

Textes posthumes I : Cours sur l'intentionnalité

Par ROBERT BRISART

Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Le texte qui suit est un cours sur l'intentionnalité, encore inédit, que Robert Brisart a rédigé et présenté à l'Université Saint-Louis à Bruxelles quelques mois avant sa mort. Il s'y livre à une discussion fine et nuancée de la théorie du noème de Husserl et spécialement de ses lectures fregéennes. Se réclamant des *Idées I*, il propose en conclusion une *via media* entre psychologisme logique et réalisme sémantique : les significations sont bien « dans la tête », mais non pas à la manière d'entités privées, incommunicables, produites par l'esprit, plutôt comme des *Gedanken* sémantiquement structurées qui constituent, comme telles, un « langage universel de la pensée ». Cette variété de « mentalisme sémantique » ouvre la voie à un constructivisme qui n'a pas les défauts du psychologisme logique.

Mots-clefs Intentionnalité, noème, Brentano, Twardowski, Husserl, Føllesdal, Frege, Bolzano, réalisme, constructivisme, mentalisme.

Parmi tous les thèmes qui sont constitutifs de l'histoire de la philosophie contemporaine figure sans conteste possible l'intentionnalité. Cette notion est tout à fait centrale dans le développement de la phénoménologie issue des travaux de Husserl et, après lui, de ce qui devait s'appeler la « philosophie continentale ». Mais cette même notion occupe une place tout aussi centrale dans nombre de débats qui animent aujourd'hui la philosophie analytique anglo-saxonne. Le propos de ce cours sera d'explorer le sort qu'a connu cette notion, depuis sa naissance sur le continent chez Brentano et à l'École de Brentano, jusqu'au rôle qu'elle continue de jouer dans les recherches autour

des questions de philosophie de l'esprit menées sur le terrain de la philosophie analytique.

1. Les origines de la notion d'intentionnalité chez Brentano

Dans sa *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1874, la question centrale de Brentano est la suivante : l'esprit a-t-il une nature spécifique qui permettrait de le distinguer radicalement de tout ce qui est physique et, à supposer que tel soit le cas, quelle est cette nature ? À cette question la réponse de Brentano est affirmative : les phénomènes psychiques ont tous une même essence qui les différencie des phénomènes physiques. Quant à cette essence qui caractérise tous les phénomènes psychiques, pour Brentano, elle tient en un mot : l'intentionnalité. Autrement dit, qu'il s'agisse de phénomènes mentaux aussi différents qu'un acte de perception, un acte de représentation abstraite, un acte de jugement, un acte d'imagination, un acte volitif, un acte d'affection, etc., tous sont marqués par l'intentionnalité. Voilà donc la thèse de Brentano dans sa *Psychologie* de 1874 : tous les actes ou phénomènes psychiques et seuls les phénomènes psychiques se caractérisent par l'intentionnalité ; c'est donc aussi ce qui permet de les différencier des phénomènes physiques. L'intentionnalité est la marque du mental et seulement la marque du mental.

Mais que veut dire ici intentionnalité ? Ce terme risque d'induire en erreur si l'on pense à son usage courant en français. Le terme « intentionnalité », l'adjectif « intentionnel » comme l'adverbe « intentionnellement » sont tous formés, en français, à partir du mot « intention » qui, dans le langage courant, veut dire à peu près la même chose que le mot « volonté ». Mais, en philosophie, le mot « intentionnalité » est devenu, précisément depuis Brentano, un terme technique qui n'a pas du tout la même signification que celle que je viens de rappeler. Dans l'esprit de Brentano, « intentionnalité » se rattache au terme latin « *intentio* » qui vient lui-même du verbe « *intendere* » et qui signifie l'acte de tendre vers, de se diriger ou de se focaliser sur quelque chose. Ainsi, dire que l'intentionnalité est la marque spécifique du mental veut dire, chez Brentano, que tous les phénomènes psychiques ont pour caractère d'être tendus ou d'être dirigés vers quelque chose et donc ont identiquement pour caractère de viser un objet. Dans sa *Psychologie* de 1874, Brentano l'exprime de la sorte :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce

que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*)) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement, c'est quelque chose qui est admis ou rejeté, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Meiner, <1924,> p. 124-125 ; trad. <fr. J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008>, p. 101-102).

Il est bien entendu que, formulée de la sorte, la thèse de Brentano sur l'intentionnalité implique beaucoup plus que la simple idée de l'orientation vers l'objet. Cette thèse psychologique s'assortit clairement aussi d'une thèse ontologique concernant la nature de l'objet intentionnel : il s'agit d'un objet qui in-existe dans la conscience au sens de « *existere in* ». L'inexistence intentionnelle n'a donc pas le sens privatif d'une non-existence, mais le sens locatif de l'existence dans. Pour reprendre une expression du traité de l'âme d'Aristote que Brentano cite un peu plus bas : l'objet inhabite l'esprit ou pour le dire encore autrement il y a inclusion mentale de l'objet. Comme l'ajoute Brentano :

Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de tel. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux (*Psychologie*, p. 125 ; trad., p. 102).

Si l'on y regarde d'un peu plus près, cette thèse ne manque pas de soulever de fameuses difficultés tant en ce qui concerne son aspect psychologique (la directionnalité de tous les actes vers un objet), qu'en ce qui concerne son aspect ontologique (le caractère immanent ou mental de l'objet intentionnel).

D'un point de vue psychologique, la thèse de Brentano ne semble pas faire difficulté pour les actes dont l'objet lui-même n'est pas problématique. Quand on aime, quand on sent, quand on pense, il y a bien quelque chose que l'on aime, que l'on sent ou auquel on pense. Mais qu'en est-il de cet objet lorsqu'on a une hallucination, ou lorsqu'on pense à un carré rond ou à un centaure ? Brentano soutient que, même dans ces cas-là, notre activité mentale est dirigée vers quelque chose et dire que cet objet possède une existence immanente sert justement à montrer que le psychique peut très bien être dirigé

vers un objet, même si celui-ci n'existe pas réellement, même si ne lui correspond rien d'extérieur ou aucun phénomène physique.

En fait, la thèse de l'inexistence intentionnelle de l'objet paraît toute faite pour expliquer qu'on peut très bien avoir des pensées, des croyances ou d'autres attitudes psychiques pour des objets qui n'existent pas. Plutôt que de soutenir que penser à quelque chose de non existant revient à ne penser à rien du tout, la théorie de Brentano montre plutôt qu'on peut avoir la représentation d'un objet qui n'existe pas au sens réel, mais qui néanmoins existe dans la pensée.

Mais cette même théorie pose immédiatement un problème lorsque l'objet visé par l'acte est un objet existant, comme précisément dans le cas d'une perception normale ou non hallucinée. Qu'en est-il ici de l'immanence de l'objet par rapport à l'objet effectif auquel se rapporte la perception ? Quel sens y a-t-il à dire que l'objet intentionnel est ici aussi un objet immanent ? Est-il plausible de soutenir que, lorsque nous voyons un arbre réel, l'arbre qui est vu se trouve dans notre esprit ? Ne semble-t-il pas plus juste de dire que l'arbre matériel qui est vu n'est pas dans notre esprit, mais que, alors même que nous le percevons, se trouve dans notre esprit quelque chose d'autre à titre d'objet mental. Mais, à nouveau qu'en est-il alors de cet objet mental ? S'il s'agit de quelque chose de mental, appartenant donc à la sphère subjective, quel rapport peut-il entretenir avec la chose matérielle qui est au-dehors et avec laquelle l'intentionnalité de la conscience prétend établir une relation ?

À ces questions, il y eut plusieurs tentatives de solution menées par les élèves de Brentano et par Brentano lui-même qui finit plus tard par revoir complètement sa théorie de l'intentionnalité au point de ne plus parler de l'orientation de la conscience vers un objet que lorsque celui-ci est de l'ordre des *realia*, c'est-à-dire de l'ordre des objets au sens réel du terme. Mais cela ne doit pas nous intéresser ici.

Parmi les solutions proposées, il est intéressant de se tourner vers celle fournie par Twardowski, parce qu'elle semble apporter à la théorie de l'intentionnalité un éclairage plus satisfaisant en distinguant plus clairement objet et contenu alors que, nous l'avons vu, ces deux notions sont confondues chez Brentano qui semble mettre sur le même pied « relation à un contenu » et « direction vers un objet ».

2. La solution de Twardowski : objet et contenu

Kasimir Twardowski (1866-1938), d'origine polonaise, a été l'élève de Franz Brentano à Vienne dans les années 1880. En 1894, il écrit un petit ouvrage qui

a pour titre *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (*Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*). Pour bien comprendre ce titre, rappelons les deux thèses cardinales de Brentano :

- (1) Toute représentation est dirigée vers un objet qui est son objet intentionnel.
- (2) L'objet intentionnel fait partie du phénomène psychique comme tel.

Autrement dit, les objets intentionnels sont à distinguer des objets au sens physique. Ceux-ci sont extérieurs ou transcendants à la pensée. Tandis que la marque intentionnelle de l'objet, le fait qu'il soit l'objet d'une représentation, veut dire au contraire que l'objet est immanent à la conscience. Les objets intentionnels sont contenus à l'intérieur des actes mentaux en tant qu'ils sont intentionnés. Selon les termes mêmes de Brentano : « Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet à l'intérieur de lui-même ». Aussi, chaque phénomène mental exhibe la relation de l'acte à un contenu ou à un objet qui n'est pas l'objet extérieur. D'où le sens de l'inexistence intentionnelle ou mentale de l'objet : cette existence est différente de l'existence véritable de l'objet. À mieux y regarder donc, la théorie brentanienne de l'objet intentionnel fait intervenir non pas un diptyque impliquant un acte et un objet, mais bien un triptyque impliquant : acte — contenu (objet intentionnel) — objet (réellement existant).

C'est ce triptyque que tente d'éclairer Twardowski dans son ouvrage de 1894 et plus précisément le rapport entre, d'une part, le contenu de représentation où l'objet existe intentionnellement, c'est-à-dire existe en tant que représenté, et, d'autre part, l'objet en tant que tel qui est représenté. Bref, quel est le rapport entre l'existence intentionnelle de l'objet comme contenu de représentation et l'existence réelle de l'objet comme tel ?

