



HAL
open science

La réinvention de la conscience dans la naissance de la phénoménologie : une lecture pratique

Hadrien Simon

► **To cite this version:**

Hadrien Simon. La réinvention de la conscience dans la naissance de la phénoménologie : une lecture pratique. Philosophie. Normandie Université, 2017. Français. NNT : 2017NORMR125 . tel-01956210

HAL Id: tel-01956210

<https://theses.hal.science/tel-01956210>

Submitted on 15 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Philosophie

Préparée au sein de l'Université de Rouen

La réinvention de la conscience dans la naissance de la phénoménologie : une lecture pratique

Présentée et soutenue par

Hadrien SIMON

Thèse soutenue publiquement le 14 décembre 2017

devant le jury composé de

M. Bernard ANDRIEU	Professeur des Universités, Université Paris Descartes, Paris	Rapporteur
M. Laurent PERREAU	Professeur des Universités, Université de Franche-Comté, Besançon	Rapporteur
M. Jocelyn BENOIST	Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris	Examineur
Mme. Natalie DEPRAZ	Professeure des Universités, Université de Rouen, Rouen	Directrice de thèse

Thèse dirigée par Natalie DEPRAZ, laboratoire ERIAC



Résumé :

La phénoménologie est née comme une philosophie de la conscience, au début du XX^e siècle. En cela, elle est l'héritière d'un concept particulièrement marqué par la pensée empiriste, de Locke à Brentano. En tant que telle, la naissance de la phénoménologie peut s'interpréter au titre d'un événement historique, et nous l'abordons sous l'angle de la question : « les évolutions propres au concept phénoménologique de conscience s'inscrivent-elles en continuité ou en rupture, par rapport à sa tradition ? ».

D'un autre côté cependant, les textes qui témoignent de cette naissance sont aussi l'œuvre d'un homme, et le *résultat* d'un effort de pensée. Les interpréter ainsi exige alors une toute autre approche. Nous avançons dans ce travail les éléments d'une lecture pratique, à savoir que la philosophie, comme toute pratique, progresse par répétition de gestes. Nous adressons alors la question : « comment cette répétition peut-elle parvenir à des résultats nouveaux sur le plan de la conscience ? ».

C'est le croisement, nullement prémédité, de ces deux problématiques, qui caractérise notre travail. En cela, le concept d'intention y occupe une place centrale. Initialement dédié au domaine de l'action humaine, il sert pourtant à caractériser l'essence même de l'acte de conscience, dans les *Recherches Logiques*. C'est pourquoi, loin de prétendre unifier ces deux problématiques, nous avons seulement cherché à les articuler, à partir de ce concept.

Mots-clés : conscience, intentionnalité, intention, pratique, Husserl, Locke, phénoménologie

Titre en anglais: « The reinvention of consciousness in the beginnings of phenomenology : a practical interpretation ».

Table des matières

INTRODUCTION : le problème de la méthode et la phénoménologie ... 8

Présentation générale des deux dimensions du problème (évolutive et sociale)	8
Une situation historique exemplaire de ce problème : la naissance de la phénoménologie	9

PARTIE I SCIENCE ET EMPIRISME : L'HERITAGE DES PHILOSOPHIES DE LA CONSCIENCE (LOCKE, BRENTANO, HUSSERL)..... 19

Chapitre 1 : l'influence de la science naturelle sur le projet de psychologie scientifique au XIX ^e (Brentano)	22
Section 1 : le contexte scientifique et le conflit des méthodes en psychologie.....	22
Section 2 : le projet d'une psychologie scientifique : Brentano et l'héritage de Mill.	30
Section 3 : la méthode de la perception interne (et sa limite essentielle).....	33
Conclusion : l'idéal scientifique qui a pu guider la percée	38
Chapitre 2 : poursuite de l'enquête sur l'invention de la conscience comme perception interne	41
Section 1 : l'enjeu de la traduction par P. Coste de <i>consciousness</i> (d'après l'étude d'E. Balibar)	41
Section 2 : conscience, réflexion, et la difficulté de se mettre à distance de soi-même	47
Section 3 : l'individuation du concept de conscience comme acte, un résultat husserlien ?.....	56
Conclusion du chapitre sur le concept de conscience.....	62
Chapitre 3 : lire le texte des <i>Recherches Logiques</i> comme résultat des évolutions de la conscience (Brentano, Husserl).....	64

Section 1 : analyse des concepts essentiels de la V ^e Recherche et la question du sens de l'acte	64
Section 2 : Husserl et Brentano, reprises et évolutions du concept d'acte	78
Section 3 : discussion critique de quelques hypothèses de lecture de la percée....	95
Conclusion du chapitre.....	110

PARTIE II INTERPRETER LA PERCEE ET LES LIMITES DE LA CRITIQUE ANTI-NATURALISTE 111

Chapitre 4 : les interprétations ontologiques de la percée (Lévinas, Marion, Lavigne)	111
Section 1 (première question) : quelle métaphysique ? Que le naturalisme n'est pas un substantialisme	113
Section 2 (seconde question) : la percée des <i>Recherches Logiques</i> était-elle fondée sur un renouvellement ontologique selon Husserl ?	120
Section 3 (troisième question) : reporter la percée ? <i>Husserl et la naissance de la phénoménologie</i> , J.-F. Lavigne, 2005	131
Conclusions du chapitre.....	134

Chapitre 5 : Husserl et la critique du naturalisme épistémologique de Locke	137
Section 1 : l'enjeu historique pour la philosophie de l'élargissement du concept d'idée par Locke.....	138
Section 2 : la critique de Locke dans la lecture husserlienne de <i>Philosophie première</i>	143
Conclusion du chapitre : le problème d'invoquer la description comme méthode .	152

PARTIE III L'INTENTION COMME ACTION DE PROGRESSION (LOCKE ET HUSSERL) 157

Chapitre 6 : intention et action de la pensée, l'héritage de Locke	158
Section 1 : exposition de la thèse de Locke	158

Section 2 : questions critiques et discussion de la thèse de Locke	166
Conclusions du chapitre.....	178

Chapitre 7 : étude des problèmes liés au concept d'intention dans la V ^e Recherche (Husserl).....	180
Section 1 : intention et attention	181
Section 2 : le problème du concept d'intention dans le retour aux choses-mêmes	193
Section 3 : la réflexion comme un relâchement ?	199
Conclusion : l'action comme problème philosophique.....	208

PARTIE IV ESSAI SUR LA PRATIQUE COMME FONDEMENT DE LA METHODE (A PARTIR DE LOCKE)..... 210

Chapitre 8 : Les distinctions conceptuelles de base de la pratique	212
Section 1 (enquête historique) : les deux sens de l' <i>intentio</i>	212
Section 2 (étude conceptuelle) : les deux sens de l'agir et les quatre sens de relâchement	224
Section 3 : l'agir comme progression, le concept d'engagement	231
Conclusion : la pratique comme progression	235

Chapitre 9 : la dimension individuelle de la pratique (engagement et relâchement). 237	
Section 1 : manifestations de l'engagement au travers de différents types de pratique	237
Section 2 : apport du concept de relâchement relativement au concept empiriste de la conscience	247
Section 3 : application de la distinction engagement/relâchement	250
Conclusion : sens et sensibilité, et le rôle d'unification de la pratique	256

Chapitre 10 : la dimension sociale de la pratique	260
Section 1 : sur quelques catégories de base de la pratique sociale, à partir du sport	260

Section 2 : vers un retour à l'enjeu initial à partir des pratiques intellectuelles.....	271
Conclusion du chapitre.....	278

CONCLUSION GENERALE 280

BIBLIOGRAPHIE..... 283

ANNEXES..... 292

Annexe 1 : reproduction trilingue du chapitre 19 du Livre II de l' <i>Essai</i>	292
Annexe 2 : repérage des lexiques de l'intention, de la visée, de l'absorption, dans les <i>Recherches</i>	304
Annexe 3 : l'Intention et la visée.....	318
Annexe 4 : Husserl, le travail sur la représentation et l'émergence du principe de l'intuition	326
Annexe 5 : sur une origine dans la langue courante grecque et latine du concept d' <i>intentio</i>	332
Annexe 6 : l'acte et la puissance dans la <i>Métaphysique</i> d'Aristote, l'ancrage ontologique.....	337
La puissance (<i>dunamis</i>).....	337
L'acte (<i>energeia</i> et <i>entelecheia</i>) : l'impossible définition ?	338
La définition de l' <i>energeia</i> et le lexique de la tension vers quelque chose (notre hypothèse)	346
Annexe 7 : liste des figures	350

INTRODUCTION : le problème de la méthode et la phénoménologie

Présentation générale des deux dimensions du problème (évolutive et sociale)

En premier lieu une méthode, en philosophie comme ailleurs, permet de procurer des *résultats*. Le sens du concept de méthode ne serait pas un problème si la philosophie pouvait être une activité strictement utilitaire : on se contenterait alors de manipuler les résultats obtenus pour d'autres fins, pratiques ou même théoriques. La philosophie n'a probablement pourtant jamais conçu ainsi sa tâche, et c'est son intérêt constant dans l'histoire pour les fondements de la connaissance, plus que pour sa seule production, qui semble l'indiquer. C'est certainement pourquoi elle a toujours accordé une importance si centrale au concept de méthode.

Il est évident par ailleurs qu'aucun résultat philosophique ne peut être obtenu *sans rien faire*. Toute méthode philosophique s'appuie donc également sur une *pratique*. L'oublier peut conduire à une implication fâcheuse, en produisant un risque de confusion entre objet et résultat. On s'imagine décrire ou connaître des *objets* de la pensée, alors que l'on a surtout affaire aux *résultats* de sa pratique philosophique. En conséquence, on conçoit la méthode comme pouvant donner un *accès immédiat* à ces objets.

Mais on ne peut pour autant se contenter de porter un regard théorique vers la pratique pour l'étudier, détachée des résultats qu'elle produit. La pratique est toujours liée au résultat qu'elle escompte et qui lui fournit sa raison d'être. Interpréter un texte de ce fait, c'est n'avoir d'abord face à soi qu'un résultat. Les années d'apprentissage, de dur labeur, tout cela est repris et comme on le dit en informatique, « écrasé » dans une forme qui ne laisse plus apparaître son processus productif. La difficulté est alors ici de réussir à séparer pratique et résultat. Nous désignerons celle-ci sous l'appellation de dimension *évolutive* du problème de la méthode.

Il y a, cependant, une autre dimension nettement différente de ce problème, bien qu'elle lui soit très liée. Car c'est une chose de ressaisir les moyens par lesquels nous avons obtenu un résultat pour soi-même, mais c'en est une autre de le faire *pour autrui*. Or l'activité philosophique comme toute autre étant *sociale*, elle doit pour cette raison réussir à communiquer ses résultats à quelqu'un *qui ne les a pas déjà*. De là vient donc le lien entre la dimension évolutive et intersubjective du problème de la méthode. Le concept de méthode porte ces difficultés en tant qu'il est l'opérateur privilégié d'un dialogue avec autrui, mais parce qu'il renferme dans ses plis une progression propre au travail effectué par un individu seulement, ce dialogue est d'emblée *asymétrique*. Celui qui invoque et explicite la méthode sait faire quelque chose à l'inverse de son interlocuteur ou lecteur, sans quoi ce dernier n'aurait pas besoin d'elle, pas de la même manière en tout cas.

C'est essentiellement de la dimension évolutive que nous allons traiter dans ce qui suit, sous le titre de problème de la méthode. Même si nous n'allons cesser de croiser la dimension intersubjective, la traiter de front exigerait un travail d'une toute autre nature.

Une situation historique exemplaire de ce problème : la naissance de la phénoménologie

Ainsi, puisqu'une méthode est censée indiquer comment orienter un travail, la dimension évolutive du problème se répercute sur son concept même, comme Husserl l'avait compris, rétrospectivement, s'agissant de celle qu'il avait donnée en propre à la phénoménologie :

Naturellement l'épochè, en tant qu'exigence méthodologique fondamentale expresse, ne pouvait être que l'affaire d'une réflexion tardive, celle d'un homme qui déjà, dans une certaine naïveté et dans une situation historique donnée, s'est trouvé pour ainsi dire entraîné dans l'épochè et s'était approprié déjà un morceau de ce nouveau « monde du dedans », en quelque sorte un champ de proximité prélevé sur lui, où un horizon lointain se trouve obscurément préindiqué. Ainsi n'est-il parvenu que quatre ans après la

conclusion des *Recherches Logiques* à la conscience-de-soi expresse, et cependant encore imparfaite, de sa méthode.¹

C'est donc dans les obscurités de ce « nouveau monde » que nous voulons chercher l'origine même de la méthode, en le faisant à partir de cette « situation historique » particulière qu'est la naissance de la phénoménologie.

Mais à quelle source les éclairer, au-delà de ces formulations allusives ? A la plus évidente qui soit, peut-on alors répondre : au travail concret, à la pratique quotidienne de la philosophie. Husserl le savait, bien entendu :

[...] celui qui adopta l'attitude phénoménologique dut d'abord apprendre à voir, s'exercer, et grâce à l'exercice, acquérir une conceptualité d'abord grossière et incertaine, puis de plus en plus déterminée [...]²

Seulement ces exercices concrets de phénoménologie, non pas ceux qui permettent de *valider* ou (*re*)*vérifier* un résultat déjà atteint, et qui donc par là leur sont secondaires, mais précisément ceux qui permettent de les *acquérir*, où sont-ils exposés ? Nulle trace dans la plupart des ouvrages de phénoménologie de ces premières conceptualités « grossières et incertaines », et on le comprend, puisqu'ils ne sont en général publiés qu'avec des résultats plus solidement acquis. Husserl n'a probablement jamais su expliciter lui-même comment cette pratique, ou cet entraînement, ces exercices, peu importe à ce stade comment on l'appelle, avait conduit à sa méthode. Il laissera au final le soin à E. Fink d'écrire une sixième méditation cartésienne à son propos, lui laissant l'enjeu même, selon ce dernier en tous cas, de « fonder la possibilité de philosopher »³.

¹ Cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 2008 (abrégé ici et à venir, selon l'usage : *Krisis*), p.273, §70.

² Cf. *ibid.*, p.279, §71. On renverra également à une formulation de *Philosophie première*, trad. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p.298 : « La phénoménologie n'a rien d'une "littérature" qu'on parcourt en lisant comme s'il s'agissait d'une promenade d'agrément. Il faut bien - comme dans toute science rigoureuse - se résoudre à travailler si l'on veut acquérir avec elle un regard exercé et méthodique et par là seulement devenir apte à juger par soi-même. ».

