception*, Le Cerf, 2012.

Index des noms

- Armstrong D.M., 59, 61
 Austin J., 65
 Avenarius R., 9, 14
 Ayer A., 11
 Bain A., 7, 26
 Barbaras R., 49
 Bayne T., 64
 Becker O., 37, 38
 Benoist J., 32, 65, 66
 Berkeley G., 4
 Bolzano B., 21, 28, 56
 Brentano F., 8, 11, 13, 14, 15, 16, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 44, 49, 55, 56,
 60, 62, 64, 66
 Brisart R., 66
 Broad C.D., 11
 Cairns D., 38
 Carnap R., 27
 Carruthers P., 61
 Chalmers D., 65
 Chisholm R., 14, 55
 Cobb-Stevens R., 40
 Cohen H., 7
 Conrad-Martius H., 34
 Crane T., 66
 Daubert J., 34, 35, 53
 Dennett D., 52, 58
 Depraz N., 37, 52
 Descartes R., 7, 52, 53, 56
 Dilthey W., 36
 Dretske F., 59, 60, 61, 63
 Dreyfus H., 40
 Drummond J., 40
 Dufrenne M., 37
 Ehrenfels C. von, 18, 19
 Embree L., 38
 Farber M., 4, 38
 Farkas K., 62
 Fechner G.T., 12
 Fink E., 27, 36, 37, 38
 Fischer K., 7, 9
 Føllesdal D., 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 66
 Frege G., 9, 21, 40, 42, 43, 44, 47, 48
 Freuler L., 6
 Gallagher S., 52
 Goethe J.W. von, 5, 6, 12
 Gurwitsch A., 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47,
 49, 50, 53
 Hamilton W., 7, 8
 Hartmann E. von, 8
 Heidegger M., 27, 35, 36, 37, 38, 50, 51,
 56
 Helmholtz H. von, 12, 13
 Henry M., 50
 Herbart J.F., 53
 Hering E., 12, 13, 16
 Héring J., 34
 Hintikka J., 40
 Hopp W., 66
 Horgan T., 62, 63, 64
 Hume D., 4, 5, 18
 Husserl E., 4, 5, 8, 10, 11, 14, 15, 19, 20,
 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
 55, 56, 64, 65, 66
 Ingarden R., 34, 35
 James W., 9
 Janicaud D., 50, 51
 Jaspers K., 36
 Kant I., 5, 7, 8, 9, 21, 31, 34, 37, 56
 Kierkegaard S., 36
 Koffka K., 18, 19, 45
 Köhler W., 18
 Koyré A., 34
 Kriegel U., 62, 63, 64
 Krouglov A.N., 5
 Küng G., 43, 44
 Lambert J.H., 5
 Landgrebe L., 38
 Lask E., 36
 Lévinas E., 37
 Lewin K., 18
 Lipps T., 34
 Loar B., 62, 63

- Locke J., 11
Lohmar D., 55
Lotze H., 13, 28, 53
Luft S., 55
Mach E., 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Marion J.-L., 37, 50, 51
McGinn C., 65
McIntyre R., 40, 48
Meinong A., 18, 19, 56
Merleau-Ponty M., 49, 50, 53
Mill J.S., 7, 26
Mohanty J.N., 43
Montague M., 64
Moore G.E., 11
Müller G.E., 53
Mulligan K., 56
Nagel T., 52, 57, 58
Natorp P., 9, 36, 37, 43
Newton I., 6, 17
Oetinger F.C., 5
Patočka J., 50
Petitot J., 51, 52, 53, 54, 55
Pfänder A., 34, 35
Pitt D., 64
Price H.H., 11
Quine W.V.O., 40, 43
Reid T., 8
Reinach A., 34, 35
Richir M., 50
Rickert H., 35, 36
Robinson H., 11
Rollinger R., 56
Rosenthal D., 59, 61
Rubin E., 19, 20
Russell B., 11, 56
Ryle G., 65
Sartre J.-P., 37
Scheler M., 34, 35
Schelling F.W.J. von, 6, 7
Schuhmann K., 4
Schütz A., 39
Searle J., 58, 59
Siewert C., 62
Simons P., 56
Smith A.D., 66
Smith B., 56
Smith D.W., 40, 47, 48, 53, 66
Sokolowski R., 40, 47, 48
Spiegelberg H., 4, 44
Stein E., 34
Straus E., 53
Strawson G., 64
Stumpf C., 10, 13, 15, 16, 17, 18, 39, 56
Tengelyi L., 50
Tienson J., 62, 63, 64
Travis C., 65
Twardowski K., 25, 26, 49
Tye M., 59, 60, 61, 63
Tymieniecka M., 4
Varela F., 51, 52, 53, 54
Waldenfels B., 49
Weber M., 39
Wertheimer M., 18
Wittgenstein L., 65
Zahavi D., 40, 46, 47, 52, 55



Presses Universitaires de Liège

DEUX POINTS DE VENTE,
UN POINT DE CHUTE !

AU CENTRE VILLE - ESPACE ULg OPÉRA

- Bar, café, snack
- Livres
- Syllabus
- Papeterie
- Presses ULg, nationale & internationale
- Wi-Fi
- Bornes informatiques
- Copieurs N/B & couleur
- Relieur
- Événements, rencontres, débats



www.Presses.ulg.ac.be
www.facebook.com/presses.universitaires

Au rez-de-chaussée de la galerie Opéra
Place de la République française n°35 - 4000 Liège
Tél. : +32 (4) 366 32 93 - E-mail : presses@ulg.ac.be
Ouvert du lundi au vendredi de 9h à 18h

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres

2,45 euros



684



Presses Universitaires de Liège