Pour Twardowski, la seule existence authentique que l'on puisse reconnaître à un objet, c'est son existence réelle. Par rapport à celle-ci, l'existence intentionnelle ne sera jamais qu'une existence modifiée et, pour ainsi dire, une non-existence en regard de l'existence véritable. Ainsi l'artiste qui a peint une pipe sur la toile peut dire de la pipe peinte ou représentée qu'elle n'est pas une pipe du moins au sens normal et authentique de l'expression « être une pipe ». Façon de dire donc que l'objet représenté, par exemple ici ce qui est représenté sur la toile, n'égale pas l'objet extérieur. Celui-ci est l'objet primaire par rapport auquel ce qui est peint sur la toile est une modification au sens d'une image ou d'un contenu de représentation, bref c'est un objet secondaire par rapport au premier.

Pour Twardowski, cette propriété modificatrice de l'image est transposable à tout acte de représentation en général. Prenons l'exemple du paysage peint sur un tableau et comparons à cela n'importe quelle représentation que nous pouvons avoir en pensée :

Celui qui se représente, se représente un objet quelconque, par exemple un cheval. Mais, en faisant cela, il se représente un contenu psychique. Le contenu est l'image-copie (*Abbild*) du cheval en un sens analogue à celui où l'image est image-copie du paysage (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, <München,> Philosophia Verlag, <1983,> p. 18 ; trad. in Husserl-Twardowski, *Sur les objet intentionnels* <(1893-1901), Paris, Vrin, 1993>, p. 102).

Selon Twardowski, on pourrait donc présenter les choses ainsi : ce qui est représenté dans une représentation est un contenu ; ce qui est représenté par une représentation est un objet. Par là, se précise ce qu'est un contenu par rapport à l'objet : il a tout simplement une fonction médiatrice : c'est par le moyen du contenu que nous nous représentons un objet, tandis que, dans la représentation, nous ne trouvons pas l'objet mais son contenu de représentation. Ce qui montre encore que, bien que son existence ne soit qu'une modification de l'existence véritable de l'objet, le contenu existe nécessairement, sans quoi nous n'aurions pas de représentation de l'objet. Par contre, il se peut très bien que nous ayons des contenus de représentation sans que ne leur correspondent d'objets véritables. Bref, s'il n'y a pas de représentation sans contenu, il y a par contre des représentations sans objet extérieur correspondant.

Selon Twardowski, c'est ce qui explique que nous pouvons très bien nous représenter un objet qui n'existe pas au sens effectif. Même si l'existence véritable n'est jamais assurée pour les objets que nous nous représentons, l'existence demeure par contre toujours assurée pour ce qui est en tant que représenté dans un contenu. Aussi faut-il finalement envisager deux sens de l'existence. Le second n'est bien sûr pas l'existence au sens propre. Il s'agit plutôt d'une existence modifiée signifiant seulement le fait d'être représenté : c'est, en d'autres termes, l'existence du contenu — l'inexistence intentionnelle de l'objet en tant que représenté — qui, elle, est toujours assurée pour n'importe quel objet que nous nous représentons. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait précisément pas lieu de parler de la représentation d'un objet.

Si l'on envisage l'existence au second sens, c'est-à-dire au sens de l'inexistence de l'objet représenté ou du contenu, alors il existe des objets impossibles comme les carrés ronds ou tout simplement fictifs comme les centaures. La négation d'existence concernant de tels objets ne peut donc

concerner que l'objet extérieur correspondant. Par contre, la négation d'existence ne pourrait porter sur le contenu, puisque c'est l'existence de ce contenu dans la représentation que justement présuppose toute négation de l'existence de l'objet correspondant : dire que le centaure n'existe pas ne peut se faire que sur la base du contenu de représentation « centaure ».

C'est bien évidemment par ce biais que Twardowski entend résoudre « le paradoxe des représentations sans objet ». À propos des « représentations sans objet », on pensait, depuis Bolzano, qu'elles contiennent un paradoxe puisque, d'une part, il ne peut y avoir de représentation sans un objet qui, par elle, est représenté, alors que, d'autre part, il existe des représentations sans objet comme toutes celles auxquelles rien ne correspond. Selon Twardowski la solution à cette énigme est simple et c'est précisément la distinction entre le contenu de représentation et l'objet de représentation qui doit permettre de la résoudre. Le contenu ou l'objet immanent existe nécessairement, sans quoi nous n'en aurions pas de représentation, mais, par contre, la représentation peut très bien ne pas avoir d'objet effectif ou d'objet réel correspondant. Bref, s'il n'y a pas de représentation sans objet immanent, il y a par contre des représentations sans objet effectif. Et, selon Twardowski, c'est ce qui explique que nous pouvons très bien nous représenter un objet qui n'existe pas au sens effectif du terme.

3. La critique de Husserl : la thèse unitariste de l'objet intentionnel

L'année même où Twardowski publie son opuscule, en 1894, Husserl rédige un petit texte intitulé « Objet intentionnel » dans lequel il s'attaque assez vigoureusement aux thèses de Twardowski et propose sa propre solution au problème des objets intentionnels.

Si, pour Husserl, la solution de Twardowski n'est pas satisfaisante, c'est que, malgré ces efforts louables pour distinguer l'objet et le contenu, elle ne parvient pas à surmonter les difficultés déjà rencontrées chez Brentano. Si le scénario de Twardowski permet de comprendre comment nous pouvons avoir des représentations d'objets non existant, elle bute sur des difficultés insurmontables dès lors qu'il s'agit de la représentation d'objets existants, comme celle que j'ai de l'arbre dans le fond du jardin. Dans ce cas précis, quel sens y a-t-il d'évoquer une existence intentionnelle à la différence d'une existence effective ou transcendante comme si l'activité de représentation se mouvait dans deux directions : l'une vers l'objet modifié comme image mentale ou comme contenu de représentation, l'autre vers l'objet extérieur. Husserl maintiendra par la suite le constat des absurdités auxquelles mène un

tel scénario. Au § 90 des *Ideen I* de 1913, par exemple, il continuera d'écrire que

Si nous tentons de séparer l'objet réel (dans le cas de la perception externe : la chose perçue située dans la nature) et l'objet intentionnel et d'inclure ce dernier à titre réel dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il lui est immanent, nous nous heurtons à une difficulté : deux réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'une seule se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin ; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de l'intention percevante. Un second arbre immanent, ou même un « portrait interne » de l'arbre réel qui est là-bas, au-dehors, devant moi, n'est donné en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités. (<*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. W. Biemel,> Hua III, p. 224 ; trad. <fr. P. Ricœur>, *Idées directrices pour une phénoménologie*, <Paris, Gallimard, 1950,> p. 312).

Pour Husserl, la seule solution est de dire que l'objet, quel qu'il soit, ne peut être confondu avec une image ou un contenu immanent de représentation, et cela est aussi vrai pour les objets existants que pour les objets inexistantes ou fictifs. L'objet que nous représentons, qu'il existe ou n'existe pas, est une chose très différente du contenu immanent que nous avons en tête en nous le représentant. Dans le manuscrit de 1894, Husserl l'exprime simplement ainsi :

C'est le même Berlin que celui que je me représente, qui existe aussi, et c'est le même qui n'existerait plus si un châtimeut éclatait comme à Sodome et Gomorre. C'est le même centaure Chiron que celui dont je parle à présent et que par là je me représente, qui n'existe pas (<*Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*,> Hua XXII, p. 305-306 ; trad. in Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, p. 282-283).

Se représenter quelque chose ne veut donc pas dire en avoir une image. Cela veut plutôt dire se rapporter à un objet que l'on peut aussi bien appeler l'objet intentionnel auquel se rapporte l'acte de représentation, peu importe que cet objet existe ou n'existe pas. La représentation implique aussi des contenus de représentation, mais en tout cas ces contenus sont à distinguer de l'objet intentionnel qui, lui, n'est jamais un objet immanent. Il est, au contraire, l'objet transcendant à la conscience vers lequel celle-ci est dirigée et tendue, même dans le cas où l'objet en question n'existe pas réellement. Cette conception de l'objet intentionnel sera fermement maintenue dans les *Recherches logiques* de 1901, plus spécialement dans la V^e Recherche, où Husserl écrit :

8

C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets « simplement immanents » ou « intentionnels » d'une part, et d'autre part les objets « véritables » et « transcendants » qui leur correspondent éventuellement [...] Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : l'objet intentionnel de la représentation est le même que son objet véritable éventuellement extérieur et il est absurde d'établir une distinction entre les deux. L'objet transcendant ne serait en aucune façon, l'objet de cette représentation s'il n'était pas son objet intentionnel [...] L'objet de représentation, de l'« intention » est et signifie l'objet représenté, l'objet intentionnel. Que je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique ou un carré rond, etc., ce qui, par là, est nommé le transcendant, est justement ce qui est visé, donc est objet intentionnel ; peut importe en l'occurrence que cet objet existe, soit fictif ou absurde (Hua XIX/1, p. 438-439 ; trad.<, vol.> 2/II, p. 231).

On pourrait donc dire que c'est clairement une thèse unitariste que défend Husserl en matière d'objet. Pour l'objet, il n'y a pas deux façons d'exister comme on le suppose en distinguant son existence intentionnelle dans l'esprit et son existence effective ou non dans le réel. Parler d'objet a partout le même sens : il s'agit de l'objet intentionnel indépendamment de savoir s'il existe ou non. Au § 11 de la V^e *Recherche logique*, Husserl l'exprime encore de la façon suivante :

Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas Jupiter autrement que Bismarck, la tour de Babel autrement que la cathédrale de Cologne (<*Logische Untersuchungen*, vol. 2/1 : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua 19/1,> Hua XIX/1, p. 387 ; <trad. fr. trad. H. Élie. A.L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, Puf, vol.> II/2, p. 176).

Pourtant, Husserl en est bien conscient, cette théorie ne saurait éluder le fait que si tous les objets s'égalent pour la conscience, ce n'est pourtant pas de tous les objets qu'on peut dire qu'ils sont des objets véritables. Lesquels donc le sont ? Réponse : ceux qui nous sont effectivement donnés ou présentés par le biais d'une perception. La perception est donc un acte d'une qualité tout à fait particulière dans le rapport intentionnel <que le sujet> entretient avec l'objet. Cette qualité particulière Husserl l'exprime en parlant des perceptions comme des actes « qui contiennent effectivement en eux-mêmes leurs objets comme des contenus immanents ». L'expression est certes maladroite, car elle semble à nouveau se rapprocher de la notion brentanienne d'« inexistence intentionnelle de l'objet ». Mais ce n'est bien sûr pas de cela qu'il peut s'agir. Quand

Husserl dit que, à travers la perception, l'objet est tel un « contenu immanent », il veut seulement dire que, en le voyant, on l'a directement à l'esprit, parce que le voir c'est aussitôt avoir conscience qu'il est présent et avoir conscience de ce qu'il est. Si l'acte de perception a lui aussi un contenu, ce contenu ne peut être fait que de la présence et de l'identité de l'objet, de son existence et de son essence. C'est de cela qu'on a conscience alors même qu'on perçoit un objet.