³ Cf. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, Million, Grenoble, 1994, p.56. On peut rappeler à nouveau que Husserl a formellement contresigné cette étude. Nous ne discuterons cependant pas plus ce texte, sans douter pourtant des richesses que nous y aurions trouvé pour notre propre compréhension de ces enjeux, car l'auteur cherche à résoudre ces grandes difficultés seulement du point de vue de la technique phénoménologique. Autrement dit, il prend *comme acquis* la validité de la méthode de la réduction, et en cherche ensuite la genèse sur le plan de la conscience. A l'inverse, nous la cherchons ici en premier lieu

La conséquence de ce silence chez Husserl, c'est l'inscription intersubjective du concept de méthode qui nous la révèle. Nous entendons donc par là simplement le fait que les explications méthodologiques qui figurent dans les textes sont à destination d'un lecteur et non de l'auteur lui-même. On reconnaîtra ici les efforts de Husserl pour accompagner le lecteur à la réduction dans *Ideen I* notamment. Comme le remarque le traducteur P. Ricœur, toute une section de l'ouvrage est consacrée à décrire la conscience *sans opérer* la méthode fondamentale de la réduction, alors même que celle-ci est donc acquise, depuis huit ans environ⁴. Voilà qui pourrait paraître bien curieux à première vue : à quoi bon, en effet, décrire des résultats alors que l'on sait déjà qu'ils doivent être dépassés ? Mais il s'agit bien sûr d'un effort pédagogique d'*accompagnement*, témoignant de la part de Husserl de sa volonté de *préparer l'accès* à sa méthode, pour celui qui ne la *possède pas encore*. Seulement, Husserl trop souvent finit par une forme de démonstration sans explication, où après avoir exposé la description dite « naïve » d'un phénomène, il se contente simplement de dire : *opérons maintenant* la réduction, puis de décrire le nouvel état de chose⁵. Or ne faut-il pas qu'une méthode soit saisissable avant tout par celui qui *ne la maîtrise pas encore*, sans quoi son concept même risquerait de s'empêtrer dans un cercle ?

§

Il s'agit donc, pensons-nous, de réussir à saisir le *passage continu* de la naïveté de l'attitude naturelle à la phénoménologie. Le problème a souvent été commenté, mais une prise en compte exclusive par la pratique nous semble encore manquer. Une partie de notre travail consistera donc à essayer de développer de manière positive les

sur celui de l'histoire, à partir d'une situation où ces résultats n'existaient pas encore, ou n'existaient qu'imparfaitement.

⁴ Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985 [1950] (abrégé ici et à venir, selon l'usage : *Ideen I*), p.85 (en note). Mais on pouvait aussi saisir l'esprit de l'ouvrage dès ses toutes premières lignes (introduction générale, *ibid.*, p.3) : « La phénoménologie pure à laquelle nous voulons préparer ici l'accès [...] est une science essentiellement nouvelle. ». L'effort est d'autant plus remarquable que, comme le note le traducteur, toujours dans la note de la p.85, il n'est pas reconduit dans les *Méditations cartésiennes* par exemple, où il n'y a pas de description de l'intentionnalité *avant* la réduction cette fois. L'estimation à huit ans, par ailleurs, est basée sur l'affirmation précédente de la *Krisis*, où Husserl affirme avoir acquis sa méthode quatre ans après la publication des *Recherches Logiques*, soit huit ans avant la publication des *Ideen I*.

⁵ Sur des exemples de cette « opération » (*Vollzug, Vollziehen*), cf. *ibid.*, p.249 (§77), p.306 (§88), p.313 (§90).

éléments propres à cette pratique (notre IV^e et dernière partie), en descendant dans les profondeurs de la conscience apprenante, là où le progrès de la connaissance se ressent peut-être, mais ne se voit pas. De ce fait, ce travail ne permettra pas encore de répondre aux difficiles questions de la méthode phénoménologique, dans un dialogue par exemple avec E. Fink, mais d'avancer en ce sens sur des fondements qui nous paraissent solides. C'est aussi que notre ambition, telle que nous l'avons évoquée, prend d'abord appui sur une problématique historique. Il s'agit d'ancrer notre recherche dans cette « situation historique donnée », selon la *Krisis*, pour essayer d'expliquer le surgissement d'une nouveauté philosophique. Or en l'occurrence cette situation, c'est celle des philosophies de la conscience, héritées de la modernité mais visiblement bouleversées par la mise au jour de l'intentionnalité, cette « grande découverte de la phénoménologie », selon P. Ricœur⁶. Une telle affirmation est pourtant d'emblée problématique sur le plan historique, puisque Husserl, de son aveu même, a *repris* plus que *découvert* ce concept. Précisons les choses dès ici afin de revenir sur le statut particulier qu'occupe le texte de 1901 pour notre travail à venir.

Husserl et Brentano : traduction historique du problème méthodologique

On rappellera tout d'abord brièvement les éléments biographiques que l'on connaît déjà. Après une formation initiale en mathématiques entre Berlin et Vienne entre 1878 et 1883, date à laquelle il obtient son doctorat, Husserl s'est tourné vers la logique pour éclaircir les fondements épistémologiques des mathématiques. Pour cette raison il retourne à Vienne suivre les enseignements de Brentano entre 1884 et 1886, étant alors confiant que la logique, ultimement, est fondée dans la psychologie. A l'époque, et à la suite du moment important qu'a constitué l'empirisme anglais, la psychologie assume en effet la tâche traditionnellement dévolue à la philosophie, à savoir être une théorie de la

⁶ Cf. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.30. Ricœur a cependant précisé « sous la condition même de la réduction phénoménologique ». Le problème soulevé par la présence ici de cette « condition » est cependant tout sauf anodin. Mais il n'a pourtant rien d'une difficulté rédhibitoire, suffit-il de citer encore ici P. Ricœur : « [...] si l'on remonte des Idées et des Méditations cartésiennes de Husserl aux *Recherches Logiques*, on retrouve un état de la phénoménologie où les notions d'expression et de signification, de conscience et d'intentionnalité, d'intuition intellectuelle, sont élaborées sans que la « réduction » soit elle-même introduite en son sens idéaliste. » (*ibid.*, p.63).

connaissance. Ainsi entre sa thèse d'habilitation soutenue sous la direction de Carl Stumpf en 1887, *Sur le concept de nombre*, et sa première publication en 1891 sous le titre de *Philosophie de l'arithmétique*, c'est en psychologue brentanien que Husserl aura poursuivi ses premiers travaux de philosophie des mathématiques. Seule l'insatisfaction grandissante envers de tels fondements l'amènera à se préoccuper lui-même de la tâche de fondation épistémologique, en entreprenant les recherches nécessaires. C'est cette recherche qui le conduit à la publication en 1900 et 1901 des deux tomes des *Recherches Logiques*. Il y rejette alors certaines conceptions empiristes de la connaissance au motif de leur « psychologisme », alors que plusieurs années auparavant, le travail qu'il avait entrepris d'un tome 2 de la *Philosophie de l'arithmétique* avait été abandonné⁷. C'est donc dans ce contexte que Husserl a travaillé à cette « grande découverte » (*loc. cit.*), selon l'expression de P. Ricœur, qu'est le concept d' « intentionnalité », et qui œuvre à la percée de la phénoménologie.

Rétrospectivement, Husserl s'est acquitté de la tâche de situer cette avancée par rapport à son ancien maître de Vienne. Seulement lui qui a souvent prétendu à l'établissement d'une science radicalement nouvelle, n'a pourtant pas manqué de témoigner de sa dette envers ce dernier, encore dans la *Krisis* notamment :

C'est ici le lieu de reconnaître l'extraordinaire mérite que s'est acquis Brentano, pour avoir commencé sa tentative de réforme de la psychologie par une recherche des caractères propres du psychique (par opposition avec le physique) et pour avoir démontré que l'un de ces caractères était l'intentionnalité [...]⁸

Mais si la psychologie avait *déjà commencé* à se réformer avec Brentano, et puisque Husserl se reconnaissait lui-même comme un psychologue en 1901, pourquoi ne pas pousser le raisonnement jusqu'au bout et *faire remonter à Brentano l'origine de la percée* ? D'autant que quelques lignes plus loin, Husserl reconnaît que dans les *Recherches Logiques*, ce qui se déployait n'était *pas autre chose* que « l'exigence brentanienne d'une psychologie des phénomènes intentionnels »⁹. Notre travail à suivre prend cet enjeu très au sérieux, en se refusant toujours le droit de faire comme si la

⁷ Sur ces éléments, nous renvoyons notamment à la préface de la première édition au tome 1 des *Recherches Logiques*.

⁸ Cf. *Krisis, op. cit.*, p.262 (§68).

⁹ Cf. *Krisis, ibid.*, p.263.

phénoménologie avait pu sortir tout droit des cieux, sans jamais fouler le sol rugueux de l'histoire.

Ajoutons que ce qui contrarie d'autant plus un tel enjeu, est que Husserl, dans ses déclarations rétrospectives, a constamment vu en sa publication de 1901 le surgissement d'une nouveauté en philosophie :

avec cette œuvre [les *Recherches Logiques*], l'auteur en est convaincu et l'a déjà indiqué, une percée s'accomplit : la percée d'une science essentiellement nouvelle – la phénoménologie pure, et la percée d'une philosophie fondée d'une manière nouvelle [...].¹⁰

En ouvrant les premières pages de l'introduction aux *Ideen I*, on lit encore que cette « phénoménologie pure » proposée par l'ouvrage et qui s'appellera bientôt idéalisme transcendantal est un approfondissement qui « fait sa première apparition dans les *Recherches Logiques* »¹¹. Même Heidegger qui en 1927 promeut pourtant une approche phénoménologique radicalisée, reconnaissait à la fin de son introduction à *Sein und Zeit* ceci : « Les recherches qui suivent ne sont devenues possibles que sur le sol posé par E. Husserl, dont les *Recherches logiques* ont assuré la percée de la phénoménologie. »¹². Pour témoigner d'une nouveauté et d'un élan initial, il n'y a guère besoin de preuves supplémentaires...

Que Husserl ait regretté d'avoir eu à publier trop tôt cette œuvre¹³, c'est justement ce qui revêt une signification particulière pour nous, mais c'est aussi ce qui ne pouvait manquer de générer des problèmes pour l'interprétation de cette percée. Car

¹⁰ Cf. *Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques*, non publié à l'époque mais qui figure aujourd'hui grâce au travail d'édition et à la traduction de J. English, dans *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1995, p.373. Husserl ajoute en suivant, nous donnant confirmation de la position qui sera encore la sienne dans la *Krisis*, comme nous l'avons entrevu : « On comprend qu'il se passe ici ce qui a lieu en général dans le cas d'une première percée : ce qui est ancien se mélange encore ici et là à ce qui est nouveau, et, quoiqu'il ait eu vivement conscience de la nouveauté qui s'exprime dans cette œuvre, l'auteur, à l'époque de la première édition, n'était pas encore parvenu là-dessus à une pleine maîtrise ni non plus sur de nombreux points à une ultime clarté. ». On se reportera également au §1 p.356 pour une autre expression confirmant ce problème de la méthode. L'expression « ouvrage de percée, *Werk des Durchbruchs* » figure par ailleurs dans la *Préface de la deuxième édition* au Tome 1, écrite elle aussi en 1913. Nous écrivons par la suite « percée » sans les guillemets, lorsque l'expression renvoie de manière évidente à cet événement historique.

¹¹ Cf. *Ideen I*, *op. cit.*, p.5.

¹² cf. *Sein und Zeit*, trad. E. Martineau (hors commerce), §7C.

¹³ Comme on le lit par exemple au travers d'un long extrait dès la suite de l'*Esquisse d'une préface*, cf. *op. cit.*, p.373.

après tout, pourquoi Husserl n'a-t-il cessé de voir en son texte de 1901 le moment de la « percée », selon l'expression consacrée, et non un texte ultérieur s'appuyant sur une méthode établie avec une plus grande fermeté ? Pourquoi, le recul aidant, il n'a pas lui-même situé sa percée après, une fois sa méthode acquise de manière plus assurée ? Problème qui a reçu différentes réponses, dont celle de sous-estimer la propre lecture rétrospective de Husserl sur son texte, comme nous aurons à le voir.

La signification philosophique du texte des *Recherches Logiques* pour le problème de la méthode

Mais si l'on revient des enjeux historiques à l'enjeu méthodologique, alors le texte de 1901 occupe pour notre recherche cette situation exemplaire d'être un témoin de premiers résultats acquis sans méthode explicite. Et en effet, que l'on se tourne en particulier vers son introduction générale, à la recherche d'une méthode annoncée comme radicalement nouvelle, pour voir que Husserl n'en désigne explicitement *aucune* comme telle¹⁴. Ce n'est pas cependant que les éléments manquent, puisque l'on y trouve notamment des explications sur la description (§7), le retour aux choses-mêmes (§2), et la réflexion (§3). Par ailleurs, la structure du texte est à cet égard remarquable, car contrairement à d'autres œuvres notoires avant et après lui, elle ne commence pas par l'exposition d'un objet d'étude, suivie d'une explication quant à la méthode permettant d'y accéder¹⁵.

Ces éléments constituent pour nous la signification philosophique fondamentale du texte, pour le problème de la méthode que nous avons évoqué. Et c'est pourquoi nous voulons essayer d'y retrouver une pratique sédimentée, qui pourrait permettre de l'éclairer. Signalons une nouvelle difficulté pour l'interprétation, à savoir que la tentation de la lecture téléologique est ici partout présente. Y succomber, c'est pourtant refermer

¹⁴ Husserl parlera rétrospectivement dans une note de *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. de Launay, Paris, PUF, 1993 (édition numérique), p.53, de « l'insuffisante définition de la méthode (dans l'Introduction à la première recherche du deuxième volume), et à la définition de la phénoménologie comme psychologie descriptive. ».

¹⁵ Avant lui : Brentano commence au Livre I de sa *Psychologie du point de vue empirique* de 1874 par exposer son objet d'étude (premier chapitre : les phénomènes psychiques), puis sa méthode (chapitre deux : la perception interne). Après lui : Heidegger expose d'abord dans l'introduction d'*Être et temps* son objet d'étude (chapitre premier de l'introduction : l'être de l'étant), puis sa méthode (chapitre deux : la phénoménologie comprise comme retour aux choses-mêmes puis reprécisée).

immédiatement le problème de la pratique que nous avons évoqué, puisqu'en se donnant déjà la fin vers laquelle tend un développement, on passe sous silence précisément ce que nous voulons ici révéler, à savoir le labeur patient et pénible, où la fin manque nécessairement, sans quoi il n'y aurait plus à travailler.

Une signification manquée dans la réception française de la percée ?

Ce n'est pas qu'on ne puisse sauver la démarcation que l'on a ultérieurement appelée « phénoménologie », en pointant du doigt certains motifs de rupture philosophique entre Brentano et Husserl. D'ailleurs, il suffit de regarder la suite de la citation de la *Krisis*, où Husserl reconnaît sa dette historique quant à l'intentionnalité, pour lire que Brentano « resta malheureusement prisonnier pour l'essentiel des préjugés de la tradition naturaliste, tant que le dualisme, la causalité psycho-physique continue à avoir cours.¹⁶ ». Tout le sens de la méthode phénoménologique de l'épochè ou réduction notamment, est de s'entendre comme une possibilité de sortir d'une attitude que Husserl a qualifiée de « naturelle » ; ainsi le chapitre 2 de la première section des *Ideen I*, celle qui précède précisément la présentation de l'épochè, porte sur « Les fausses interprétations du naturalisme ».

C'est ainsi que ces « préjugés de la tradition naturaliste » ont servi à une partie de la réception française de la phénoménologie à s'acquitter d'une lecture *ontologique* de la percée. En conséquence, l'intérêt de la recherche s'est probablement initialement détourné des enjeux de méthode. E. Lévinas en est un exemple notamment, alors qu'il est un des passeurs les plus importants de cette première réception, au travers de son étude *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹⁷ (publiée en 1930 juste au retour de son séjour à Fribourg). Dès les premières lignes de cette étude, il met

¹⁶ cf. *Krisis, op. cit.*, p.263. La *Krisis*, comme on le sait, ouvrage que l'on qualifie souvent de « testament philosophique », n'est pas un texte qui a vocation à s'engager à nouveau dans une argumentation contradictoire approfondie avec Brentano. Mais la sanction est, comme nous le savons constante chez le Husserl de la maturité. Ainsi lit-on par exemple dans l'*Esquisse d'une préface* que « dans sa *Psychologie*, Franz Brentano n'a jamais dépassé le préjugé naturaliste, et, précisément à cause de cela, le sens particulier de l'analyse intentionnelle et la véritable méthode d'une psychologie intentionnelle lui sont aussi demeurés inaccessibles. Il fut bien loin d'avoir l'idée d'une phénoménologie pure. », cf. *op. cit.*, p.407.

¹⁷ Cf. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2010. Sauf indication contraire, toutes les indications de pages entre parenthèses dans la suite de cet alinéa renvoient à cette édition. On rappellera auparavant que Lévinas affirme bien s'inscrire dans une restitution de la doctrine de l'auteur et non à en proposer une libre interprétation, comme il le dit lui-même dans la préface, p.7.

délibérément de côté toute enquête sur la méthode de Husserl, pour la subordonner quelques lignes plus loin à la vision d'un nouveau sens de l'être : « toute considération sur la méthode [...] plonge profondément dans une "ontologie" » (p.12). Sans s'interroger visiblement sur le concept de méthode qui peut porter une telle affirmation, Lévinas qualifie alors explicitement l'intuition de « méthode philosophique » (p.13). De là, on ne pouvait qu'ouvrir la porte à une lecture ontologique de cette nouveauté philosophique que fut la phénoménologie :

nous voulons montrer [...] comment l'intuition qu'il [Husserl] propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être. (p.13)

Cet élan, certainement amplifié ensuite par l'influence heideggérienne, ne pouvait certainement que conduire à ce que des problèmes d'interprétation se fassent jour au sujet de la méthode de la phénoménologie. Au début des années 1990, M. Henry déclarait déjà par exemple, s'agissant des principes fondateurs de la phénoménologie, qu'« *ils demeurent en fait foncièrement indéterminés.* »¹⁸. Plus récemment encore, C. Romano était conduit au constat suivant : « De nos jours, tout se passe comme si, autour des questions de méthode, régnait dans la phénoménologie un silence gêné. »¹⁹. L'auteur s'explique alors quelques pages plus loin sur ce qui motive un tel constat :

[...] il n'y a pas en philosophie d'accord universel sur la méthode à suivre, cette dernière ne se dégage généralement qu'au travers de la pratique philosophique effective, elle est moins une "méthodologie", c'est-à-dire un corps de règles abstraites définies préalablement, qu'une tentative après-coup pour justifier des conclusions. C'est pourquoi la méthode, c'est aussi la philosophie elle-même.²⁰

Porter le regard sur cette *pratique*, en faire son unique objectif sans oublier que les résultats la structurent, c'est l'objet de notre travail, et pensons-nous, son originalité. C'est elle seulement qui peut essayer de clarifier le problème historique exposé, en retrouvant la différence au sein de la continuité, car deux auteurs peuvent bien faire la

¹⁸ Cf. M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003 [1991]. Il ajoute alors : « Cette indétermination est d'autant plus grave qu'elle pèse d'autant plus dangereusement sur le destin de la phénoménologie qu'il s'agit précisément des principes fondateurs de la phénoménologie, c'est le caractère purement formel des énoncés auxquels ils donnent lieu, caractère qui leur retire une grande partie de leur rigueur et par là de leur fécondité. ».

¹⁹ Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, « folio essais », 2010, p.15.

²⁰ Cf. *ibid.*, p.17.

même chose (la même pratique), mais obtenir des résultats différents (la percée). C'est cette continuité que Husserl n'a probablement pas cessé de chercher, et que sa volonté d'un nouveau départ en philosophie n'a, sans doute, nullement entamée.

§

En résumé, le problème de la méthode que nous avons évoqué ici est qu'elle ne réussit pas à intégrer sa pratique dans son concept. Ce problème n'est cependant pas insoluble car la naissance de la phénoménologie nous fournit une occasion privilégiée pour enquêter sur cette pratique. Aussi repartirons-nous ici de cette « situation historique donnée » évoquée par Husserl lui-même (*Krisis*, §70, *loc. cit.*). Dans un second temps, il s'agira d'échapper à l'idée que la critique du « naturalisme » rendrait impossible toute lecture en continuité de la percée. C'est ce qui permettra l'interprétation d'une intentionnalité primitive chez Locke, dont nous envisagerons les répercussions dans la V^e Recherche Logique (III^e partie). C'est donc seulement dans notre dernière partie que nous pourrons, à partir de là, développer une description philosophique plus poussée de cette pratique sous les deux dimensions propres au problème de la méthode, par laquelle nous avons entamé la présentation de ce travail.

PARTIE I

SCIENCE ET EMPIRISME : L'HERITAGE DES PHILOSOPHIES DE LA CONSCIENCE (LOCKE, BRENTANO, HUSSERL)

La situation de la philosophie dans la fin du XIX^e siècle, celle dont vont hériter Brentano puis Husserl, subit une crise profonde qui résulte du prolongement d'un partage historique au sein du savoir entre sciences naturelles et philosophie. Science et philosophie qui pendant si longtemps s'unissaient au travers des travaux de grands savants, doivent désormais apprendre à cohabiter, lorsqu'elles ne cherchent pas à éliminer les ambitions adverses par des théories réductionnistes.

L'attitude de la philosophie envers ce nouvel esprit scientifique porte alors selon certains une part de responsabilité dans cette situation. Husserl reprochera par exemple à l'hégélianisme d'avoir corrompu l'esprit de science en philosophie, favorisant la prégnance des sciences naturelles²¹. Il est en tout cas certain que la mort de Hegel en 1831 a précipité le déclin de l'idéalisme allemand, alors que parallèlement, cette science naturelle ne cessait d'accumuler des découvertes toujours plus nombreuses et de première importance. Pour ne citer que quelques exemples, la distinction entre nerfs sensitifs et nerfs moteurs par Bell et Magendie date de 1811-1822, la découverte par Broca d'un centre du langage dans l'hémisphère gauche du cortex de 1861, et en 1853 Claude Bernard établissait la fonction des glandes endocrines du foie en développant la méthode expérimentale en médecine. On imagine donc aisément que nombre de

²¹ Cf. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. de Launay, Paris, PUF, 1993, *op. cit.*, p.16. Voir également sur ce point le travail quelque peu daté mais bien documenté de Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 2003, chap. 1 (« L'effondrement de l'idéalisme allemand et l'époque du grand discrédit de la philosophie »).

savants de diverses sensibilités ont dû à l'époque avoir à se situer par rapport à ces avancées ; et que pour un certain nombre d'entre eux, restés fidèles à l'héritage de la philosophie, la situation obligeait à une remise en question de ses méthodes. Ils ont alors certainement vu dans celle propre à la science naturelle un modèle valable, permettant de crédibiliser leurs travaux. D'autant plus que l'essor d'une science en particulier, la physiologie, trop proche de la philosophie pour lui être indifférente, va tout particulièrement la contester. C'est cette situation que l'on rappellera dans un premier temps dans une optique historique, afin de pouvoir ensuite s'interroger plus précisément sur l'idéal qui a pu guider la méthode psychologique selon l'un de ses meilleurs représentants et le maître de Husserl, Brentano. En effet, il ne suffit pas comme on le fait souvent de constater – voire regretter – l'influence de la science sur la philosophie, mais bien plutôt de ressaisir l'idéal qui a pu, par cette influence, agir en retour sur ses méthodes.

Cela nous permettra alors d'essayer de savoir, à la fin de notre premier chapitre, si Husserl, qui rejettera toute identification de la méthode philosophique à celle de la science, a renoncé à un tel idéal ou s'il a simplement poursuivi celui de son ancien maître. Autrement dit, il s'agira de chercher à savoir de quelle nature est l'évolution qui a pu permettre à celui qui fut formé à l'école de Brentano, de pouvoir ensuite dire bien plus tard, dans la *Krisis* :

[...] nul ne s'est jamais rendu clairement compte que le sens de l'objectivité scientifique, et par conséquent de la tâche et de la méthode des sciences de la nature, est fondamentalement autre par essence que dans les sciences de l'esprit. [...] On a exigé de la psychologie la même objectivité que la physique, et c'est précisément ce qui a rendu totalement impossible une psychologie au sens plein et propre [...] ²²

Seulement Brentano n'est pas seulement l'héritier des débats issus du développement des sciences naturelles, il l'est aussi de la philosophie empiriste, anglaise en particulier. C'est d'elle et de Locke dont il hérite, lorsqu'il utilise le terme de conscience pour nommer sa méthode psychologique. Nous le montrerons dans notre second chapitre, afin de valider l'hypothèse sur la nature d'un éventuel dépassement husserlien. C'est pourquoi enfin notre troisième chapitre reviendra sur l'étude détaillée

²² Cf. *Krisis, op. cit.*, p.300 (§73). Voir également *Esquisse d'une préface, op. cit.*, p.370.

du texte de la V^e Recherche, lieu d'une nouvelle invention de la conscience, après celle de Locke.

Chapitre 1 : l'influence de la science naturelle sur le projet de psychologie scientifique au XIX^e (Brentano)

Section 1 : le contexte scientifique et le conflit des méthodes en psychologie

L'essor de la physiologie et les nouvelles possibilités d'observation scientifique

Si l'idée de mesurer quantitativement la pensée apparaissait déjà chez Leibniz ou Wolff, puis surtout Herbart, ce sont surtout les progrès dans les méthodes et les techniques de mesure qui vont amener de nouvelles approches pour une psychologie scientifique²³. Helmholtz à la fin des années 1849 réussit à mesurer précisément la vitesse de conduction d'un nerf, mais ses résultats, obtenus à partir du système nerveux de la grenouille, l'amènent également à tenter des expériences sur des sujets humains. Les progrès dans ces techniques permettent particulièrement d'accroître les capacités d'observation à la base des théories scientifiques. A la même époque par exemple, les différences interindividuelles dans la mesure de phénomènes astronomiques comme le passage d'un astre, conduisent Adolph Hirsch, directeur d'un observatoire astronomique en Suisse, à s'intéresser au temps de réaction qui sépare la perception d'un phénomène de la réaction de son observateur. En utilisant pour la première fois un instrument de mesure du temps dédié (le chronoscope de Hipp) il mesure ainsi l'écart de temps entre un stimulus physique et la réaction motrice qui signale la perception du phénomène (qu'il appelle d'ailleurs originellement le « temps physiologique »). Ses travaux seront

²³ Cf. pour cet alinéa Paul Fraise, *La psychologie expérimentale* [en ligne], Paris, PUF (« Que sais-je »), 2005 (1966), p.9, disponible sur <<http://www.cairn.info/la-psychologie-experimentale--9782130549130.htm>>, consulté le 27 juillet 2016. Selon Brentano, Herbart a cependant entièrement échoué dans cette tentative, car il n'a pas su fixer les règles de ces mesures : cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2008, p.80 (abrégé ici et à venir, selon l'usage : *Psychologie*, ou PPVE. Nous faisons par la suite souvent suivre de la référence à : numéro de livre, de chapitre, de paragraphe).

connus et lus au-delà de sa discipline, et particulièrement par les psychologues de l'époque. Ce qu'on notera donc avant tout ici, car son importance se révélera plus nettement par la suite, est la place centrale de l'*observation* dans la réussite de ces nouvelles approches scientifiques.

Les possibilités ouvertes par la physiologie vont ainsi progressivement ouvrir la voie à des promesses d'une mesure de la pensée humaine elle-même. Le physiologiste et ophtalmologiste hollandais, F. C. Donders, s'interrogeait ainsi, en 1868 :

La pensée n'aurait-elle pas [...] la vitesse infinie qu'on lui attribue habituellement, et serait-il possible de mesurer le temps nécessaire pour la formation d'une idée ou pour une détermination de la volonté ?²⁴

Son questionnement n'a alors rien d'une simple spéculation, car il avait déjà en 1865 imaginé un procédé expérimental qui fera date, permettant de mesurer la vitesse de formation d'un acte de la volonté. Il demanda à des sujets de donner un signal de la main droite ou gauche, *en fonction* du côté où était ressenti un stimulus dans le pied (lever la main droite si le stimulus est ressenti dans le pied droit, et vice versa). Or il trouva que ce temps de réaction était une constante, supérieure d'un quinzième de seconde au temps de réaction lorsque le sujet *savait déjà* de quel côté surviendrait le stimulus, et n'avait donc pas à *former* sa volonté. De ces expériences naîtront une véritable méthodologie, qu'on nomme parfois encore *méthode des temps de réaction*.