Par rapport à la perception qui procure l'objet et le rend présent, il s'agit alors de distinguer tous les actes de représentation par signification, c'est-à-dire les actes propositionnels qui se rapportent, certes, eux aussi à un objet, mais par la médiation d'une signification. Ici également, ce qui est visé par l'acte est bien l'objet intentionnel, mais, dans les actes de représentation par signification, l'objet n'est que visé et il n'est pas encore donné pour autant. Autrement dit, l'objet est « simplement » intentionnel et ne peut être déclaré existant pour autant. Comme le dit Husserl, ici « l'exclusion de l'existence est exprimée dans le petit mot "simplement" » (Cf. Hua XXII, p. 315 ; trad. *Sur les objets intentionnels*, p. 293).

4. La double articulation de l'intentionnalité dans les *Recherches logiques*

Rappelons-le, Edmund Husserl est un mathématicien de formation. Il a fait ses études à Berlin avec Carl Weierstrass et les achève en 1881 avec une dissertation consacrée à la théorie du calcul des variations. Entre 1884 et 1886, il demeure à Vienne où il assiste aux cours de Franz Brentano. C'est sur la recommandation de Franz Brentano, qu'il part pour Halle afin de préparer sa thèse d'habilitation sous la direction de Carl Stumpf, un ancien élève de Brentano. Cette thèse portait *Sur le concept de nombre* ; elle sera soutenue en 1887 et suivie par la publication, en 1891, d'un premier ouvrage intitulé *Philosophie de l'arithmétique*.

Au lendemain de cette publication, les intérêts de Husserl vont se déplacer vers la logique et la théorie de la connaissance. L'aboutissement en sera la publication des *Recherches logiques* en 1900-1901. Le premier tome a pour sous-titre *Prolégomènes à la logique pure* et le second qui paraît l'année suivante, en 1901, contient six recherches rassemblées sous le sous-titre *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*.

Puisque, dans cet ouvrage, les préoccupations de Husserl sont essentiellement d'ordre logique et épistémologique, il n'est pas étonnant que toutes les analyses relevant de la phénoménologie — et qui, sous cet intitulé, s'emploient à une description psychologique des actes de conscience —, ne servent en fait qu'à résoudre des questions logiques fondamentales. Parmi les

plus élémentaires, il y a d'abord et essentiellement celle-ci : si le vrai ne se dit que des jugements, alors qu'est-ce qu'un jugement et, surtout, qu'est-ce qu'un jugement vrai ?

Or la découpe que nous avons vue pratiquée par Husserl entre les actes de perception et les actes propositionnels — dont essentiellement les jugements — semble toute faite pour permettre d'apporter une réponse à la question de la vérité. On pourrait même dire que la distinction entre ces deux modes d'exercice des actes intentionnels provient justement de la nécessité de concilier la théorie de l'intentionnalité avec la possibilité d'une théorie de la vérité.

Souvenons-nous du sens de la coupure faite par Husserl au sein même de la vie intentionnelle de la conscience. La thèse en était la suivante : les actes judicatifs ou propositionnels sont des actes intentionnels d'ordre significatif, puisque tous sont dirigés vers leur objet par le truchement de significations. Mais, ici, l'objet comme tel n'est pas donné ; il est simplement visé au moyen de ces significations qui sont le seul et unique contenu des actes judicatifs ou propositionnels. Ces actes fonctionnent ainsi toujours à vide, non pas qu'ils n'aient pas de contenu, mais parce que la conscience d'un objet présent ne fait en tout cas pas partie de ce contenu. Aussi ces actes sont-ils toujours en attente d'une donation d'objet qui puisse éventuellement venir combler leur vide. Telle est précisément la fonction des actes perceptifs, qui, eux, procurent l'objet, et peuvent, de ce fait, remplir ou combler le jugement, c'est-à-dire corroborer son contenu sémantique et ainsi rendre le jugement vrai. Pour le dire autrement, la compétence spécifique de la perception consiste dans la présentation d'un donné susceptible de confirmer, ou non, la représentation conceptuelle qui fait le contenu des actes judicatifs ou propositionnels.

Ainsi, dans la sixième *Recherche logique*, Husserl peut ramener le problème de la vérité au problème de la synthèse par laquelle une perception peut complètement recouper l'ensemble des significations contenues dans un acte de jugement. La question de la vérité trouve dès lors sa solution dans la synthèse dite de « remplissement » (*Erfüllung*) qui avère la coïncidence du contenu d'une perception avec le contenu de signification d'un jugement et qui, le cas échéant, rend ce jugement vrai. Ce que Husserl exprime notamment de la façon suivante :

Le remplissement [...] réside toujours dans une perception correspondante (ce qui suppose bien entendu une extension nécessaire du concept de perception au-delà des limites de la sensibilité). La synthèse de remplissement, dans ce cas, est l'évidence ou la connaissance au sens prégnant du mot. C'est ici que se

réalise l'être au sens de la vérité, de la concordance bien comprise, de l'*adæquatio rei ac intellectus* (Hua XIX/2, p. 540 ; trad.<, vol.> 3, p. 15).

Question : pourquoi Husserl évoque-t-il au passage « une extension nécessaire du concept de perception » ? Réponse : en raison même du rôle imparti à la perception pour rendre vrai le jugement correspondant. En effet, dans un jugement, se trouvent des significations matérielles exprimées par le sujet et le prédicat du jugement, mais aussi des significations formelles ou catégoriales, comme la copule ou encore les syncatégorèmes. C'est donc tout cela qu'est censée remplir la perception, lorsqu'elle vient corroborer un jugement. Autrement dit, il devrait y avoir des perceptions sensibles mais aussi des perceptions non sensibles, ou ce que Husserl appelle des « intuitions catégoriales ».

Mais aussi nouvelle, et sans doute aussi énigmatique, <que> puisse paraître cette notion d'« intuition catégoriale », on remarque surtout qu'elle n'est que la résultante d'une exacerbation de la conception de la « vérité comme correspondance avec le réel ». Si le remplissement d'un jugement ne peut provenir que d'une intuition qui nous rend l'état de chose réel présent en personne, il faut que cette intuition livre tout ce que contient l'état de chose et, de manière correspondante, tout ce que contient, à titre de signification, le jugement qui s'y rapporte.

Il n'est donc pas difficile de voir que la théorie du remplissement — ainsi que l'élargissement de la notion de perception que cette théorie implique — ne constitue qu'une version plus ou moins sophistiquée de la conception la plus classique de la vérité héritée de la tradition philosophique. Cette théorie s'appelle assez naturellement la théorie de la « vérité correspondance », puisqu'elle consiste à soutenir que la vérité est une sorte de relation de correspondance entre, d'une part, nos jugements et leurs composants sémantiques et, d'autre part, les choses ou les états de choses du monde extérieur.

Une telle théorie de la vérité — dont Hilary Putnam a montré qu'elle était une des thèses fondamentales du réalisme métaphysique ou externe — est bien sûr très problématique, ne serait-ce que parce qu'elle présuppose la possibilité qu'aurait notre esprit d'entrer en contact avec des choses qui sont totalement indépendantes de lui et qu'il puisse espérer de ce contact une espèce de compte rendu perceptif permettant de savoir comment et de quoi les choses sont réellement faites. Putnam disait d'une telle hypothèse qu'elle revient à « supposer que de mystérieux rayons... relient les mots et les symboles de la pensée à leurs référents » (*Reason, Truth and History*, <Cambridge MA, Cambridge University Press,> 1981, p. 51 ; trad. <fr. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minit, 1984,> p. 63).

Toutefois, ce ne sont pas les problèmes soulevés par la théorie correspondantiste de la vérité qui importent ici, mais les conséquences directes de cette théorie sur celle de l'intentionnalité. Nous venons de le dire, soutenir que la vérité des jugements dépend de leur adéquation au réel, nécessite de défendre préalablement l'idée que nous sommes plus ou moins bien informés de la façon dont est fait le réel. Pour cela, il faut que celui-ci nous soit donné et qu'il existe donc des actes totalement différents de l'activité conceptuelle de l'esprit, mais qui, étant au contraire purement réceptifs ou passifs, fonctionnent comme simples véhicules de la donation des objets. Tel est bien le rôle imparti à la perception.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl adopte entièrement ce point de vue. Ce qui en fait un réaliste au sens externaliste du terme. D'où il résulte une théorie de l'intentionnalité essentiellement marquée par la coupure entre deux registres radicalement différents de la vie intentionnelle : le premier, perceptif, est marqué par la réceptivité pure d'un donné, et le second, judicatif, est marqué par une activité sémantique ou conceptuelle qui est toujours en attente d'être corroborée, et donc validée, par le donné que seule fournit la perception.

Pour Husserl, il ne pourrait donc s'agir de mêler en aucune façon ces deux modalités d'exercice de la vie intentionnelle. Même dans le cas d'un simple jugement de perception, Husserl exclut absolument toute intrusion de la signification dans la perception :

Il ne faut pas seulement, en général, distinguer entre perception et signification de l'énoncé d'une perception, mais reconnaître qu'il ne se trouve même aucune partie de cette signification dans la perception elle-même. La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement ou plutôt au moyen des « actes de pensée » combinés en l'unité du jugement, doivent totalement être distingués, bien que, dans le cas présent du jugement perceptif, ils aient entre eux la relation la plus intime, qu'ils se trouvent dans le rapport du recouvrement, de l'unité de remplissement (Hua XIX/2, p. 556 ; trad.<, vol.> 3, p. 36).

Il n'est, du reste, pas bien difficile de comprendre les raisons d'un tel cloisonnement au sein du dispositif intentionnel : si du sémantique devait intervenir dans la façon dont les actes de perception réceptionnent les objets, le sens qui serait alors contenu dans les perceptions exigerait de nouvelles perceptions pour que puissent être remplies les premières et, ainsi de suite, dans une régression à l'infini qui différerait sans cesse toute donation effective de l'objet. Bref, si quelque chose de l'ordre de la signification ou du conceptuel devait interférer là où s'exerce la perception, celle-ci ne serait plus à même de

tenir le rôle que Husserl a besoin de lui attribuer dans le cadre de sa théorie correspondantiste de la vérité.

5. La révolution noématique

Sans doute existe-t-il plusieurs façons de présenter le tournant dit « transcendantal » de la phénoménologie, mais il me paraît important de constater qu'il suscite surtout le dépassement de la césure entre perception et signification qui, pour les raisons que j'ai indiquées, était si centrale dans l'économie générale des *Recherches logiques*.

C'est cette césure, en effet, qui est remise en question à partir du moment où, revenant sur la notion de signification dans ses leçons de 1908, Husserl juge désormais insatisfaisante la conception qu'il s'en était faite dans les *Recherches logiques*. Dans cet ouvrage, il ne s'agissait somme toute que de voir, dans la signification, la spécificité d'un certain type d'actes intentionnels sous lequel se rangent les jugements et les actes propositionnels en général. Selon Husserl, dans une telle optique, la signification n'était encore abordée que d'un point de vue « phénoménologique », c'est-à-dire d'après la fonction monstrative qu'elle revêt pour ces actes qui ne peuvent se référer aux objets que par son truchement. Mais cela laissait inévitablement pour compte le fait que, à travers la signification, c'est aussi et surtout un objet qui se montre.

Ce passage de la voie active du « montrer » à la voie moyenne du « se montrer » dit bien le passage du « phénoménologique » au « phénoménologique » (<*Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*,> Hua XXVI, p. 30 ; trad. <fr. J. English, *Leçons sur la théorie de la signification*, <Paris, Vrin, 1995,> p. 53). Du coup se donne aussi à penser une tout autre fonction du sémantique : celle d'être ce moyennant quoi l'objet se donne. Or le point le plus important est que, selon ce nouveau concept, la signification est en passe de s'étendre à tous les actes, y compris donc aux actes de perception, puisque, partout où un objet est donné, du sens doit être forcément impliqué. C'est ce pas qui est allègrement franchi dans les *Ideen* de 1913 où, à propos du sens et du signifier, Husserl écrit :

À l'origine ces mots ne se rapportent qu'à la sphère verbale, à celle de « l'exprimer ». Mais on ne peut guère éviter — et c'est là en même temps une démarche importante de la connaissance — d'élargir la signification de ces mots et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon [...] à tous les actes sans tenir compte qu'ils sont ou non combinés à des actes expressifs (Hua III, § 124, p. 304 ; trad., p. 418-419).

En tant qu'il est ainsi corrélé à tout acte, ou à toute noèse de n'importe quelle espèce, le sens reçoit le nom de noème. À son propos Husserl écrit encore :

Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience [...] au moyen de sens (Hua III, § 135, p. 329 ; trad., p. 452).

Que cela vaille donc aussi pour les actes de perception, le § 88 des *Ideen* lève toute équivoque possible, en admettant donc, ce qui était impensable dans le cadre des *Recherches logiques* : la perception fonctionne, elle aussi, en régime sémantique. C'est ce que Husserl affirme désormais assez clairement < dans > les *Ideen* : « La perception par exemple a son noème, à savoir son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*) » (Hua III, § 88, p. 219 ; trad., p. 305).

Mais que faut-il au juste entendre par « noème » chez Husserl ? À la faveur de plusieurs articles, qui ont vraiment changé notre façon de voir sur la question, Dagfinn Føllesdal a naguère proposé une interprétation du noème husserlien à la fois très intéressante, mais aussi très problématique.

Dans un article intitulé « Husserl's Notion of Noema » (in <H.L. Dreyfus (éd.),> *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, <Cambridge MA, MIT Press,> 1984, p. 73-80), Føllesdal propose douze thèses afin de comprendre le plus exhaustivement possible ce que veut dire un noème. On peut les résumer de la façon suivante en reprenant les termes utilisés par Føllesdal lui-même : les noèmes sont des entités abstraites de type sémantique ou intensionnel, une généralisation de la notion de sens, en vertu desquelles la conscience est reliée à un objet.

Sans aucun doute possible, le caractère novateur de cette interprétation est d'avoir permis de lever la confusion entretenue par des générations de commentateurs depuis Aron Gurwitsch. La plupart du temps, ceux-ci ont pris à la lettre la notion de « corrélation noético-noématique » pour soutenir que, en régime phénoménologique et du fait de la méthode de réduction qui y prévaut, l'objet intentionnel est appréhendé comme le noème vers lequel est dirigé l'acte de conscience¹. Dans le cas des actes de perception, par exemple, l'objet véritablement perçu serait le noème de perception.

¹ Cf., par exemple, J. Drummond, « Realism versus Anti-Realism : A Husserlian Contribution », in <R. Sokolowski (éd.),> *Edmund Husserl and the Phenomenological*

À l'inverse d'une telle objectivation du noème — tout compte fait assez peu compréhensible en soi —, l'interprétation de Føllesdal consiste à soutenir de façon bien plus convaincante que, nulle part, l'acte intentionnel n'est dirigé vers un noème, mais que c'est grâce au noème qu'un acte peut se diriger vers un objet. C'est du reste ce que dit clairement Husserl lui-même, notamment dans l'extrait du § 135 des *Ideen I* cité plus haut : le noème possède un sens au moyen duquel n'importe quel acte intentionnel se rapporte à l'objet.

Du coup, la même interprétation permet aussi de préciser le sens de la réduction phénoménologique. Avec elle, il ne s'agit pas de se défaire de la direction intentionnelle vers les objets ou de troquer l'objet contre la représentation sémantique que l'on en a. Il s'agit, par un acte de réflexion, de se donner simplement les moyens de fixer l'attention sur l'activité de conscience, de manière à étudier son contenu de sens immanent. Par cette réflexion, il est sans doute bien question de faire artificiellement du noème un objet, mais jamais il ne s'agira de l'objet auquel l'acte lui-même fait référence et vers lequel il est tendu. Parler de corrélat noématique ne consiste pas à changer de référent, il s'agit seulement de prendre en considération l'acte noétique lui-même pour examiner comment il est de son essence de receler un sens pour pouvoir justement remplir sa fonction intentionnelle ou référentielle. Comme le dit Husserl au § 88 des *Ideen* :

Dans tous les cas le corrélat noématique, c'est-à-dire ici le sens (en donnant à ce mot une signification très élargie) doit être pris exactement tel qu'il réside à titre « immanent » dans le vécu de perception, du jugement, etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est offert par ce vécu quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même. (Hua III, p. 219 ; trad. fr., p. 306).

Toutefois l'interprétation de Føllesdal n'en est pas moins problématique du fait de susciter alors un rapprochement possible entre le noème husserlien et la notion fregéenne de sens. Ainsi peut-on lire sous sa plume :

Alors que Brentano tentait de résoudre tous ces problèmes [liés à l'intentionnalité] en appelant seulement aux deux notions de sujet et d'objet, Husserl en utilise une troisième, une notion intermédiaire, ce qu'il appelle le noème...

Tradition, <Catholic University of America Press,> 1988, p. 95. À cet endroit précisément, Drummond rend hommage à Gurwitsch « pour avoir établi le premier cette ligne d'interprétation ». Pour un genre similaire d'interprétation, voir aussi R. Sokolowski, « Husserl and Frege », in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIV, n°10, 1987, p. 527 ; R. Cobb-Stevens. « Les interprétations analytiques de Husserl », in *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, TER, 1992, p. 19-20.

Cette notion est étroitement parallèle à la notion de sens de Frege (« Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception », in <H.L. Dreyfus (éd.),> *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, <Cambridge MA, MIT Press,> 1984. p. 35).

Cette ligne d'interprétation a fait école et a notamment donné lieu à l'ouvrage remarquable de David Smith et Ronald McIntyre intitulé *Husserl and Intentionality* dont la thèse majeure est que :

La vision de Husserl concernant le rôle des significations dans leur médiation de la référence des expressions est fondamentalement frégréenne. Outre sa conception des significations en tant qu'entités abstraites ou idéales et non psychologiques, Husserl partage avec Frege plusieurs thèses centrales à propos de la relation entre la signification d'une expression et la référence. Et ces thèses ont leur parallèle exact dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité concernant la relation du sens noématique aux objets intentionnels. (*Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Reidel, 1982, p. 176).

Je vais y revenir, le rapprochement qui est ainsi fait avec Frege est certes tout à fait légitime, du moins en ce qui concerne la nature du noème. Mais il pose de sérieux problèmes en ce qui concerne sa fonction.

6. La fonction du noème

Il ne suffit pas de définir le noème comme « la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes » (<*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*,> Hua V, p. 89 ; trad. <fr. D. Tiffeneau & A.L. Kelkel,> *Idées directrices pour une phénoménologie <et une philosophie phénoménologique pures*, vol. III <: *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Puf, 1993>, p. 106). Certes, cette définition rend bien compte du dépassement réalisé par Husserl par rapport à ses premiers travaux en matière de signification. Mais pour comprendre toute la charge impliquée dans la notion de noème, il s'agit encore de bien mesurer ce qu'il en est de sa nature et de sa fonction.

Or il apparaît à ce propos que l'évolution de la pensée de Husserl en matière d'intentionnalité n'est pas homogène. En fait, cette évolution ne concerne que la fonction sémantique au sein même du dispositif intentionnel, alors qu'elle n'a jamais concerné la nature du sémantique, à propos de laquelle

Husserl semble, au contraire, avoir campé sur des positions doctrinaires adoptées de très bonne heure. Comment comprendre cela ?

Dans les *Ideen*, la fonction du noème n'est pas seulement de médiatiser et de rendre possible le rapport intentionnel à l'objet, elle est plus explicitement de déterminer et de constituer cet objet lui-même. Dans les *Ideen*, Husserl associe clairement cette constitution à la donation de sens, ou à la *Sinngebung*. Au § 55, il écrit :

Toutes les unités réelles sont des unités de sens. Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens...La réalité et le monde sont ici précisément un titre général pour désigner certaines unités de sens. (Hua III § 55, p. 134 ; trad. fr., p ; 183).