Mais bien des auteurs qui travaillent à partir des nouvelles méthodes physiologiques restent attachés aux questions philosophiques. Le cas de Fechner est particulièrement intéressant. On le connaît pour avoir offert la première loi quantitative connue, sous forme mathématique, des rapports entre les phénomènes physiques et psychiques. L'ouvrage majeur de Fechner paraît en 1860 sous le titre *Elemente der Psychophysik*, en proposant de comprendre la relation exacte entre une variation d'un fait *physique* (par exemple, augmentation de la température) et la variation d'un fait *psychique* (sensation de chaud). Car on sait déjà à l'époque qu'un stimulus de double

²⁴ Nicolas Serge, Ferrand Ludovic, *Histoire de la psychologie scientifique* [en ligne], De Boeck Supérieur, 2008, disponible sur < www.cairn.info/histoire-de-la-psychologie-scientifique--9782804156657-page-26.htm > (consulté le 3 février 2015), p. 26-69.

intensité (on touche un objet deux fois plus chaud) n'induit pas une sensation vécue deux fois plus intense. L'intensité de la sensation est en fait selon lui proportionnelle au *logarithme* de l'intensité du stimulus, ce qui deviendra la première loi psychophysique jamais obtenue. C'est donc la partie la plus expérimentale de son projet, celle qui est très souvent rappelée. Mais si c'est bien une formulation mathématique que Fechner obtient, celle-ci s'inscrit dans une quête de plus longue date, qui est quant à elle proprement *philosophique*. Voici par exemple comment il relate le rêve qu'il fit le 22 octobre 1850, soit dix ans avant la publication de son ouvrage le plus connu, en le publiant alors dans un traité de métaphysique titré *Zend Avesta* :

Je désire appeler particulièrement l'attention des psychologues et des physiologistes, qui sont en même temps mathématiciens, sur un nouveau principe de psychologie mathématique, que je rattache à cette vue fondamentale (du parallélisme), en appliquant la méthode mathématique à l'ensemble des rapports de l'âme et du corps. Il y a là une vue qui me paraît féconde, bien qu'elle demande des preuves et des recherches nouvelles.²⁵

Ainsi même dans le cadre beaucoup plus technique, dix ans plus tard, de ses *Elemente der Psychophysik*, et bien qu'il ne s'agisse alors en rien au sens strict d'un traité de philosophie, il inscrira quand même son résultat mathématique dans le projet d'édification rendu *enfin possible* d'une « science exacte des rapports de l'âme et du corps »²⁶.

C'est ainsi que Husserl ressaisira l'influence encore très prégnante du courant de pensée s'inspirant de Fechner, soixante ans après, dans *La philosophie comme science rigoureuse* :

Si nous nous demandons quelle est cette philosophie scientifique, quoique son élaboration reste encore partielle, quel est cet analogon de la mécanique exacte, on nous renverra à la *psychologie* psychophysique et plus particulièrement à la *psychologie expérimentale* dont personne ne contestera pourtant le statut de science rigoureuse.²⁷

²⁵ Cf. *ibid.*, p.19. Brentano reconnaîtra plus tard à Fechner sa culture philosophique, cf. *Psychologie, op. cit.*, p.22, §2 (1.1.2.). Il discute par ailleurs ses travaux au chapitre IV du Livre I (1.4.1.), cf. *ibid.*, p.81 sq.

²⁶ Cf. Nicolas Serge, Ferrand Ludovic, *La psychologie moderne*, De Boeck Supérieur, 2003, pp. 7-25, disponible sur < www.cairn.info/la-psychologie-moderne--9782804142766-page-7.htm >, consulté le 27 juillet 2016.

²⁷ Cf. *La philosophie comme science rigoureuse, op. cit.*, p.24.

Mais si Husserl ne nomme pas directement Fechner ici, c'est aussi parce que les travaux de ce dernier ont abouti à son époque à la constitution d'un véritable courant scientifique. Des expérimentations comme celles-ci ou celles que nous avons rappelées précédemment, réalisées d'abord de manière isolée, seront quelques années plus tard inscrites au programme du premier laboratoire de psychologie physiologique, créé par Wundt à l'Université de Leipzig en 1879. L'institutionnalisation de la psychologie expérimentale était en marche, et d'abord en Allemagne, avec les chaires de Wundt à Zurich (1874) puis à Leipzig (1875), de Carl Stumpf à Würzburg (1873), de Georg Elias Müller à Göttingen (1881), d'Hermann Ebbinghaus à Berlin (1886)²⁸. Elle est donc une conséquence d'avancées techniques et scientifiques qui ont jalonné le XIX^e siècle. Mais elle est également contemporaine de la publication de l'œuvre majeure de Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874). De ce point de vue-là, ce n'est donc pas un hasard si sont évoquées dès les commencements de l'ouvrage (§1 du Livre I), les contestations de territoire entre physiologie et psychologie.

La psycho-physiologie comme réductionnisme et l'ouverture d'un conflit des méthodes

Franz Brentano faisait partie de ces savants qui n'ont pas ignoré les prétentions nouvelles des scientifiques sur des sujets traditionnellement dévolus à la philosophie. Par ailleurs, il était en même temps très avisé de la philosophie d'Aristote. Or il y a ici un point commun entre les deux penseurs qui nous sera particulièrement utile : l'un comme l'autre connaissent et discutent – parfois abondamment – les auteurs de leur époque et leurs théories. Nombre de développements de la *Psychologie du point de vue empirique* en témoignent, nous avons affaire avec Brentano à un commentateur des courants scientifiques de son temps. De ce fait nous n'hésiterons pas à particulièrement nous en remettre à lui à partir d'ici pour éclaircir certains éléments de ce contexte en vigueur

²⁸ Cf. « Introduction historique : les psychologies nationales », in *La psychologie moderne, op. cit.*, p.12, disponible sur < www.cairn.info/la-psychologie-moderne--9782804142766-page-7.htm >, consulté le 17 février 2015. Pour l'histoire détaillée de la création du laboratoire de Wundt, voir l'article de S. Nicolas, « Wundt et la fondation en 1879 de son laboratoire » [en ligne], dans *L'année psychologique*, 2005 vol. 105, n°1. pp. 133-170, disponible sur < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/psy_0003-5033_2005_num_105_1_3823 >, consulté le 16 février 2015.

dans la fin du XIX^e siècle, qui sans cela ne seraient accessibles qu'aux seuls historiens des sciences.

Le développement de la physiologie au XIX^e siècle n'est donc pas indifférent aux thèmes traditionnels de la philosophie de l'esprit (perception, pensée, volonté, par exemple, ils ont ici déjà été évoqués). Bien plutôt, celle-ci cherche à les relire à partir de ses propres méthodes afin d'en escompter autant de nouveaux succès. C'est pourquoi Brentano peut notamment saluer, en 1874, les

[...] grands savants à qui le courant remarquable qui rapproche actuellement philosophie et science de la nature a permis de se faire une opinion sur les questions philosophiques.²⁹

Nécessairement, la possibilité d'une réponse à ces questions par une série d'explications naturalistes va s'affirmer comme un projet de plus en plus atteignable pour nombre de ces auteurs, « à une époque, affirme Brentano, où les sciences de la nature possèdent un crédit entier alors que celui de la philosophie est pour ainsi dire inexistant »³⁰.

Mais si l'auteur de la *Psychologie* a longuement discuté de certaines thèses réductionnistes, celles-là mêmes qui affirment qu'il est possible de fonder la psychologie sur la physiologie, saluant par exemple les « perspectives séduisantes » d'un Horwicz³¹ ou commentant celles d'un Maudsley, ce n'est nullement pour les adopter. Il est ici et comme nous le montrerons juste après, l'héritier d'un J.S. Mill bien plus que d'un A. Comte. Evoquant les thèses de Maudsley, Brentano en rapporte la suivante qui montre bien l'état d'esprit qui a pu animer certains scientifiques de l'époque, à propos du sort à réserver aux méthodes philosophiques traditionnelles :

Nous avons, dit Maudsley, la ferme conviction que les J.S. Mill, fussent-ils des milliers, ne pourront jamais, en appliquant la même méthode que ces grands hommes, réussir là où ceux-ci ont échoué ; mais il est, d'autre part, hors de doute que Mill, s'il avait pu se décider à user des nouveaux matériaux et de la nouvelle méthode dont ne disposaient pas ses grands prédécesseurs, aurait pu aboutir à des résultats tels qu'aucun mortel n'en a jamais atteints.

²⁹ Cf. *Psychologie. op. cit.*, p.25 (1.1.2.).

³⁰ Cf. *ibid.*, 1.3.5., p.62

³¹ Cf. *ibid.*

Selon Brentano, Maudsley reproche donc à Mill

de ne pas prendre en considération la méthode physiologique, qui a donné déjà tant de résultats pour la psychologie, de s'imaginer qu'avec l'ancienne méthode fondée sur la perception interne il pourrait aboutir à des résultats que n'ont pu obtenir ni Platon, ni Descartes, ni Locke, ni Berkeley, ni tant d'autres.³²

L'ironie involontaire du propos est que Brentano est aussi un tenant de la perception interne en psychologie, comme nous le verrons juste après.

Une forme de conflit des méthodes s'observe donc dès cette époque au sujet des grandes questions philosophiques, probablement engagé par les tenants d'un réductionnisme plus ou moins radical inspiré d'A. Comte, professé un peu plus tôt en France. Rappelons que ce dernier fait du stade de la science expérimentale et mathématisée l'étape ultime du progrès de la connaissance, laissant de ce fait le traitement traditionnel de ces questions philosophiques à l'obsolescence d'un « stade métaphysique ». Brentano lui-même d'ailleurs n'excluait pas le *principe* d'une explication physiologique de la pensée, simplement constatait-il que le moment n'en était pas encore venu :

Nous espérons, et souhaitons de tout cœur, un développement ultérieur de la physiologie du cerveau qui la rendra utilisable pour l'explication des plus hautes lois de succession psychiques. Nous estimons néanmoins que les aveux de ceux qui préconisent le plus ardemment l'utilisation de la physiologie révèlent très clairement que l'heure n'en est pas encore venue.³³

Une telle déclaration pourrait semble-t-il être entièrement reprise encore aujourd'hui. Elle nous laisse en effet l'impression que les termes du débat n'ont pas véritablement changé, à l'heure pourtant où la pensée fait l'objet de recherches expérimentales toujours plus sophistiquées avec des découvertes toujours plus nombreuses (que l'on pense par exemple aux bénéfiques croissants apportés par l'imagerie cérébrale pour l'avancée de la science en ce domaine depuis les années 1990). Assurément le recul de l'histoire nous offre une perspective intéressante sur les débats qui eurent lieu il y a plus

³² Cf. *ibid.*, p.67 pour les deux dernières citations (1.3.6.). Avouons que nous ne savons pas pourquoi, dans ce contexte historique, Brentano a décidé d'accorder de l'importance aux thèses philosophiques de ce médecin (qui a seulement 31 ans au moment où il publie l'article duquel sont extraites ces citations).

³³ Cf. *ibid.*, 1.3.7., p.77.

d'un siècle : car loin qu'un camp ait gagné la bataille, la coexistence des méthodes semble aujourd'hui *seulement s'être normalisée*³⁴. On admet ainsi assez aisément à présent que différentes approches permettent un enrichissement des questions traditionnellement philosophiques, comme celle de la nature de la conscience par exemple. Suffit-il de considérer notamment les dialogues entre « scientifiques » et « philosophes » (auxquels s'ajoute souvent un « religieux »), que l'on retrouve régulièrement en couverture des magazines et des ouvrages grand public (pensons encore au débat entre J.-P. Changeux et P. Ricœur). Ce n'est pas, pourtant, que le siècle dernier se soit abstenu de toute déclaration fracassante, d'un côté comme de l'autre : entre *la science ne pense pas* (Heidegger), et *il est enfin possible d'étudier la conscience de manière scientifique sans s'embarrasser des théories des philosophes* (F. Crick, C. Koch), il n'a pas manqué d'étincelles pour enflammer ici ou là certains esprits. Force est cependant de constater que ces oppositions n'ont pas permis d'aboutir à des explications réductionnistes considérées comme définitives, et que l'on peut donc tenir pour probable que de tels débats ne font que consacrer l'*existence d'un problème philosophique* et non le résoudre (qui a lui-même reçu des tentatives de définition, comme le « problème difficile de la conscience » (*hard problem of consciousness*, D. Chalmers)).

§

Brentano lui-même ne tient pas à ériger de barrière de principe infranchissable autour d'une chapelle de la psychologie. Lorsqu'il discute, comme nous l'avons remarqué, des frontières entre psychologie et physiologie, c'est pour adopter une réponse tempérée. Les recouvrements sont inévitables, mais pas plus problématiques qu'ils ne le sont déjà par exemple entre physique et chimie. Mais il reste tout autant persuadé, à son époque, que les lois qui régissent les phénomènes psychiques sont encore très loin de pouvoir être comprises à partir de celles de la physiologie. Et dans cette opinion, il suit pleinement J.S. Mill :

³⁴ Que l'on prenne connaissance par exemple de la note de Husserl dans *La philosophie comme science rigoureuse* (cf. *op. cit.*, p.58), pour voir avec quelle fougue, celle de l'élan procuré par la jeunesse d'une psychologie expérimentale sûre de sa force certainement, les positions des philosophes ont pu être contestées au début du XX^e siècle.

Quand il s'agit d'expliquer la nature, il est des limites qu'on ne peut franchir ; et, comme le dit fort justement J. Stuart Mill, l'on se heurte à une limite de ce genre lorsqu'il s'agit de passer du domaine physique à celui des phénomènes psychiques.³⁵

Il faut ici comprendre que les lois psychologiques (par exemple que nos idées se suivent selon des lois d'association) ne peuvent pas être dérivées, comme on le dirait aujourd'hui, de l'activation de schémas neuronaux.