C'est dire que, en tant qu'ils sont porteurs et donateurs de sens, les actes de conscience constituent les objets et ont donc un pouvoir objectivant grâce auquel se précise, devant nous, tout ce que nous disons « être » ou plus exactement « être objet ». Dans les *Ideen*, Husserl peut donc encore aller plus loin et écrire que :

Tous les actes en général...sont des actes objectivants qui « constituent » originellement des objets ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent (Hua III § 117, p. 290 ; trad. fr., p. 400-401).

Or pourrait-on dire de la fonction que Frege attribue au sens qu'elle est objectivante au sens de Husserl ? Répondre par l'affirmative reviendrait dès lors à souscrire à la thèse de Føllesdal qui à propos de la relation à l'objet écrit :

La conception husserlienne de la référence est-elle effectivement différente de celle de Frege ? Cette première question appelle à mon sens une réponse négative. Frege et Husserl ont tous deux soutenu que le sens détermine la référence (D. Føllesdal, « La notion d'objet intentionnel chez Husserl », trad., in Jaakko Hintikka, *Questions de logique et phénoménologie*, éd. E. Rigal, Paris, Vrin, 1998, p. 228- 229).

Ce dont cette remarque ne semble pas bien prendre la mesure est que le sens n'est pour Frege que « le mode de donation de l'objet » (*Kleine Schriften*, <Hildesheim, Olms,> 1967, p. 144 ; trad. <fr. C. Imbert,> *Écrits logiques et philosophiques*, <Paris, Seuil, 1971,> p. 103) et à des différences de sens pour désigner un même objet ne correspondent que des différences dans la manière dont cet objet se donne. Déterminer l'objet, veut donc dire ici se référer à lui

en le désignant par une des façons dont il se donne. Mais cela signifie aussi que, pour Frege, l'objet de référence est un donné totalement libre de toute contrainte épistémologique ; c'est en quelque sorte une « chose en soi »¹ qui, pour cette raison même, peut fonctionner comme pourvoyeur de la valeur de vérité attribuable au sens des énoncés.

Cette conception réaliste de la référence est, sans aucun doute, assez proche des positions qui étaient celles de Husserl dans les *Recherches logiques*, mais elle s'ajuste décidément fort mal à ce que sont devenues ses positions nouvelles en matière de fonction noématique dans les *Ideen*. Il me semble que c'est là le principal défaut de l'interprétation de Føllesdal de ne pas s'aviser que, entre le sens frégéen et le noème husserlien, demeure une différence fonctionnelle fondamentale concernant le rôle attribué à la détermination sémantique. Frege, qui ne désavoue certainement pas l'idée d'un donné objectif, maintient un réalisme ontologique et, par là, restreint fortement la fonction déterminante du sens. Chez Husserl, cette fonction devient constitutive ou objectivante et implique, au contraire, une conception antiréaliste de l'objet.

C'est précisément la fonction du noème de perception qui permet de s'en rendre compte et permet, du même coup, d'éclairer l'évolution de la conception husserlienne de l'intentionnalité par rapport à celle des *Recherches logiques*.

En ce qui concerne précisément les actes de perception, le noème est bien confronté à un certain donné matériel, et c'est ce qui fait que percevoir ne veut pas dire la même chose qu'imaginer ou simplement penser. Mais ce donné matériel ou « hylétique » ne procure rien d'autre que des sensations. Celles-ci affectent la perception comme autant d'indices incontestables que ce qui lui fait face est quelque chose de réel, mais, comme telles, les sensations ne procurent aucun objet. Pour que la perception ait lieu, il faut le noème qui procure une forme au donné matériel de sensation et, par là, fait en sorte que des objets se constituent en tant qu'unités discernables et identifiables. Si les sensations sont bel et bien de l'ordre des vécus, il n'en reste pas moins, selon Husserl, que :

De tels vécus concrets rentrent comme composantes dans un nombre beaucoup plus vaste encore de vécus concrets qui, considérés comme totalités, sont intentionnels, en ce sens que par-delà ces moments sensuels on rencontre une couche

¹ Cf. D. Bell, « Reference, Experience, and Intentionality », in L. Haaparanta (éd.), *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1994, p. 193.

qui pour ainsi dire les « anime », leur donne un sens (ou qui implique essentiellement une donation de sens (*Sinngebung*) ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de l'élément sensuel, qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret (Hua III, § 85, p. 208 ; trad., p. 289).

Mais, puisque Husserl continue de parler des contenus hylétiques en termes de données (*Empfindungsdaten*), il resterait bien sûr à se demander de quel poids est la contrainte de ce donné sur les formations noématiques. Que cette contrainte puisse être prescriptive, en imposant d'elle-même le choix de telle ou telle détermination sémantique en particulier, cela semble, pour Husserl, totalement exclu. Si l'on entend par « perspective » n'importe quel aspect élémentaire qui rendrait possible la perception d'une chose — comme un simple pan de mur rend possible la perception d'une maison — alors dit Husserl :

Les « data hylétiques », les purs data de sensation [...] ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent [...] par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif (<*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*,> Hua IX, p. 163 ; trad. <fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù,> *Psychologie phénoménologique*, <Paris, Vrin, 2001,> p. 155).

Un autre solution serait peut-être d'imaginer qu'il doit bien y avoir un ajustement nécessaire aux données de sensations qui nous interdirait l'application de certains noèmes ou nous forcerait parfois à en changer, dans le cas où la perception se prolonge dans le temps. Selon cette lecture, les sensations n'exerceraient qu'une contrainte négative sur le noème, en réfutant ou déniaient parfois la pertinence d'une certaine application de sens. Or même cette interprétation minimaliste de la contrainte hylétique reste problématique. À supposer, en effet, que, par sa rétivité occasionnelle, le donné hylétique exerce ce rôle « falsificateur » sur nos déterminations noématiques, il ne le peut que dans la mesure où lui-même est déjà investi d'une charge sémantique.

Ou bien le donné sensible n'a aucun mot à dire concernant le bien-fondé de nos déterminations sémantiques — ce qui semble assez improbable —, ou bien il est en mesure d'exercer un certain contrôle sur nos déterminations sémantiques, mais alors seulement parce qu'il se présente déjà sous la forme d'unités objectives élémentaires. Ce qui n'est possible que si l'activité sémantique s'est déjà emparée du donné sensible, pour nous le présenter à travers une suite de déterminations conceptuelles rudimentaires comme « bleu »,

« blanc », « chaud », « ovale », « lointain », « pierre », « arbre », « chien », « chat », etc.

Dans *Mind and World*, John McDowell résume parfaitement cette situation, lorsqu'il écrit :

Les contenus conceptuels les plus proches de l'impact de la réalité externe sur la sensibilité ne sont pas situés, du fait qu'ils sont conceptuels, à distance de l'impact. Il ne résultent pas d'un premier pas dans l'espace des raisons... Ce premier pas supposé partirait d'une impression, conçue comme la réception brute d'une portion du donné, pour aller à un jugement justifié par l'impression. Mais les choses ne se passent pas ainsi : les contenus conceptuels en ce sens les plus primaires sont déjà investis par les impressions, c'est-à-dire les stimulations exercées par le monde sur notre sensibilité (*Mind and World*, <Cambridge MA, Harvard University Press,> 1996, p. 9-10 ; trad. <fr. Chr. Alsaleh, *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007>, p. 42).

Il faut souligner l'engagement inextricable de l'entendement dans les présents mêmes de la sensibilité. Les expériences sont des impressions du monde sur nos sens, des produits de la réceptivité ; mais il y a déjà du conceptuel au cœur de ces impressions (*ibid.*, p. 46 ; trad., p. 79).

Dans *Reason, Truth and History*, Putnam soutenait déjà quelque chose de semblable :

Les descriptions de nos sensations, point de départ chéri de notre savoir pour des générations d'épistémologues, sont profondément influencées — tout comme les sensations — par une foule de choix conceptuels. Les inputs sur lesquels est basé notre savoir sont eux-mêmes contaminés par les concepts (*Reason, Truth and History*, 1981, p. 54 ; trad. p. 66).

Telle est aussi la thèse que rejoint Husserl lorsque, par la suite, il se consacre à l'analyse hylétique dont la tâche avait été seulement annoncée dans les *Ideen*. Tout d'abord, il y réaffirme que le champ des données sensibles ne fait pas encore un champ d'objets, mais ajoute aussitôt que l'expérience sensible n'est pourtant pas celle d'un donné brut totalement incohérent. Au contraire, cette expérience se produit déjà comme réception d'un certain nombre d'unités possédant, comme telles, une identité qui justifie qu'on puisse déjà parler d'expérience au niveau de la sensibilité.

Prenons-le tel qu'il est avant que l'activité du Je ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens : ce n'est pas encore un champ

d'objectivités au sens propre du mot. Car un objet est, comme on l'a déjà indiqué, le produit d'une opération du Je, opération objectivante, et au sens prégnant le produit de l'opération de jugement prédicatif. Mais pour autant, ce champ n'est pas un pur chaos, un simple « fouillis » de « données » ; il a une structure déterminée, il est un champ de singularités articulées qui s'enlèvent sur lui (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, <Hamburg, Claassen,> 1954, p. 75 ; trad. <fr. D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, Puf, 1991>, p. 85).

Comprenons bien les choses. Comme Husserl le répète assez souvent :

Le monde objectif est pour moi toujours déjà là, tout fait ; il est une donnée de mon expérience objective courante et vivante (Hua I, § 48, p. 136 ; trad., p. 90).

Pour nous qui vivons éveillés en lui, le monde de la vie est toujours déjà là. Il est d'avance pour nous... Pour nous, sujets éveillés qui, d'une façon ou d'une autre, sommes toujours des sujets intéressés dans la pratique, le monde est donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle ou possible (Hua VI, § 37, p. 145 ; trad. p. 162).