Brentano n'appartient donc pas à cette tendance de naturalisation de la pensée, autrement dit il ne pense pas que la psychologie soit dénuée de valeur scientifique tant qu'elle ne repose pas sur des fondements physiologiques. Il ne pouvait donc pas considérer que la seule approche possible pour une science du psychisme fût expérimentale³⁶. L'expérience est pour lui un concept plus large que celui d'expérimentation, et il est resté persuadé que la conscience de nos propres vécus fournissait un ensemble de faits des plus évidents qui soient. Ce faisant, il assume non seulement une part indéniable de l'héritage cartésien, mais de manière très importante aussi, comme nous serons amenés à le voir, de l'héritage lockéen. Il ne faut donc en aucun cas, lorsque l'on critique sa méthode pour sa proximité avec celle des sciences naturelles, penser que le tant discuté « psychologisme » signifie nécessairement une forme de *réductionnisme* naturaliste.

L'idée d'une psychologie comme science philosophique

Mais ce n'est pas parce que Brentano refuse la réduction de la psychologie à la physiologie qu'il s'empêche de revendiquer une approche scientifique pour la première. Dans les reconfigurations disciplinaires à l'œuvre au XIX^e, il défend bien la scientificité de son approche des questions philosophiques, mais simplement, il le fait sous la bannière de la psychologie. Il faut dire qu'à l'époque, nombre d'auteurs sont souvent de formation et de culture philosophique, comme l'ancien maître de Wundt, Fechner, dont nous avons déjà parlé, ou encore l'ancien maître de Brentano cette fois à Göttingen,

³⁵ Cf. *ibid.*, 1.3.4., p.60 (voir toute la discussion des rapports entre lois physiques et psychiques dans ce paragraphe).

³⁶ Voir également sur ce point J. Benoist, « Une psychologie sans expériences ? », préface à *Vers une philosophie scientifique* (dir. C. Niveleau), Paris, Quaero, 2014, disponible sur <http://books.openedition.org/demopolis/103>.

Lotze. Mais même Wundt par exemple avait notamment fait publier en 1874 un opuscule intitulé *La tâche de la philosophie dans le présent*, et l'on sait par ailleurs que Husserl suivit les cours de philosophie qu'il donna à Berlin autour des années 1880.

Ainsi selon Brentano, la psychologie est la philosophie réalisée selon les standards scientifiques, et c'est encore ce que reconnaîtra rétrospectivement Husserl³⁷. C'est la raison pour laquelle il ne tient visiblement pas à une distinction tranchée entre psychologie et philosophie. Ainsi avouera-t-il déjà, dans la préface de son ouvrage de 1874 avoir souhaité mettre son ouvrage « à la portée de quiconque s'intéresse aux recherches philosophiques au-delà du cercle étroit des spécialistes »³⁸. Dans sa leçon inaugurale de 1874 il préférerait encore évoquer, au lieu des promesses programmatiques de la psychologie empirique, les raisons du « découragement dans le domaine de la philosophie »³⁹. On sait qu'il faudra attendre cette fois Husserl pour voir émerger des motivations fortes de séparer à nouveau psychologie et philosophie⁴⁰.

Section 2 : le projet d'une psychologie scientifique : Brentano et l'héritage de Mill

Après que Herbart eut ferrailé contre la philosophie kantienne pour établir la possibilité d'une science psychologique, c'est à J.S. Mill que le XIX^e siècle doit son inscription sous l'appellation de « science de l'esprit ». L'expression elle-même (*Geisteswissenschaften*) sera ainsi une découverte que fera la philosophie de langue allemande dès 1849, par la traduction du *Système de logique* par Schiel⁴¹. Mais qu'est-

³⁷ Husserl rappellera encore qu'à l'époque « sur le plan de la théorie de la connaissance, on se plaisait à réserver à la psychologie [la place d'une] discipline philosophique fondamentale. ». Cf. *Recherches Logiques*, tome 2, *op. cit.*, p.271 (appendice « Perception externe et perception interne »).

³⁸ Cf. *Psychologie*, *op. cit.*, p.11.

³⁹ Cf. F. Brentano, « Über die Gründe des Entmutigung auf philosophischem Gebiete » (1874), *Über die Zukunft der Philosophie*, éd. O. Kraus, Hamburg, 2^e éd., 1968, p.86, dans L. Freuler, *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p.10.

⁴⁰ Cf. notamment *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p.30 : « [...] la psychologie n'est pas plus de la philosophie (et ne saurait l'être) que ne le sont les sciences de la nature [...] » (cette affirmation vient en conclusion du raisonnement de Husserl sur la place de la philosophie comme discipline).

⁴¹ Cf. Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p.168. L'ouvrage de Mill parut pour la première fois en 1843 puis sera très régulièrement réédité pendant le siècle. J.S. Mill pose la question d'une science psychologique au chapitre 4 du Livre VI de son *System of Logic* (6.4.2. : « Is there a Science of Psychology ? », figure dans le sommaire de son *Système de logique*, cf. *ibid.*, p.XIV). Ajoutons également qu'il associe parfois le terme de psychologie à une *philosophie mentale* (« mental

ce qui permet de légitimer cette association, qui n'a rien d'une évidence spontanée, entre la démarche scientifique et la sphère de l'esprit ? Après tout, la science ne traite-t-elle pas de phénomènes strictement objectifs, là où l'esprit est le royaume de la subjectivité la plus grande ? J.S. Mill ne le pense aucunement : le concept de science implique *a minima* selon lui l'établissement de lois à partir de faits. Or il affirme que « tous les faits sont aptes, en eux-mêmes, à faire l'objet d'une science lorsqu'ils se suivent selon des lois constantes »⁴². Et puisqu'il existe des faits mentaux selon lui de la même manière qu'il existe des faits naturels (les phénomènes de la pensée, des émotions, du vouloir et de la sensation, en sont quelques exemples⁴³), une science de l'esprit est parfaitement possible. C'est ainsi que Mill est aujourd'hui reconnu comme l'un des représentants par excellence de cette grande tentative d'unification méthodologique qui a lieu en son temps, où la vieille philosophie se voit réactualisée – ou selon certains, sauvée – en s'inspirant des succès à l'œuvre dans les sciences naturelles.

Pourtant de telles lois de l'esprit ne peuvent prétendre pour Mill constituer une science exacte, aussi exacte que l'astronomie par exemple. En effet, contrairement à cette dernière, elles ne sauraient amener à des prévisions certaines. Mais puisque l'astronomie est capable d'autant de précision dans ses observations, *alors même que ce ne fut pas toujours le cas*, cela vaut argument pour Mill qu'un état d'imperfection actuel ne doit pas condamner les succès à venir d'une science particulière. Ainsi prend-il pour exemple la science des marées⁴⁴, encore très inexacte à son époque, mais qui ne tardera pas selon lui à rejoindre l'astronomie dans sa perfection, ne fut-ce qu'au prix d'un long labeur par des générations de chercheurs. Voilà ainsi le modèle à suivre pour une science de l'esprit, selon l'un des plus influents représentants de l'empirisme au XIX^e siècle.

philosophy »), cf. J.S. Mill, *System of logic* [en ligne], 8^e éd., New York, Harper & Brothers, 1882, disponible sur < <https://archive.org/stream/systemofratiocin00milluoft> >, consulté le 27 juillet 2016, pp.20, 52, 74, 275, 520, 590.

⁴² *Any facts are fitted, in themselves, to be a subject of science which follow one another according to constant laws, although those laws may not have been discovered, nor even be discoverable by are existing resources.* Cf. *System of logic*, *ibid.*, p.586 (6.3.1). Ainsi dira-t-il plus loin que « La psychologie a pour objet les uniformités de succession ; les lois, soit primitives, soit dérivées, d'après lesquelles un état mental succède à un autre, est la cause d'un autre, ou, du moins, la cause de l'arrivée de l'autre. ».

⁴³ Cf. *ibid.*, 6.4.1 p.589.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p.588.

Brentano n'a donc pas inventé le projet d'une psychologie scientifique, et ce n'est nullement un hasard si sa *Psychologie du point de vue empirique* contient autant de références à J. S. Mill lorsqu'il s'agit de déterminer la conception de sa discipline. Ce projet, dans son rapport aux sciences, c'est un héritage qu'il entend faire prospérer lorsqu'il annonce en 1874, dès la préface de la première édition de son ouvrage :

Notre but doit être de réaliser ici ce que la mathématique, la physique, la chimie et la physiologie ont déjà réalisé avec plus ou moins de retard, c'est-à-dire trouver un noyau de vérité généralement admise, autour duquel, grâce au concours de forces nombreuses, ne tarderont pas à venir s'agréger de toutes parts de nouvelles cristallisations. Aux *psychologies*, nous cherchons à substituer une *psychologie*.⁴⁵

La science naturelle continue donc d'inspirer le développement de la psychologie à l'approche de la fin du siècle. Elle lui fournit *a minima* son ambition, l'empêche d'élever ses prétentions jusqu'à l'exactitude, et lui enjoint de se contenter de vérités, comme le dit Brentano en suivant Mill, « généralement admise[s] »⁴⁶.

Or de l'ambition, Brentano n'en manque pas pour la psychologie, qui a encore tout à prouver par rapport aux sciences naturelles. Ainsi la convoque-t-il dans les termes d'une attente pressante, dès l'entame de sa *Psychologie* :

Il n'est pas de branche de la science qui ait produit de plus maigres fruits pour la connaissance de la nature et de la vie ; il n'en est pas non plus dont on espère la satisfaction de besoins plus essentiels.⁴⁷

Voilà qui aurait de quoi interroger sur l'opinion qu'il se faisait des théories philosophiques de ses devanciers, si ce n'était simplement qu'il pense en vérité que sa méthode en est une amélioration importante. C'est pourquoi celle-ci peut enfin rendre

⁴⁵ Cf. *Psychologie, op. cit.*, p.12. On aura remarqué au passage la place de choix accordée à la physiologie au sein de sciences assurément bien mieux établies.

⁴⁶ Sur ce dernier point, sa position est clairement assumée en certains endroits de sa *Psychologie* comme ici : « Les lois fondamentales auxquelles jusqu'ici et sans doute pour longtemps encore, se réduisent pour nous les phénomènes de succession psychique ne sont, nous l'avons vu, que des lois empiriques. Bien plus ! Ce sont aussi des lois d'une certaine imprécision, d'une certaine inexactitude. », cf. *ibid.*, p.79 (1.4.1.). Nous n'ignorons pas la réaction qui sera celle de Husserl au tome 1 des *Recherches Logiques*. Mais faisons seulement remarquer ici, sans pouvoir malheureusement commenter davantage ce point, qu'il sera cependant encore dans l'obligation d'admettre que si la phénoménologie transcendantale peut prétendre être une science *rigoureuse*, elle ne peut en aucun cas être une science *exacte* (*Ideen I*, §75).

⁴⁷ Cf. *Psychologie, op. cit.*, 1.1., p.17. Voir aussi l'explication que Brentano donne à cet état de fait, par un raisonnement attendu entre sciences de degrés supérieurs et inférieurs, dont la psychologie occupe un des niveaux les plus élevés (*ibid.*, p.36, 1.1.3.).

envisageable croit-il de répondre aux plus hautes aspirations de l'humanité. Le paragraphe trois (Livre I, premier chapitre) révèle à cet égard une ambition qui apparaît d'abord *démesurée*, lorsque Brentano affirme que la nouvelle psychologie scientifique « apparaît donc comme la condition fondamentale du progrès de l'humanité »⁴⁸. Mais cette démesure n'est au final que l'expression du fait qu'il attribue à la psychologie le rôle de théorie de la connaissance dont nous avons parlé, et par là, la place la plus fondamentale qui soit de la recherche. Ainsi, c'est à elle que doit revenir la théorie des fondements de la pédagogie, de l'esthétique, ou de la politique.

Mais une ambition ne suffit pas à constituer une science : il faut aussi pouvoir disposer d'une *méthode*. Sans surprise, celle que Brentano attribuera à sa psychologie sera similaire à celle des sciences naturelles : ce sera la *perception interne*, pendant de l'observation (externe), qui occupe une place si importante dans les sciences naturelles.

Section 3 : la méthode de la perception interne (et sa limite essentielle)

Ces différents rappels historiques vont à présent nous permettre d'entrer dans les considérations proprement méthodologiques, afin d'interroger ensuite (dans notre prochain chapitre) la nature de l'évolution que Husserl lui a fait subir, au moment de fonder la phénoménologie.

L'influence du naturalisme sur la méthode psychologique et la différence entre perception et observation interne

Le deuxième chapitre du Livre I de sa *Psychologie* est consacré aux considérations de méthode. On peut justement y lire :

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p.34.

Comme les sciences de la nature, la psychologie repose sur la perception et sur l'expérience. Mais sa source essentielle est la *perception interne* de nos propres phénomènes psychiques.⁴⁹

Ayant probablement constaté le rôle essentiel de l'observation dans les succès des premières (nous en avons rappelés certains), Brentano a conçu une méthode parallèle pour assurer ceux à venir de la psychologie empirique. Et puisque les faits à étudier peuvent être perçus (et non seulement déduits, supposés, probables), cette psychologie scientifique pourra s'accorder le titre d'*empiriste*, et de tels faits s'appeler *phénomènes*⁵⁰.

Seulement Brentano n'a pas pu taire une différence essentielle, et peut-être même irréductible dans son esprit, entre la méthode perceptive dans les sciences (externe) et dans la psychologie (interne). Il l'a aussitôt commentée, après avoir exposé sa méthode. Cette exposition est à cet égard simplement préliminaire, puisque on ne saurait parler identiquement de perception (*Wahrnehmung*) dans les deux cas, comme le fait la citation précédente. Car observation et perception ne sont *pas* pour lui des concepts équivalents, qui seraient seulement distingués par le lieu où ils s'appliquent (monde ou intériorité psychique). Bien plutôt, ils recèlent une différence essentielle qui prend la forme d'une importante restriction : la perception (interne) est beaucoup plus *limitée* que ne l'est l'observation. Cette limitation tient au fait que dans les sciences naturelles le phénomène à étudier *ne se modifie pas* lorsque le scientifique porte son attention sur lui ; or c'est chose impossible selon Brentano s'agissant de nos phénomènes psychiques. Car sitôt que l'on cherche à y porter notre attention pour pouvoir les étudier comme on le ferait pour les choses extérieures, ils s'évanouissent ou disparaissent, ainsi de l'exemple choisi de la colère :

⁴⁹ Cf. *Psychologie, op. cit.*, 1.2.2., p.42. (*Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar ist vor allem die innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene, welche für sie eine Quelle wird.*)

⁵⁰ Husserl partagera encore cette conception dans ses premières publications. Voir par exemple la *Philosophie de l'arithmétique*, dans l'édition traduite par J. English, Paris, PUF, 1972, p.27 : « Quand on demande quel genre d'unification il y a dans l'ensemble [mathématique], la réponse la plus courte consiste à renvoyer directement aux phénomènes. Et effectivement il s'agit ici de faits ultimes. ».

il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation⁵¹.

C'est pourquoi il croit nécessaire d'introduire à cet endroit la distinction entre observation et perception (*Beobachtung/Wahrnehmung*). Il la tiendra pour constante. Si les *phénomènes physiques* font l'objet d'une véritable observation (rappelons qu'on n'observe pas des *choses* selon lui mais seulement des *phénomènes physiques*), les phénomènes psychiques eux ne peuvent qu'être *perçus* (ainsi de la sensation, volonté, sentiment, etc. ; notons que cette perception peut avoir lieu à l'occasion d'une observation extérieure). Vivre ou s'observer vivre, c'est comme s'il fallait choisir, et que la connaissance psychologique fût à ce prix.

§

Mais aussi essentielle soit-elle, Brentano n'a visiblement pas su comment saisir cette différence entre observation et perception (*Beobachtung/Wahrnehmung*) de manière théorique. Simplement nous donne-t-il l'impression que la perception est une observation moindre, une observation qui ne réussit pas à s'offrir pleinement son objet. La seule explication qu'il donnera au final à l'impossibilité d'observer nos phénomènes psychiques est que l'expérience nous montre que *nous n'en sommes pas capables* (et que lorsque nous prétendons y arriver, nous nous trompons). Ainsi de l'histoire de ces jeunes étudiants en psychologie, qui s'y sont épuisés, n'en tirant « qu'un tourbillon d'idées confuses et des maux de tête »⁵². Cette forme d'incapacité propre à la pratique psychologique ne sera pas sans conséquences au moment où Brentano utilisera sa définition de la conscience comme acte psychique, et nous aurons à y revenir, dans nos développements sur le concept d'acte.

Etant donné les ambitions élevées – si ce n'est démesurées comme nous le disions – que Brentano a attribuées plus tôt à cette « science de l'avenir » qu'est la psychologie (*Psychologie*, 1.1.3.), c'est donc là une évidente faiblesse à mettre au compte de cette limite intrinsèque de sa méthode. Il s'en rend compte bien entendu, et c'est notamment pourquoi le reste du chapitre 2 (Livre I) est consacré à la compenser

⁵¹ *Psychologie, op. cit.*, p.42. (PPVE 1.2.2.).

⁵² *Ibid.* p.43 (1.2.2.).

du mieux qu'il peut, sans jamais toutefois cesser d'utiliser sa distinction entre observation et perception. Ces compensations sont essentiellement de deux ordres : la mémoire et l'intersubjectivité. Nous pouvons ainsi les rappeler successivement (nous ne traiterons pas ici des approches comparatives qui les complètent jusqu'à la fin du chapitre).

Deux compléments méthodologiques : mémoire et intersubjectivité

Brentano va avancer à la suite (au §3 donc, *Psychologie* 1.2.3.) que les phénomènes psychiques, une fois *mémorisés*, sont susceptibles d'une forme d'*observation*. Oui, d'observation (*Beobachtung*) et non de perception (*Wahrnehmung*). Voilà qui semble donc immédiatement contredire les affirmations du paragraphe qui précède. Mais c'est probablement que l'on a alors spontanément interprété la différence entre les deux sur le modèle extérieur/intérieur (observation/perception). Or les choses deviennent claires dès lors que l'on comprend qu'en réalité Brentano parle de manière constante d'observation à partir du moment où il est possible de porter son attention sur quelque chose *sans qu'il se modifie* (une recherche exhaustive des usages du terme permettrait certainement de vérifier ce point). Or c'est bien selon lui le cas des faits psychiques mémorisés. Ne s'imposant plus avec autant de force à l'esprit, ils s'offrent ainsi à notre volonté examinatrice et nous pouvons alors les tenir sous le regard sans qu'ils s'évanouissent. De là, il devient possible de les examiner, les reproduire à nouveau, etc. Prenons par exemple un beau paysage vu il y a quelques jours, auquel nous repensons en ce moment : nous constatons facilement qu'il est possible d'en visualiser telle ou telle partie, de laisser le regard y déambuler suivant son libre parcours, voire rejouer la scène à l'envie. On remarque d'ailleurs que cette dernière possibilité, où finalement nous contrôlons cette visualisation, autorise Brentano à parler ici d'*expérimentation* (le rapprochement entre psychologie et sciences naturelles atteint assurément à ce stade une grande proximité).

Seulement, et au-delà des problèmes reconnus de faillibilité de la mémoire, il semblerait que l'on se retrouve à ce stade avec *deux méthodes* d'accès aux phénomènes psychiques : la perception interne (lorsque les phénomènes sont actuellement présents) et l'observation interne (lorsqu'ils sont passés). Mais un

argument facilement appréciable va confirmer la primauté de la perception interne sur l'observation interne : lorsque nous observons notre passé, nous *savons* que nous sommes – en train – d'observer notre passé ; or qu'est-ce qui nous renseigne sur l'existence de cette observation ? Précisément la perception interne, qui est alors *ournée vers l'observation actuellement présente en nous*. C'est cette réponse qui sera formulée un peu plus loin, au Livre II : si nous considérons un acte d'audition antérieur dans notre mémoire, nous nous tournons vers lui

comme vers un objet premier et il arrive précisément que ce soit pour l'observer. C'est l'acte par lequel nous nous souvenons actuellement qui constitue alors le phénomène psychique qu'on ne saurait percevoir que comme un acte second.⁵³

Nous verrons l'importance ci-après de cette conception de l'acte et de ses limites lorsqu'il s'agira de saisir son éventuel dépassement par Husserl.

§

Le deuxième complément méthodologique (qui occupe le §4) porte sur l'avantage offert par l'intersubjectivité dans la science. L'explication que Brentano propose est synthétiquement la suivante : chacun vit ses propres phénomènes psychiques en lui-même. Mais il les vit *seulement* en lui-même ; il serait bien sûr illusoire de pouvoir connaître directement les phénomènes psychiques vécus par quelqu'un d'autre, ce qui signifie pour lui *hors* de nous-mêmes. Ainsi la connaissance que nous pouvons avoir des pensées d'autrui n'est qu'indirecte. A nouveau, c'est la distinction observation/perception qui explique cette limite propre à la méthode psychologique. Car l'observation d'un événement, extérieur s'entend cette fois, peut être (mais pas *nécessairement*) immédiatement intersubjective : « la même éclipse de soleil et la même comète peuvent être vues par des milliers d'individus »⁵⁴. Mais les phénomènes psychiques peuvent par contre gagner leur objectivité comprise en ce sens intersubjectif par une voie indirecte. Même s'ils sont vécus d'abord de manière individuelle, on ne se contente pas seulement de les vivre, comme nous l'avons désormais suffisamment

⁵³ Cf. *Psychologie, ibid.*, p.140 (2.2.9.). Nous revenons dans notre prochain chapitre sur ces concepts d'objet premier et second, qui renvoient à une autre problématique, en lien avec ce concept de perception interne.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p.50 (1.2.4.).

rappelé nous les apercevons également, et en tirons à partir de là des connaissances partageables ensuite par le langage. En confrontant nos exposés avec autrui, nous en arrivons par un processus similaire à l'expérimentation en science, à pouvoir progressivement trier le vrai du faux, les affiner, et ainsi construire collectivement une science psychologique.

Conclusion : l'idéal scientifique qui a pu guider la percée

Concluons cette première exposition de la méthode psychologique selon Brentano en établissant donc de manière claire que la perception interne est bien pour lui la méthode de base de toute psychologie empirique. Elle est telle non seulement car elle fournit les premières connaissances psychiques, mais aussi parce qu'elle-même est première et infondée, comme on le lira ultérieurement dans la *Psychologie*⁵⁵. Cette méthode est donc conçue de manière parallèle à celle de la science naturelle, et assume visiblement de ne jamais pouvoir renoncer à ses propres limites initiales⁵⁶.

Seulement quel est cet idéal de la connaissance naturelle qui a pu ainsi influencer la philosophie brentanienne, de tradition empiriste, attachée à la connaissance par perception interne ? D'après nos développements, il est possible à présent de caractériser ce qui dans le naturalisme est finalement le plus prégnant dans le concept d'observation. L'observation dans les sciences naturelles, est certes tournée vers son objet, mais ne se confond jamais avec lui. De ce fait, elle ne modifie semble-t-il en rien l'observé, ce qui explique pourquoi le scientifique ne se sent souvent pas concerné par les problèmes philosophiques lorsqu'il porte sur ce dernier sa pleine attention et sa volonté examinatrice. Le principe qui commande cet idéal est donc celui

⁵⁵ Cf. *Psychologie* 2.3.2., p.153. « Il est impossible de prouver la vérité de la perception interne. Mais, ce qui vaut mieux, cette vérité possède une évidence immédiate. Et si nous doutions de ce dernier fondement de la connaissance, nous n'en trouverions plus d'autre pour construire l'édifice du savoir. Nous n'avons donc pas à justifier la confiance que nous accordons à la perception interne. ».

⁵⁶ Nous ferons, ceci étant, remarquer que par une certaine ironie de l'histoire, la science naturelle avec la révolution quantique s'est aussi découverte une limite qui semble similaire. Ainsi selon certaines interprétations de la théorie quantique, il n'est plus possible d'expliquer les phénomènes quantiques de manière strictement indépendante de l'observateur, puisque l'observation modifie ceux-ci irrémédiablement. Sur ce point on peut se reporter aux travaux de M. Bitbol, notamment *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1999, p.130 (voir « l'interprétation de Copenhague »). Notons toutefois en ce qui nous concerne que les conséquences dont il est question ici ont exercé ses effets bien après le moment de la naissance de la phénoménologie.

de la séparation ontologique entre observé et observateur : ce qui est observé est quelque chose de différent de celui qui observe, il y a dans ce cas *deux étants*. A l'inverse la méthode parallèle propre à la psychologie tombe court d'un tel idéal, car l'étant observé est le même que celui qui observe. Le psychologue s'observe d'une certaine manière lui-même, du moins selon l'aveu de Brentano il ne peut avoir accès qu'à ses propres phénomènes psychiques. Nous établissons donc à partir d'ici cet idéal comme un marqueur historique à partir duquel nous pourrions étudier comparativement les positions de Husserl.

Il nous revient alors de défendre dans le chapitre à venir l'interprétation selon laquelle Husserl a réalisé un tel idéal. Ou plus exactement que s'il a pu qualifier sa recherche de scientifique, c'est qu'il pensait avoir réalisé la possibilité d'une pleine objectivation de ses phénomènes psychiques (qu'il appelle pour sa part « vécus »). Avançons-nous déjà dans cette voie en indiquant dès ici par l'exemple comment il a pu justifier la scientificité de la phénoménologie, au travers d'un extrait emprunté au §77 des *Ideen I* :

Le flux du vécu, considéré globalement, avec les vécus éprouvés sur le mode de la conscience non réfléchie, peut ainsi être soumis à une étude eidétique de caractère scientifique (*wissenschaftlichen*) visant à une compréhension systématique et complète [...]⁵⁷

Seulement dans les *Ideen I* Husserl sait quelle est la méthode qui permet d'atteindre l'idéal de la science : c'est la *réflexion*, qui au début de ce même §77 par exemple, est élevée à la valeur de « fonction méthodologique universelle »⁵⁸.

Pour autant et comme nous le disions en introduction, dans les *Recherches* on ne trouve aucune affirmation explicite permettant de nommer aussi explicitement la méthode propre de la phénoménologie. La réflexion est bien évoquée dans l'introduction générale du texte, mais seulement au titre d'une « difficulté ». De quoi cette difficulté est-elle alors le nom, du point de vue de la pratique philosophique qui mène à

⁵⁷ Cf. *Ideen I*, op. cit., p.251 (§77). *Der gesamte Erlebnisstrom mit seinen im Modus des unreflektierten Bewußtseins erlebten Erlebnissen kann so einem wissenschaftlichen, auf systematische Vollständigkeit abzielenden Wesensstudium unterzogen werden [...]*.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p.247 (§77). Husserl insiste dans la même phrase pour dire que « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi les actes de réflexion. ».

l'établissement de la phénoménologie comme science ? Pour tenter de le comprendre, on doit ajouter deux remarques importantes qui vont cette fois donner l'orientation de notre prochain chapitre. D'une part, la caractérisation de la réflexion comme « difficulté » (*Schwierigkeit*) figure dans le cadre d'une *reprise* du concept de perception interne. Ainsi au moment d'introduire ses considérations sur la réflexion, dans l'introduction générale au texte de 1901, Husserl affirme : « les psychologues ont coutume d'examiner ce genre de difficultés lorsqu'ils considèrent la perception interne en tant que source de connaissance particulière »⁵⁹. Mais d'autre part, Brentano ne s'est pas contenté de fonder la perception interne comme méthode fondatrice de la psychologie empirique : il en a aussi fait un concept de *conscience*, s'inscrivant en cela dans la tradition européenne issue de l'empirisme de Locke. Or avant de revenir sur la place centrale que continue d'occuper la « conscience » dans les *Recherches Logiques*, il nous faut revenir sur son histoire et cette origine, puisque la réflexion est avant tout l'un des sens possible de la conscience.

⁵⁹ Cf. *Recherches Logiques*, tome 2*, *op. cit.*, p.10.

Chapitre 2 : poursuite de l'enquête sur l'invention de la conscience comme perception interne

Section 1 : l'enjeu de la traduction par P. Coste de *consciousness* (d'après l'étude d'E. Balibar)

L'importance des enjeux philosophiques liés à la traduction de l'*Essai sur l'entendement humain* de J. Locke⁶⁰ fut récemment soulignée par le travail d'E. Balibar. Celui-ci montre, en effet, ce que la pensée européenne doit à la traduction par P. Coste de *consciousness* par « con-science »⁶¹. Nous voulons donc commencer par rappeler, ici, les points de son étude qui sont les plus importants pour notre propos. Ceci justifiera d'autant mieux notre propre étude au chapitre 6 d'un autre concept qui nous a semblé important de la philosophie lockéenne, puisque nous l'envisagerons également à partir d'un problème de traduction.