Il est indubitablement vrai que tel qu'il nous apparaît dans l'expérience pratique quotidienne, le monde ressemble à un champ d'objets donnés sur lesquels il n'y a pas à revenir, tant ce donné semble déjà tout fait et s'imposer comme tel à notre évidence. Dans l'expérience menée chaque jour, les lapins sont des lapins, les canards des canards, les arbres des arbres, et il paraîtrait totalement incongru de vouloir revenir sur de telles vérités sous peine de ruiner la fiabilité minimale dont a besoin notre expérience pratique quotidienne. Toutefois, ces vérités appartiennent à l'attitude naturelle de notre expérience ordinaire dans le monde des choses environnantes et la phénoménologie ne pourrait certes s'en satisfaire. Son propos est bien plutôt de se tourner vers l'esprit dans le but de saisir comment cette objectivité a été produite :

L'élaboration d'une méthode effective pour saisir l'essence foncière de l'esprit dans ses intentionnalités, et pour construire là-dessus une analytique de l'esprit... conduisit à la phénoménologie transcendantale. Celle-ci surmonte l'objectivisme naturaliste, et tout objectivisme en général, de la seule façon possible, à savoir par le fait que celui qui philosophe procède à partir de son ego, en prenant celui-ci en tant qu'il accomplit toutes les validations qui sont les siennes et dont il devient le spectateur théorique pur. Dans cette attitude, il parvient à construire une science de l'esprit qui se tient absolument en elle-même, dans la forme d'une compréhension cohérente de soi-même et d'une compréhension du monde en tant que prestation de l'esprit (<*Die Krisis der*

europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,> Hua VI, p. 346 ; trad. <fr. G. Granel,> *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, <Paris, Gallimard, 1976,> p. 381).

Nous voyons donc que la situation de la phénoménologie de l'intentionnalité n'est certainement pas la même que celle de l'expérience ordinaire. Celle-ci est toujours nécessairement dotée d'une « physique spontanée » à travers laquelle le monde ressemble plutôt à un *ready-made* à l'intérieur duquel chaque objet apparaît comme auto-identifiant et donc constitué indépendamment de l'esprit. Bien sûr, il est vital pour l'attitude naturelle de considérer les choses de cette façon plutôt qu'autrement, puisque c'est seulement de cette façon qu'elle s'assure d'un nombre suffisant d'évidences et de certitudes nécessaires à son bon fonctionnement. Au contraire, la tâche de la phénoménologie est de se demander comment ont été constitués tous ces objets que nous admettons communément comme déjà constitués.

Or la phénoménologie le montre, dire que le monde n'est pas un donné tout fait ne veut pas dire pour autant que ce qui nous en est donné au départ ressemblerait à un « fouillis » totalement indéterminé. La situation originaire à laquelle reconduit la phénoménologie de la réceptivité montre plutôt que les sensations, qui sont ce donné de base, sont quelque chose qui est déjà imprégné par notre activité sémantique. C'est d'ailleurs à cette seule condition qu'il est licite d'évoquer l'existence d'une expérience sensible. À propos de celle-ci et de son donné, Husserl écrit :

Jamais une activité de connaissance portant sur des objets d'expérience individuels ne s'accomplit de telle manière que ceux-ci soient donnés au point de départ comme des substrats totalement indéterminés. Le monde est pour nous toujours tel qu'en lui la connaissance a toujours déjà accompli son œuvre, sous les formes les plus variées ; et ainsi il est hors de doute qu'il n'y a pas d'expérience, au sens simple et premier d'expérience de chose qui, s'emparant de cette chose pour la première fois, la portant à la connaissance, ne « sache » pas déjà d'elle davantage que ce qui vient ainsi à la connaissance (*Erfahrung und Urteil*, p. 26-27 ; trad. *Expérience et jugement*, p. 36).

Ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n'est pas quelque chose de totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mot pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu (*Erfahrung und Urteil*, p. 34 ; trad., p. 43-44).

Le logicien finlandais Jaakko Hintikka a voulu attirer notre attention sur les dangers que représente, à ses yeux, une « interprétation autosuffisante de

l'intentionnalité »¹. Ce qu'il entend par là est une théorie de l'intentionnalité entièrement consacrée à la question des noèmes, et donc seulement tournée vers le contenu sémantique des actes intentionnels. Si, selon Hintikka, une telle théorie de l'intentionnalité peut être qualifiée d'autosuffisante, c'est qu'elle part du principe que le sens constitue l'objet et que donc un examen du noème suffirait à exprimer la relation à l'objet. Le caractère spécifiquement intentionnel des actes de conscience ne serait donc à chercher que dans leur caractère spécifiquement sémantique. Or, toujours à suivre Hintikka, le danger d'une approche unilatéralement sémantique de l'intentionnalité est de ne pas voir qu'elle ne sera jamais à la hauteur de ses ambitions. Autrement dit, c'est un leurre de penser que le sens puisse parvenir à accomplir la fonction intentionnelle ou référentielle. Comme le formule Hintikka : « Aucune analyse de la structure du noème, aussi détaillée et précise soit-elle, ne pourra révéler en quoi consiste sa relation à l'objet »². Bref, l'idée défendue est que ce n'est pas avec la question du sens que l'on épuise la question de la référence qui, du reste, demeure, par définition, le problème fondamental d'une théorie de l'intentionnalité.

Très certainement la leçon de Hintikka peut être ici comprise d'une double façon. D'un côté, elle sert à montrer que la question de la référence rend plus que problématique une interprétation frégéenne de la fonction noématique de l'intentionnalité. D'un autre côté, elle veut servir aussi à montrer que seule une conception réaliste de la référence — telle qu'on la retrouve chez Frege qui fait de l'objet quelque chose d'auto-identifiant et donné comme tel à la conscience — permet de contourner les impasses d'une conception autosuffisante de l'intentionnalité à la Husserl. Si nous marquons notre plein accord sur le premier point, nous ne pouvons que rejeter le second, tout simplement parce que la thèse de Hintikka ne rend pas convenablement compte de la dimension phénoménologique, ce qui est pourtant son propos central. L'idée de la réduction phénoménologique ou de la parenthésation des évidences de l'attitude naturelle est plutôt de dire que, en matière d'objet et de référence, il ne faut compter qu'avec les moyens du bord et, dans le vocabulaire de Husserl, ces moyens sont le noématique. Ce qui n'est pas une façon d'écraser la référence sur le sens, mais de dire que ce à quoi nous faisons

¹ J. Hintikka, « The Phenomenological Dimension », in B. Smith & D.W. Smith (éds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, <Cambridge MA,> Cambridge University Press, 1995, p. 79 ; trad. <fr. J.-M. Roy,> « Husserl : la dimension phénoménologique », in *Les Études philosophiques*, 1995, n° 1, p. 40.

² J. Hintikka, *ibid.*, p. 79 ; trad., p. 40.

référence ne s'éclairera jamais autrement qu'à travers le composant sémantique de nos actes intentionnels.

7. La nature du noème : le mentalisme de Husserl

Nous avons tenté de montrer les raisons pour lesquelles on ne peut pas suivre Føllesdal dans son interprétation frégéenne de la fonction intentionnelle. À présent, il s'agit de montrer qu'on ne peut au contraire que souscrire à sa huitième thèse concernant la nature du noème et qui, de fait, justifie un rapprochement difficilement contestable avec Frege : « Les noèmes sont des entités abstraites »¹. Toutefois, cette thèse n'en est pas moins problématique, mais désormais le problème ne concerne plus l'interprétation de Føllesdal, mais bien celle de Husserl lui-même. Car, il s'agira de le montrer plus loin, cette définition du noème a pour effet de dénaturer la fonction objectivante qu'on vient de lui reconnaître et fait perdre du même coup tout le bénéfice épistémologique qu'on aurait pu croire tirer d'une position antiréaliste en matière d'objet intentionnel.

Sans doute n'est-il pas anodin du tout que Husserl se serve du terme de « noème » pour dire le sens. C'est là, me semble-t-il, un indice assez révélateur d'une conception mentaliste de la signification, puisqu'elle rive le sémantique au noétique ou au domaine de l'esprit (en grec, au *noûs*), plutôt qu'au linguistique ou au domaine des langues. Toutefois, l'usage du terme « mentaliste » en ce qui concerne la conception husserlienne du sens ne va certainement pas de soi, puisque Husserl serait sans doute le premier à s'en défendre. Ce qui exige par conséquent certaines explications. Que faut-il donc entendre ici par conception mentaliste de la signification en parlant du noème ?

Cela ne veut certainement pas dire que la signification serait une production du mental, car une telle idée est tout bonnement insensée. À moins de poser, par pure pétition de principe, le caractère *a priori* universel d'une telle production, admettre que nous puissions produire mentalement des concepts ou des significations revient à admettre que le sens est totalement dépendant de notre subjectivité et donc d'ordre strictement privé. Contre quoi, plusieurs arguments peuvent être déployés, mais dont le plus robuste est sans nul doute celui de Wittgenstein mieux connu sous le nom de « l'impossibilité du langage privé ». L'argument revient tout simplement à demander à quoi ressemblerait un langage fait de significations idiosyncrasiques et à travers

¹ D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, 1984. p. 77.

quels mots il s'utiliserait. Il n'y a bien sûr pas de réponse possible à cette question, car, si un langage privé devait exister, il ne se laisserait pas dire en des termes communicables à autrui, ni donc même en des termes communicables à soi-même.

Le mentalisme sémantique consiste à soutenir une thèse beaucoup plus consistante : les significations ne sont rien de subjectif, mais elle sont objectives. Toutefois, puisque cette objectivité n'est bien sûr pas d'ordre réel, comme l'objectivité des tables et des chaises, il faut donc bien qu'elle soit d'un autre ordre, qu'on ne peut autrement qualifier que d'idéal, pour ne pas dire d'irréel. En d'autres termes, les significations sont un donné objectif que seul le mental ou l'esprit est en mesure de saisir. Le mentalisme ne consiste donc pas ici à dire que les significations sont produites par notre esprit — ce qui serait un subjectivisme totalement inconsistant —, mais il consiste à dire que les significations sont saisies par l'esprit et que, du reste, puisqu'elles sont objectives, elles sont saisies de la même façon par n'importe quel esprit.

C'est bien là la conception de Husserl qui, dès les *Recherches logiques*, écrit notamment à propos des unités de signification que n'importe quel savant doit forcément avoir à l'esprit :

Quand le physicien déduit, des lois du levier, de la loi de la pesanteur, etc., le fonctionnement d'une machine, il vit assurément en lui-même toutes sortes d'actes subjectifs. Mais ce qu'il pense et relie en une unité, ce sont des concepts et des propositions avec leurs relations objectives. Aux enchaînements subjectifs des pensées correspond ici une unité de signification objective... Il sait cependant très bien que l'expression est le contingent et que l'idée, la signification identique, idéale, est l'essentiel. Il sait aussi qu'il ne crée pas la valeur objective des idées et des rapports d'idées, ni celles des concepts et des vérités comme s'il s'agissait de contingences de son esprit ou de l'esprit humain en général, mais qu'il a la vision intellectuelle (*einsieht*) de cette valeur, qu'il la découvre (*entdeckt*) (Hua XIX/1, p. 99-100 ; trad.<, vol.> 2/I, p. 108).