⁶⁰ L'édition dont nous nous servons de manière préférentielle dans ce travail est celle de 2009 chez Le Livre de Poche, avec introduction et notes d'édition de Philippe Hamou, dans la traduction de Pierre Coste (celle de la seconde réédition de la traduction française). L'*Essai sur l'entendement humain* est ci-après abrégé en « *Essai* ». Les citations sont données avec les mentions suivantes : numéro de livre, de chapitre, de paragraphe, avec un rappel de la page de l'édition française. Par ailleurs l'*Essai* a bénéficié d'une nouvelle traduction complète chez Vrin, par J.-M. Vienne, en 2002, dont nous nous servirons également (même principe pour les références de citation). Le texte original anglais de Locke que nous donnons souvent entre parenthèses dans les notes est basé sur l'édition de P. H. Nidditch de la 4^e édition de l'*Essai* (Oxford University Press, 2011) ; toutefois nous nous sommes également servis d'une édition de 1854 numérisée, disponible en ligne, qui n'a d'autre changement (*pour les citations que nous avons utilisées seulement*) que d'utiliser un anglais modernisé : <https://archive.org/details/lockesessaysane00lockgoog>. Enfin signalons l'article plus historique de D. Soulard, « L'œuvre des premiers traducteurs français de John Locke : Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel » [disponible en ligne], *Dix-septième siècle*, 2011/4 (n° 253), pp. 739-762.

⁶¹ Cf. E. Balibar, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998. Le titre de l'ouvrage correspond à celui du chapitre 27 du Livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*. L'ouvrage d'E. Balibar est constitué d'une nouvelle traduction de ce chapitre et d'un dossier. E. Balibar n'a donc été informé de la nouvelle traduction complète de J.-M. Vienne qu'après avoir entrepris la publication de son étude, comme il le signale lui-même, p.10. Enfin, on souligne que même dans la tradition analytique, l'intérêt pour la *consciousness* chez Locke, contrairement à d'autres thèmes de sa pensée, ne s'est semblé-t-il développé qu'assez récemment, si l'on en croit les auteurs de l'article « Locke on consciousness » (A. Coventry et U. Kriegel, *History of Philosophy Quarterly*, 25(3), 2008, disponible en ligne : <http://uriahkriegel.com/downloads/locke.pdf>).

Avertissons cependant que nous ne nous intéresserons pas dans cette section à la réception allemande de l'*Essai* par Brentano ou Husserl (bien que nous y croiserons des questions propres à sa traduction allemande). Nous voulons ici avant tout établir le sens du concept de conscience selon Locke, quitte à le faire en français. Par ailleurs en ce qui concerne Brentano notamment, dont nous venons de rappeler certaines de ses conceptions, Locke figure très peu parmi les philosophes qu'il discute dans sa *Psychologie*, lui préférant des prédécesseurs plus proches de lui comme St. Mill, Bain, Hamilton, ou même Kant⁶².

Un mot sur P. Coste, traducteur de l'*Essai*

On peut commencer par consacrer quelques lignes à Pierre Coste, né en 1668 à Uzès dans une famille protestante. A la révocation de l'édit de Nantes, il se réfugie à Genève, puis trouve une place comme employé chez un éditeur à Amsterdam. C'est de là qu'il traduit le traité de l'éducation de Locke, qui sera publié en 1695, lui permettant ainsi d'attirer l'attention de ce dernier. C'est visiblement l'homme d'édition J. Le Clerc (1657-1736) qui, la même année, incite Locke à accepter une traduction pour la France de son *Essai*, alors que celui-ci entame déjà sa troisième réédition en anglais (1690, 1694, 1695). Ce dernier fait alors jouer ses réseaux, comme on le dit aujourd'hui, pour faire venir le traducteur en Angleterre, qui y entame son travail sur l'*Essai*. La traduction de Coste fut rééditée quatre fois de son vivant (1700, 1729, 1735, 1742), permettant à la pensée de Locke de s'implanter durablement en France et sur le Continent. Ainsi, c'est la traduction de Coste que lisent et commentent Leibniz, Bayle, Voltaire, ou Condillac par exemple⁶³. Or c'est Coste qui va traduire l'expression *consciousness* de Locke, présente en différents endroits de l'*Essai*, par un néologisme en français à l'époque : la conscience.

⁶² Si l'on se reporte ainsi aux douze références qui figurent à l'entrée « Locke J. » de l'*Index nominum* de sa *Psychologie*, on ne trouvera que des allusions en passant à certains points de sa doctrine.

⁶³ Nous reprenons les différents éléments de cet alinéa sans modification substantielle aux présentations de P. Hamou (cf. *Essai*, *op. cit.*, p.1042 sq.) et de J.-M. Vienne (cf. *op. cit.*, p.18-19). Sur J. Le Clerc et notamment son résumé servant à introduire la traduction de l'*Essai* en français, on peut lire la note p.64 dans le texte de Balibar (*op.cit.*). Enfin notons que si l'on trouve parfois la date de 1689 pour la première édition de l'*Essai*, c'est que les premiers exemplaires sont prêts et distribués dès la fin de cette année, la date de 1690 y figurant par anticipation.

L'emploi de *consciousness* par Locke comme perception interne

Selon l'Oxford English Dictionary, l'emploi de *consciousness* par Locke relevait déjà en anglais d'un « quasi-néologisme », dont le seul précédent visible se trouve dans l'ouvrage d'un néoplatonicien de Cambridge, Cudworth (que Locke connaissait). Cudworth semble avoir créé le terme dans une acception cosmologique, au sens d'une matière vitale. Si l'on suit Balibar toujours, les premiers brouillons de l'*Essai*, au début des années 1670, ne font alors aucune référence au terme. Mais c'est justement en discutant des thèses de Cudworth que Locke emploiera une première fois le terme dans une note de son Journal, le 20 février 1682⁶⁴. Par ailleurs, le mot anglais *conscience* en tant que concept moral était pour sa part déjà en usage à l'époque, et Locke en donne d'ailleurs une définition au détour de certaines argumentations de l'*Essai*⁶⁵.

La manière de traduire *consciousness* en français est donc une question que P. Coste fut nécessairement obligé de se poser. Mais la réponse n'avait rien d'une évidence si l'on observe avec quel soin il évite à de nombreuses reprises la traduction qui nous paraît naturelle aujourd'hui par « conscience », en écrivant inlassablement « conviction », « sentiment », sous leur forme nominale ou adjectivale. En guise d'exemple, relevons une citation de l'avant-propos de l'*Essai*, où l'appel à la *consciousness* est déjà exposé au travers du dessein que Locke annonce vouloir suivre dans son ouvrage. Coste traduit alors :

J'examinerai premièrement, quelle est l'origine des idées, notions, ou comme il vous plaira de les appeler, que l'homme aperçoit dans son âme, et que son propre sentiment l'y fait découvrir (*which a man observes, and is conscious to himself he has in his mind*) [...]⁶⁶

Locke emploiera ensuite en de nombreuses reprises *consciousness* et *conscious*, notamment au premier chapitre du Livre II de l'*Essai*, dans des argumentations souvent essentielles à son projet philosophique. Mais à chaque fois P. Coste traduira à nouveau par « convaincu qu'il pense », « sentiment qu'il pense », etc., là où Locke écrivait

⁶⁴ Cf. E. Balibar, *op. cit.*, p.63.

⁶⁵ Pour ces deux éléments, cf. *ibid.*, p.20. La définition en question de la *conscience*, comme « opinion ou jugement que nous avons nous-mêmes de la rectitude morale ou dépravation de nos actions », se trouve en 1.2.8., p.166 (voir la note n°2).

⁶⁶ Cf. l'*Essai*, avant-propos, *op. cit.*, §3, p.127.

conscious that he thinks, ou tout simplement *conscious*. De manière exemplaire, on peut notamment rappeler la formulation que la postérité a retenu comme la définition par Locke de la conscience : *consciousness is the perception of what passes in a Man's own Mind* (*Essai*, 2.1.19., p.231), traduite par Coste : « cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'âme de l'homme. ». Dans la traduction allemande de l'*Essai* par J.H. v. Kirchmann que nous solliciterons encore ailleurs (Berlin, 1872), on lit : « *Bewusstsein ist die Wahrnehmung dessen, was in der eignen Seele vorgeht.* » (p.113). Le terme de perception que l'on retrouvera chez Brentano ultérieurement (*Wahrnehmung*) est donc bien le même que celui issu de la traduction allemande de Locke. Et c'est encore à cette définition de l'*Essai*, exactement la même, que Husserl fait référence dans l'appendice « Perception externe - perception interne », pour aligner Brentano et Locke sur la définition de la conscience comme perception interne (*Bewußtsein, innere Wahrnehmung*)⁶⁷.

Seulement il mérite d'être souligné malgré tout que cette *consciousness* dont le concept détermine nombre des argumentations déployées, et bien que le passage précédent soit couramment considéré comme sa définition, ne semble jamais faire l'objet ni d'une définition en règle précisément, ni d'une description pour elle-même dans l'*Essai*⁶⁸. Son importance est pourtant visible dès le long débat que mène Locke contre les idées innées, qui occupe tout le premier Livre de l'ouvrage (dans les éditions de la traduction française). L'auteur subordonne toute affirmation d'existence à une connaissance, dont l'opérateur est justement son concept de conscience. Comme il l'objectait déjà contre les tenants de la théorie des idées innées,

⁶⁷ Cf. *Recherches Logiques*, tome 3, *op. cit.*, p.278 (§3 de l'appendice). On renverra également au §5 de la V^e Recherche (*Bewußtsein als innere Wahrnehmung*), où Husserl discute de la théorie de la perception interne chez Brentano. Quant à ce dernier, nous ne savons pas s'il a lu Locke en langue originale ou à partir d'une traduction allemande (nous n'avons même vu aucune confirmation qu'il l'ait réellement lu dans le texte). Dans ce dernier cas outre celle de Kirchmann, il faut signaler celle de T. Schultze car Husserl annonce l'avoir consultée (note de sa II^e Recherche, §10). Nous n'avons malheureusement pas réussi à la consulter, malgré nos démarches en ce sens. Signalons également qu'une nouvelle traduction de l'*Essai* par C. Winckler fut publiée en 1913, à Leipzig.

⁶⁸ Ce point est également relevé par A. Coventry et U. Kriegel dans l'article précité, en ajoutant que le terme n'apparaît dans aucun des 69 chapitres de l'*Essai* et dans quelques-uns seulement des titres de paragraphes (cf. *op. cit.*, p.221). Par ailleurs, sur le fait de voir le passage de l'*Essai* en 2.1.19. comme une *définition* de la *consciousness*, nous nous appuyons sur E. Balibar, *op. cit.*, p.18.

si ces mots, *être dans l'entendement*, emportent quelque chose de positif, ils signifient, *être aperçu et compris par l'entendement*⁶⁹

Parmi ceux que Locke vise au titre de ces défenseurs des idées innées, les cartésiens occupent une place particulière. Etant donné que ce débat nous occupera également dans un autre chapitre, nous citerons ici comment au Livre II l'auteur, à partir du concept de conscience mais sans jamais l'évoquer, justifie son rejet des thèses qu'il attribue à la pensée cartésienne :

Je voudrais bien aussi que ceux qui soutiennent avec tant de confiance, que l'âme de l'homme, ou, ce qui est la même chose, que l'homme pense toujours, me disent comment ils le savent, *et par quel moyen ils viennent à connaître qu'ils pensent eux-mêmes, lors même qu'ils ne s'en aperçoivent point*. Pour moi, je crains fort que ce ne soit une affirmation destituée de preuves, et une connaissance sans perception, ou plutôt une notion très confuse qu'on s'est formée pour défendre une hypothèse [...]⁷⁰

Comme on le remarque donc, ainsi que dans les citations précédentes, à défaut du terme c'est bien le concept de conscience comme perception (interne), que Locke utilise dans une perspective de fondation épistémologique.

Une partie importante de l'inspiration de l'*Essai* tient dans la forme de cette argumentation. Locke ne cessera plus d'affirmer qu'il est absurde de poser l'existence d'entités en nous qui ne puissent être connues car n'étant pas conscientes... jusqu'à peut-être aboutir à des difficultés insurmontables (dont par exemple Leibniz essayera de sortir par l'introduction du concept de *perceptiones insensibiles*, de perception non consciente, ce qui aurait probablement ressemblé à une hérésie pour Locke).

P. Coste finit par traduire *consciousness* par « conscience »

⁶⁹ Cf. *Essai*, 1.1.5., p.137 (la traduction de Coste ici tend vers le commentaire de *for if these words (to be in the understanding) have any property, they signify to be understood*). Il s'agit cependant d'un principe général défendu par Locke contre la thèse de l'innéisme des idées. Par exemple un peu plus avant : « dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme que l'âme n'aperçoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espèce de contradiction, l'action d'*imprimer* ne pouvant marquer autre chose (supposé qu'elle signifie quelque chose de réel en cette rencontre) que *faire apercevoir* certaines vérités. », *Essai*, 1.1.5., p.135 (*it seeming to me near a contradiction to say, that there are truths imprinted on the soul, which it perceives or understands not ; imprinting, if it signifies any thing, being nothing else but, the making certain truths to be perceived*).

⁷⁰ Cf. *Essai*, *op. cit.*, 2.1.18., p.230.

Au chapitre 27 du Livre II de l'*Essai*, comme presque acculé, et pour revenir à la traduction française à présent, P. Coste n'a pu éviter cette fois d'introduire le terme « con-science », en s'excusant, dans une longue note du §9, d'avoir à forger un tel artifice de traduction⁷¹. Il est alors intéressant de constater qu'entre les différentes éditions de la traduction française de l'*Essai*, Coste a changé de justification quant aux textes extérieurs faisant usage du mot conscience en français. La référence initiale à une bible de Genève qu'il aurait consultée a été ensuite remplacée par une référence à Malebranche (sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir). Mais la manière dont il justifie ses choix ne doit pas faire oublier le point important au regard de l'histoire des concepts, au travers du terme qu'il laisse alors en héritage à la philosophie de langue française, et qui fait dire à E. Balibar que

[...] quiconque, depuis presque trois siècles, se réfère à la conscience, est tributaire de la décision prise par Pierre Coste, venant après celle de Locke.⁷²

On précisera pour notre part que cette référence, après tous ces rappels, ne saurait prescrire d'autres sens possibles du terme de conscience, notamment ceux apparus depuis, et nous reviendrons sur ce point dans notre prochain chapitre relativement à Brentano et à Husserl. Toujours est-il que c'est bien le sens de Locke, par l'intermédiaire de P. Coste donc, que l'on retrouve encore aujourd'hui dans la langue française courante, quand conscience signifie un savoir de quelque chose que nous vivons en nous (« j'ai conscience de ce que j'ai dit »). C'est parce que cette perception de ce qui se passe en soi est souvent comprise en même temps comme un *savoir*, que la conscience peut fournir autant à la philosophie moderne qu'à l'usage courant l'un de ses critères épistémologiques par excellence (comment je sais que X ? Parce que j'ai conscience de X). Nous nous en tiendrons donc pour ce chapitre en tout cas et à partir d'ici, au concept de conscience comme perception interne.