Le thème de l'objectivité idéale de la signification comme celui de l'évidence de sa saisie intellectuelle ou de son *Einsicht* reste partout prégnant dans les *Ideen* :

Rappelons-nous d'abord ce que nous avons appelé le « sens objectif » ; il était apparu plus haut en comparant des noèmes de représentations de types différents, des perceptions, des souvenirs, des représentations par portrait, etc. Ce sens objectif demandait à être décrit avec des expressions purement objectives, et même en des termes identiques d'une espèce de conscience à l'autre... Ce qui s'exprime ainsi ce ne sont pas des « modes de la conscience » au sens de moments noétiques, mais des modes sous lesquels l'objet de

conscience lui-même et en tant que tel se donne. En tant qu'ils sont des caractères attachés à ce qu'on pourrait appeler l'élément « idéal », ils sont eux-mêmes « idéels » et non réels (Hua III § 99, p. 250 ; trad. *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 346-347).

Ainsi évoquant le but général de la phénoménologie dans ses *Méditations cartésiennes* de 1929, Husserl pourra dès lors les exprimer en ces termes plutôt ambitieux : de parvenir jusqu'à une vision intellectuelle (*Einsicht*) grandiose, pénétrant la structure totale de la conscience, les constitutions fondamentales qui la dominent avec toutes ses possibilités noématiques et, en conséquence, la dominent dans tous les cas de mondes possibles (<*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*,> Hua I, p. 56 ; trad. *Méditations cartésiennes*, p. 67-68)¹.

On le voit, Føllesdal avait décidément raison sur ce point, l'idée générale de Husserl concernant l'idéalité objective des noèmes et leur saisie intellectuelle se retrouve de façon quasi identique chez Frege, pour qui les propositions et les significations n'expriment rien d'autre que des pensées totalement indépendantes de la conscience ou de l'esprit qui les utilise pour se représenter quelque chose. Ainsi peut-on lire dans la première des trois *Recherches logiques* de Frege (1918-1923), ce passage bien connu :

Ainsi je peux donc admettre qu'une pensée est indépendante de moi et d'autres hommes pourront la saisir aussi bien que moi... Nous ne sommes pas porteurs de pensées comme nous sommes porteurs de nos représentations. Nous avons une pensée, mais non pas comme nous avons une représentation sensible. Il est vrai que nous ne voyons pas une pensée comme nous voyons une étoile. Aussi est-il recommandé de choisir une expression particulière et le mot « saisir » (*fassen*) s'offre à cet effet. Un pouvoir spirituel particulier, le pouvoir de penser, doit correspondre à l'acte de saisir la pensée. Penser ce n'est pas produire des pensées mais les saisir (*Kleine Schriften*, 1967, p. 358-359 ; trad. *Écrits logiques et philosophiques*, p. 190-191).

Dans le sillage des interprétations frégéennes de la phénoménologie, fournies notamment par Føllesdal, Smith et McIntyre, on a longuement débattu sur la question de savoir si le réalisme sémantique de Husserl était imputable à une influence directe de Frege. L'intérêt de la question semble être aujourd'hui très fortement retombé. En la matière, il suffit plutôt de dire que l'influence est beaucoup plus clairement celle exercée par Bolzano ; mais, il est vrai en

¹ « De parvenir jusqu'à une vision intellectuelle... dans tous les cas de mondes possibles », présenté comme une citation dans le texte original. (Note de l'Éd.)

ajoutant cette remarque de Michael Dummett que « la proposition en soi de Bolzano est naturellement l'homologue des pensées selon Frege » (M. Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, <trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard,> 1991, p. 39).

Si au demeurant, Frege ignorait vraisemblablement presque tout de Bolzano, tel n'est pas le cas de Husserl qui, dès 1896, entame une lecture assidue de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, dont découlera l'essentiel de la conception de l'« idée d'une logique pure », dans le premier tome des *Recherches logiques*. Ainsi s'imposera de bonne heure, et de façon manifestement définitive, l'idée d'un en soi de la représentation ou, si l'on préfère, l'idée d'une représentation objective, laquelle serait radicalement opposée à la représentation subjective ou psychologique. L'antipsychologisme n'est que le nom donné à une telle opposition.

Néanmoins, la question n'est certainement pas inutile de savoir ce que peut bien vouloir dire cette opposition entre représentation objective et représentation subjective pourtant réputée si précieuse pour la détermination logique de la connaissance et de la vérité. Quel sens y a-t-il à vouloir défaire la sémantique de la sphère subjective pour la rayer au contraire à la sphère objective desdites représentations en soi ? Par « représentation subjective », il s'agit manifestement d'entendre les diverses représentations mentales qui viennent à l'esprit d'un sujet à l'occasion de n'importe quelle expérience qu'il a d'un objet. En d'autres mots, la représentation prise au sens subjectif serait l'image qui se forme à l'esprit d'un sujet et qui existe en lui tout le temps qu'il pense ou se représente d'une façon ou d'une autre un objet. Comme le dit Bolzano lui-même au § 143 de sa *Wissenschaftslehre* (trad. <fr. J. English, *Théorie de la science*, Paris Gallimard,> p. 301), la représentation subjective est quelque chose de l'ordre de l'« apparition psychique » et donc quelque chose d'aussi réel que peut l'être un acte de représentation quelconque. C'est par rapport à cela que doit dès lors se mesurer toute la différence qui fait une « représentation en soi » :

La représentation subjective est donc quelque chose d'effectif ; elle a, au temps déterminé où elle est représentée, une existence effective dans le sujet qui se la représente, de même qu'elle produit ainsi toutes sortes d'effets. Ce n'est pas ainsi qu'il en va pour la représentation objective ou représentation en soi... Cette représentation objective n'a pas besoin d'un sujet par lequel elle serait représentée, mais elle existe — non pas certes comme un certain quelque chose d'étant, mais bien comme un certain quelque chose, même si pas un seul être pensant ne devait l'appréhender, et, du fait qu'un, deux, trois ou plusieurs êtres la pensent, elle ne se démultiplie pas comme la représentation subjective qui lui correspond et est alors présente de plusieurs façons. D'où la dénomination

objective (B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 48 ; trad. *Théorie de la science*, p. 145).

Assurément, que ce soit chez Husserl ou chez Frege, il ne manque pas de passages concernant la nature du sens, qui disent presque exactement la même chose. Mais, pour reprendre notre question, quel sens y a-t-il à parler des représentations en soi comme de « représentations que personne ne peut se représenter », car, contrairement aux représentations subjectives, elles n'ont besoin ni d'un sujet ni de son activité pour exister sur un mode idéal (*Wissenschaftslehre*, § 50 ; trad. p. 150) ?

Nous apporterons à cette question une réponse peu conventionnelle, mais qui semble néanmoins justifiée dans la mesure où on la retrouve partout en filigrane de la thèse de l'objectivité sémantique comme son principal argument : celui de la communication intersubjective. Ce qui <est> convenu, en l'occurrence, est simplement de dire que l'objectivité du sens joue en faveur d'une sémantique logique formelle qui puisse servir de fondement à l'idée de propositions en soi et donc à l'idée de leur vérité objective¹.

C'est au fond là l'idée fondamentale de ce qu'on appelle « l'anti-psychologisme logique ». Mais ce qui seul semble pouvoir assurer un fondement à cette collusion du sens et de la sémantique logique, c'est le dépassement du relativisme dont on affuble les représentations subjectives en arguant qu'elles ne permettent justement pas la communication. Autrement dit, la thèse de l'objectivité du sens tire son principal argument de la communicabilité et justifie par là-même son antipsychologisme, c'est-à-dire l'idée d'une totale indépendance du sens par rapport aux représentations subjectives qui, elles, sont déclarées incommunicables par elles-mêmes. Ceci affleure clairement déjà chez Bolzano qui écrit :

S'il est impossible que deux intuitions subjectives appartiennent même dans le même homme à une unique représentation objective, il est moins possible encore d'éveiller dans un autre homme une intuition subjective qui correspondrait à la même représentation objective qu'une intuition qui se présenterait en nous. Si nous comprenons donc par communication d'une représentation à un autre l'éveil d'une représentation subjective en lui qui appartiendrait à la même

¹ C'est bien en ce sens qu'Alberto Coffa, par exemple, nous présente Bolzano comme l'initiateur de la tradition sémantique contemporaine. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, <Cambridge, Cambridge University Press,> 1991, p. 22 sq. Cf. également J. Wolenski, « Théories de la vérité dans la philosophie autrichienne », in <J.-P. Cometti & K. Mulligan (éds.),> *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, <Paris, Vrin,> 2001, p. 47.

représentation objective que la nôtre propre, il faut alors soutenir que les intuitions ne peuvent nullement se communiquer (*Wissenschaftslehre*, § 75 ; trad. p. 214).

La même idée trouve un écho évident chez Frege comme chez Husserl :

Ou bien la proposition que seul ce qui est ma représentation peut être l'objet de mon examen est fautive, ou bien mon savoir et ma connaissance se limitent au domaine de mes représentations, à la scène de ma conscience, et en ce cas, je n'aurais qu'un monde intérieur et je ne saurais rien des autres hommes (G. Frege, *Kleine Schriften*, 1967, p. 355 ; trad. *Écrits logiques et philosophiques*, p. 186)¹.

Le concept de connaissance implique que son contenu ait le caractère de la vérité. Ce caractère n'appartient pas au caractère fugitif de la connaissance, mais à son contenu identique, à l'idéal ou au général que nous avons tous en vue quand nous disons : je sais qu' $a + b = b + a$, et d'innombrables autres personnes savent la même chose (Hua XVIII, p. 155 ; trad. <, vol. > 1, p. 166).

Si l'on se tourne à présent du côté des *Ideen* de 1913, le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 où, par rapport à cette chose réelle que l'on perçoit comme un arbre et qui peut brûler, le sens de cette perception, c'est-à-dire le noème « arbre », lui ne peut pas brûler, puisqu'il n'est rien de réel. C'est de là que Husserl peut ensuite tirer la conclusion que, en tant qu'elle est noématiquement constituée, l'identification de n'importe quelle chose s'impose aussi bien au niveau de la conscience individuelle qu'au niveau de la conscience communautaire :

C'est pour cette pluralité de consciences qu'une chose peut être donnée et identifiée de façon intersubjective en tant que réalité objective identique (Hua III, p. 330 ; trad., p. 453).

Il est donc aisé de constater que si, dans les *Ideen*, Husserl a définitivement abandonné le réalisme pour le constructivisme, il maintient une conception

¹ Il va sans dire qu'il existe de sérieuses raisons pour s'inscrire ici totalement en faux contre l'interprétation d'Ali Benmakhlouf qui, à l'opposé de Hans Sluga, affirme ne déceler « aucune analogie entre l'objectif selon Frege et l'intersubjectif. Aucun texte de Frege ne souligne cette parenté ou cette réduction » (A. Benmakhlouf, *Frege, le nécessaire et le superflu*, <Paris, Vrin,> 2002, p. 191).

réaliste de la signification en tous points similaire à celle de Frege. Autrement dit, pour lui aussi, les significations ou les noèmes sont des idéalités objectives atemporelles et universelles. Elles sont des constituants essentiels des actes de conscience dans la mesure où elles leur permettent d'avoir une relation à des objets, mais elles sont totalement indépendantes des objets et des actes eux-mêmes. Un objet peut disparaître du champ de notre expérience, mais la signification qui nous a permis de le constituer comme un objet identifiable, elle, ne disparaît pas, car elle peut toujours être réactivée dans une multitude d'expériences nouvelles. En outre, ces expériences peuvent être réalisées par des individus différents, et si elles donnent lieu à des identifications similaires, c'est que tous ont en partage les mêmes significations.

8. Le noématique comme langage universel de la pensée

Commençons par nous demander s'il est tout compte fait vraisemblable de supposer qu'une représentation subjective puisse être d'ordre strictement privé et donc incommunicable. On peut très certainement objecter que, même si elles ne sont que des épisodes strictement internes et privés, les représentations subjectives, qu'il s'agisse d'images mentales ou plus simplement d'impressions sensibles, ne peuvent avoir la forme de représentations que dans la mesure où elles sont structurées par des significations. Les dire donc incommunicables soit revient à les priver de toute charge sémantique, mais, dans ce cas, il n'y a plus lieu de parler de représentations, soit revient à leur reconnaître une charge sémantique mais alors d'ordre purement idiosyncrasique. Or l'argument de Wittgenstein utilisé plus haut qui concernait l'impossibilité d'une sémantique et donc d'un langage privés est, bien sûr, à nouveau mobilisable ici. Aussi faut-il admettre que les représentations subjectives sont donc bel et bien toujours communicables.

Même si on ne lie pas les significations aux représentations et que, comme Wilfrid Sellars, on attribue au sémantique une fonction simplement déictive des épisodes de l'expérience plutôt qu'une fonction intentionnelle, on admettra que les épisodes internes ou privés ne sont pas moins déictibles que les autres, et que, pour pouvoir se produire, cette déiction a forcément un caractère sémantique. L'important est, à mes yeux, la conclusion qu'en tire Sellars contre ceux qui, comme Gilbert Ryle, refusent de reconnaître l'existence d'épisodes privés ou internes et n'y voient qu'une erreur de catégorie, aussi bien que contre ceux qui leur reconnaissent une existence, mais leur dénie toute communicabilité :

Les épisodes internes ne sont pas des erreurs de catégories, mais, de plus, il sont tout à fait « dicibles » dans le discours intersubjectif (W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. <fr. F. Cayla, L'Éclat>, p. 92).

Ce que tout ceci doit servir à montrer est que l'antipsychologisme reste bien trop faible, pour parvenir à étayer la thèse de l'objectivité du sens. Si, à l'appui de cette thèse, on cherche argument dans la possibilité d'une communication universelle, alors ce ne sont plus les représentations mentales qu'il faut prendre pour cibles, mais plutôt la diversité des registres sémantiques constitués par les différentes langues naturelles. Car, si la communication a des limites, ce ne sont décidément pas les représentations psychiques qui les marquent, mais bien les langues naturelles spécifiques auxquelles est rivié le registre sémantique qui sert à ces représentations et à leur échange. La chose n'échappe d'ailleurs absolument pas à Frege qui note que :

Il ne faut pas oublier qu'on peut exprimer différemment le même sens et que la différence n'est pas alors celle du sens, mais une différence de manière de voir, d'insistance, de coloration que la logique ne prend pas en compte... malgré la multitude des langages, l'humanité a un trésor commun de pensées (*Kleine Schriften*, p. 169 ; *Écrits de logique et de philosophie*, p. 131, n. 1).

Or, la formule utilisée par Frege a justement pour intérêt de le montrer, le sens dont l'objectivité serait la garantie d'une communicabilité universelle n'est plus alors une affaire de langages mais seulement une affaire de pensées. Ainsi, la question interlinguistique ne trouve de solution que dans un domaine supposé extralinguistique où le sens d'un énoncé apparaît comme une même pensée affublée de vêtements linguistiques différents mais, en elle-même, totalement autonome par rapport à eux. Si le sens a encore quelque chose à voir avec le langage, il ne peut s'agir alors que du langage idéal de la pensée, une espèce de *lingua mentis* en vertu de laquelle n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, se trouverait toujours installé dans une communauté universelle d'échange. Telle est donc aussi la conception d'un langage universel que doit endosser Husserl lorsqu'il écrit :

Je ne vois pas ce que voit un autre, mais, à travers le sens, j'ai part à l'unité de notre vie, une vie de communication, une vie d'échange par l'expression, au sens le plus large par le langage (<*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*,> Hua XXIX, p. 199).

Tout comme moi, chaque homme a sa co-humanité, et c'est comme tel qu'il est compris de moi et de tout le monde, et il a, s'y comptant toujours lui-même, l'humanité en général, dans laquelle il se sait vivre. C'est précisément à cet horizon d'humanité qu'appartient le langage universel. L'humanité se connaît d'abord comme communauté de langage immédiate et médiata. Dans la dimension de la conscience, l'humanité normale et adulte (à l'exclusion du monde des anormaux et des enfants) est privilégiée comme horizon de l'humanité et comme communauté de langage (Hua VI, p. 369 ; trad. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 408).

Les expressions sensibles ont une individuation spatio-temporelle dans le monde comme tous les événements corporels ou comme tout ce qui est incorporé comme tel dans un corps ; mais cela n'est pas vrai de la forme spirituelle elle-même qu'on appelle ici « objectivité idéale »... Car la langue elle-même, dans toutes ses spécifications en mots, propositions, discours, est édiflée de part en part, comme on le voit facilement dans l'attitude grammaticale, à partir d'objectivité idéales (Hua VI, p. 368 ; trad., p. 407).

Comme l'indique plus particulièrement encore ce dernier passage, pour étayer l'idée d'une langue universelle, il ne suffit pas de distinguer le sens d'une proposition par rapport à son énonciation dans des actes réels d'expression. Il faut encore distinguer le sens de la proposition par rapport à toutes les spécifications propres aux langues naturelles particulières et c'est manifestement ce à quoi sert le fait d'insister sur la « forme spirituelle » (*geistige Gestalt*) du sens. C'est bien, me semble-t-il, ce qui pousse Husserl à donner au sens le nom de « noème », et ce qui mène Frege à appeler les significations plus simplement encore des « pensée » (*Gedanken*).

En conclusion de tout ceci, sans doute peut-on dire que c'est donc à tort, ou en tout cas malencontreusement, que Michael Dummett évoque, à propos de Frege, « une expulsion des pensées hors de la conscience » (*Les Origines de la philosophie analytique*, p. 40). Cette façon de parler est sans doute indiquée, si elle sert à traduire la thèse antipsychologiste, selon laquelle les pensées n'appartiennent pas à la conscience subjective comme lui appartiennent les sensations ou les représentations. Mais la thèse antipsychologiste est elle-même boiteuse, dans la mesure où des contenus de conscience d'ordre purement subjectif, idiosyncrasique et donc incommunicable sont une chose difficile à admettre. Nous pouvons certes toujours avoir une sensation personnelle suscitée par quelque chose d'extérieur à nous ou avoir une représentation personnelle de ce qu'évoque un terme quelconque de notre langage à l'occasion de son usage. Mais, puisqu'elles donnent lieu à une identification quelconque, ces représentations sensorielles ou autres seront de

toute façon structurées sémantiquement et, de ce fait, intersubjectivement communicables. « L'expulsion des pensées hors de la conscience » ne semble donc pouvoir servir qu'à traduire l'objectivité sémantique commune qu'aurait à sa disposition n'importe quel sujet et où chaque conscience subjective est en mesure de puiser le sens permettant de communiquer ses représentations. Or, considérées de cette façon, on ne saurait mieux le dire : les pensées mises à la porte de la conscience, la réintègrent par la fenêtre. C'est bien ce qu'exprime la notion de saisie (*Verfassung*) en tant qu'acte psychique relevant d'un sorte de troisième œil en prise sur un donné d'un type très spécial, puisque ce donné est un être idéal. Aussi, les pensées sont-elles bel et bien dans notre tête, mais comme une donnée objective constituant le langage universel de la pensée. Voilà ce qu'il faut donc entendre par mentalisme, si ce terme peut servir aussi à caractériser la conception husserlienne du noème.

Note de l'éditeur

Ce texte est issu de leçons présentées en 2014 à l'Université Saint-Louis à Bruxelles. Le manuscrit original porte deux titres différents, « L'intentionnalité (Philosophie contemporaine 2014) » et « Résumé du cours sur "l'intentionnalité" (Première partie) ». D'une durée de trente heures, le cours était destiné à des étudiants de troisième année. L'indication « première partie » s'explique par le fait qu'il servait de préparation à un séminaire de même intitulé, où les questions abordées étaient soumises à la discussion. Brisart expose ici la plupart des idées qui l'ont occupé dans ses dernières années : le noème husserlien, la vérité et la critique du correspondantisme, la nature intrinsèquement sémantique de l'expérience, la critique du *ready-made* métaphysique (p. 23) et la « conception antiréaliste de l'objet » qu'il attribuait à Husserl (p. 19). Sauf mention contraire, les notes de bas de page sont de l'auteur. J'ai tacitement corrigé les coquilles et uniformisé la typographie. À cela près, tous mes ajouts sont signalés par des chevrons simples (<>). (Denis Seron)