⁷¹ Cf. la note qu'il fournit en justification de son choix en 2.27.9., reproduite à la fin de notre édition de l'*Essai* par P. Hamou (*op. cit.*, p.1062). Cette situation surgit au chapitre 27 au moment où il s'agit pour Locke de traiter de l'identité personnelle (qu'il rend donc aussi par *consciousness*), ce que ne permet pas de rendre ni « sentiment » ni « conviction » comme l'admet P. Coste lui-même dans sa note. Voir également E. Balibar, *op. cit.*, p.16.

⁷² Cf. E. Balibar, *ibid.*, p.17.

Conclusion et retour à l'enjeu initial

Attribuer à Descartes l'invention du concept de conscience, comme la philosophie de langue française s'est souvent plu à le faire, relève donc selon Balibar d'une « paternité fictive », et il note qu'on ne trouve d'ailleurs chez le premier que quelques emplois très isolés du terme, aussi bien du français « conscience » que du latin « conscientia » et « conscius esse »⁷³. Il faut donc dire que ce sont bien plutôt les débats intellectuels qu'il a certainement *suscités*, qui amenèrent quelques-uns de ses disciples immédiats à introduire le terme « conscience » en français : notamment Louis de la Forge, Pierre-Sylvain Régis⁷⁴, mais également, l'utilisant pourtant cette fois de manière anticartésienne, Malebranche.

C'est justement de ce dernier qu'il nous faut repartir à présent si l'on veut tenter de donner corps à la conclusion de notre chapitre précédent, selon laquelle Husserl aurait dépassé la limite de la perception interne chez Brentano. De la sorte, nous travaillons donc à forger une lecture en continuité de la naissance de la phénoménologie, à partir du concept de conscience comme perception interne.

Section 2 : conscience, réflexion, et la difficulté de se mettre à distance de soi-même

Afin de tirer un certain nombre de conséquences philosophiques de cette invention de la conscience, pour les enjeux qui sont les nôtres, nous poursuivons l'analyse historique tout d'abord afin d'isoler un motif que l'on pourra retrouver chez les différents auteurs qui nous concernent (Locke, Brentano, Husserl). Nous chercherons ensuite à comparer les positions de Brentano et de Husserl afin de revenir sur la conclusion de notre précédent chapitre. Nous envisagerons donc les choses davantage

⁷³ Cf. *ibid.*, p.11 pour l'expression « paternité fictive », et p.24 pour les relevés du lexique de la conscience.

⁷⁴ La manière dont P.-S. Régis introduit le terme de conscience au cœur du raisonnement cartésien montre ici ce point, et mérite donc d'être citée : « Je suis donc assuré que j'existe toutes les fois que je connais ou que je crois connaître quelque chose ; et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle *conscience*. ». Cf. dans Balibar, *ibid.*, p.25.

sous le mode de la discussion avec l'étude d'E. Balibar cette fois que de la simple restitution.

Identification d'un motif historique d'évolution

Le débat avec Malebranche

Pour comprendre les difficultés propres au concept de conscience pour Locke, il sera utile de repartir du débat critique qu'il mène contre certaines thèses de Malebranche. Il faut rappeler d'abord que les positions du théologien sont discutées par de nombreux savants de l'époque, dont Locke, qui écrivit un commentaire du *De la recherche de la vérité* en 1696 (soit six ans après la première publication de son *Essai sur l'entendement humain*)⁷⁵. Pour le point qui nous importe, dans l'ouvrage de Malebranche pour sa part publié en 1674, l'auteur reconnaît *quatre sources différentes* de connaissance : en Dieu, par idées, par conscience, par conjecture. La connaissance par conscience n'est donc comme on le voit qu'*un mode possible* parmi d'autres (nous reviendrons notamment sur la connaissance par idées dans notre chapitre 5).

Seulement il faut également ajouter qu'à ces différents modes reviennent selon Malebranche différents degrés respectifs de clarté. Et si la connaissance en Dieu est la seule à être parfaitement claire, celle par conscience, quant à elle, figure en moins bonne place dans cette hiérarchie :

Nous ne connaissons [l'âme] que par conscience ; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous.

C'est donc au titre d'une imperfection que Malebranche évoque la conscience, et peut-être ouvre au passage la possibilité d'interpréter sa connaissance à l'aune d'un perfectionnement. Mais si l'on s'intéresse à la suite immédiate de cette citation, l'auteur

⁷⁵ Pour les influences de Malebranche sur Locke, voir notamment l'introduction de J.-M. Vienne à sa traduction de *l'Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, Paris, Vrin, 2013, pp.17-18 (une première traduction par J. Pucelle avait déjà été faite, publiée chez Vrin en 1978 ; celle-ci la reprend pour l'essentiel). C'est d'ailleurs l'occasion pour J.-M. Vienne de nous rappeler le troisième protagoniste de cette histoire, oublié aujourd'hui, John Norris. Le commentaire en question est précisément *l'Examen de la vision en Dieu de Malebranche*.

attribue à ce concept de conscience un empirisme assumé à propos duquel Locke n'aurait rien trouvé à redire :

Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc., nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée.⁷⁶

Quoi qu'il en soit, c'est bien de Malebranche que Coste déclare trouver dans la seconde édition de sa traduction, dans la note où il se justifie d'employer un néologisme pour traduire *consciousness*, une autorité légitime à son propre choix, comme on peut encore le lire aujourd'hui dans une note de l'*Essai*⁷⁷. Pourtant, il est probable qu'il n'a pas *découvert* cette référence entre les deux premières éditions de sa traduction⁷⁸. Peut-être qu'ainsi ses multiples évitements pour traduire *consciousness* soit par « conviction » ou justement par « sentiment », ne s'expliquent pas par des hésitations personnelles, celles d'un traducteur cherchant le sens des mots en son for intérieur, mais étaient appuyées par l'usage qu'un illustre savant faisait déjà, depuis deux décennies au moins, de la conscience comme « sentiment intérieur »⁷⁹.

Par ailleurs, si non seulement la conscience relève d'une imperfection pour Malebranche, ce dernier l'avait aussi caractérisée ainsi : « on connaît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi »⁸⁰. Cette nouvelle caractérisation

⁷⁶ Cf. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2006, p.466. L'inspiration de l'auteur est nettement cartésienne, même si ses réponses se détachent de celle de son illustre devancier. Voir par exemple sur ce point le dossier de F. de Buzon, dans la collection FolioPlus d'un extrait du même ouvrage (Paris, Gallimard, 2006), pp.155-59.

⁷⁷ Cf. *Essai*, *op. cit.*, p.1064. Rappelons qu'à partir de la seconde édition de la traduction française, cette référence à Malebranche, l'« un de nos meilleurs écrivains » comme s'en justifie encore P. Coste, a remplacé celle d'une bible de Genève comme nous l'avons dit plus haut.

⁷⁸ Si l'on suit notamment les explications biographiques d'E. Balibar, cf. *op. cit.*, p.24 (note n°27). Pour rappel, les deux premières éditions de la traduction française de Coste eurent lieu en 1700 et 1729. Voir notamment sur ce dernier point les précisions de P. Hamou dans le dossier qui accompagne l'*Essai*, *op. cit.*, p.1046 sq.

⁷⁹ Expression de « sentiment » que Locke, lisant et commentant Malebranche, déclare ne pas comprendre. Cf. *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, *op. cit.*, p.100 (« Que le lecteur ne me tienne pas rigueur d'employer en tout ceci le mot de *sentiment* propre à notre auteur ; je le comprends si peu que je n'ai su comment le traduire autrement. »). On remarque pourtant que dans le texte de l'*Essai*, Locke tente parfois de justifier ses positions en comparant la conscience à un *sentiment* (*feeling, sensation*) de faim (penser consiste à être conscient que l'on pense, comme avoir faim consiste à ressentir la faim, cf. *Essai* 2.1.19.). Même s'il ne s'agit visiblement que d'une analogie chez Locke, cela n'aurait-il pas pu également donner une raison supplémentaire à P. Coste d'adopter son choix de traduction initial ?

⁸⁰ Cf. *De la recherche de la vérité*, *op. cit.*, p.464.

fait donc apparaître plus nettement encore le motif d'une conscience conçue comme proximité à soi, justifiant l'expression de sentiment, car qu'est-ce qu'un sentiment sinon quelque chose que l'on ne peut pleinement objectiver, quelque chose qui comme le langage populaire le dit bien, nous colle à la peau. Le problème cependant de cette dernière affirmation malebranchienne est qu'elle semble admettre deux lectures possibles : soit la lecture ontologique, pour qui ne pas être distingué de soi pour une chose signifie qu'elle n'est pas *différente* de soi en son être même. Soit la lecture épistémologique, et l'imperfection dont parle l'auteur revient à dire que la conscience ne parvient pas à *viser* entièrement son objet, *ne réussit pas à l'objectiver*. Certainement une interprétation plus poussée des positions de Malebranche aurait été intéressante ici. Mais l'orientation de nos travaux à partir de Locke nous conduit à ne poursuivre pour le moment que cette *dernière* possibilité, qui s'accorde mieux avec l'idée d'une *difficulté pratique* propre au concept de conscience. Il s'agit donc là du motif d'évolution historique que nous cherchons.

Le motif d'une « difficulté » de distinguer de soi ses propres vécus : Locke prédécesseur de Husserl

Ce motif épistémologique, nous allons le retrouver dans l'*Essai*, suffit-il de s'intéresser à la manière dont l'auteur introduit le projet qu'il entend suivre dans l'avant-propos de l'ouvrage. Seulement, au lieu de laisser le lecteur avec l'impression d'une fatalité propre à un mode particulier de la connaissance, nous lisons cette fois l'expérience d'une difficulté sur laquelle, visiblement, nous *pouvons agir* :

L'entendement semblable à l'œil, nous fait voir et comprendre toutes les autres choses, mais il ne s'aperçoit pas lui-même. C'est pourquoi il faut de l'art et des soins pour le placer à une certaine distance, et faire en sorte qu'il devienne l'objet de ses propres contemplations.⁸¹

Immédiatement après, Locke fait justement état des « difficultés » propres à une telle recherche, et déclare que nous n'avons pas à nous laisser arrêter par elles. Là encore,

⁸¹ Cf. *Essai, op. cit.*, p.125 (§1 de l'avant-propos). *The understanding, like the eye, whilst it makes us see, and perceive all other things, takes no notice of itself ; and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object.* J.-M. Vienne traduit de manière plus adaptée aujourd'hui *art and pains* par « art et application », cf. *op. cit.*, p.57.

Locke semble avoir fait l'essentiel sauf de faire apparaître le terme de *consciousness*. Pourtant, n'est-il pas évident qu'aujourd'hui nous parlerions de cette difficulté comme celle de *prendre conscience* de ses propres activités (de son propre entendement dirait Locke), avec en effet la signification de percevoir ce qui se passe en soi ?

Le point qui nous importe n'est cependant pas vraiment là, mais dans l'identification d'un motif historique. Or, on ne peut dans ce cas manquer de revenir dès à présent sur la manière dont Husserl introduit la réflexion (*Reflexion*) au §3 de l'introduction générale aux *Recherches*, qu'il nous faut citer cette fois. Le rapprochement est patent, et mérite d'être souligné, puisque lui aussi le fait au titre de « difficultés » :

Au lieu de nous absorber dans l'accomplissement [*Vollzuge*] des actes édifés de diverses manières les uns sur les autres, et par là, de poser, naïvement en quelque sorte, comme existants, les objets visés dans le sens de ces actes, de les déterminer ou de les prendre comme hypothèses, de tirer à partir de là des conséquences, et ainsi de suite, nous devons bien plutôt "réfléchir", c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes, et le sens immanent qu'ils comportent. (§3, p.10)⁸²

Husserl fait donc de cette « transformation », propre à la réflexion, une difficulté propre à l'analyse phénoménologique. Sauf que ce qui semble évident bien plutôt à présent, est que cette difficulté soit propre à la pratique de la théorie de la connaissance. D'autant que le rapprochement peut être poursuivi, puisque l'on peut ajouter qu'un peu plus loin, Locke aussi illustrera, de manière certes très métaphorique comparativement à Husserl,

⁸² Le terme de « difficulté » (*Schwierigkeiten*) est dans le titre de ce §3 et revient plusieurs fois avant cette citation. Nous l'avons par ailleurs modifiée : « absorber dans l'accomplissement » remplace le choix originel des traducteurs (H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer) « au lieu de nous consacrer à l'accomplissement » (*Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen [...]*). Nous justifions ce choix d'une part pour garder la cohérence d'un même réseau de sens avec d'autres traductions, d'*Aufgehen* cette fois, précisément par « absorption » (par exemple : « tandis que nous nous absorbons [*wir aufgehen*] dans la réalisation de l'intention de signification [...] », I^e Recherche §10, *op. cit.*, p.48, ou « des actes doivent être là pour que nous puissions "vivre" en eux, ou éventuellement "être absorbés" (*aufgehen*) par leur effectuation [...] », V^e Recherche, §19, *op. cit.*, p.215). D'autre part parce que le terme « consacrer » peut impliquer une dimension *d'intérêt assez vague*, éloigné de toute expérience, qui ne correspond visiblement pas à ce que Husserl cherche à exprimer ici (par exemple « je me consacre à l'art »). Ces remarques prendront leur intérêt par la suite.

la nécessité de tempérer un esprit prompt à tirer des conclusions hâtives de par sa nature trop active⁸³.

Nous allons tenter d'approfondir cette difficulté attachée à ce concept de conscience. Mais auparavant, on aura remarqué que Husserl parle explicitement de réflexion là où Locke ne dit pas de manière explicite sous quel titre figure la difficulté en question. Nous allons donc aborder ce dernier point, pour confirmer la possibilité, au moins sur le plan de la transmission des concepts, qu'il est fort probable que ce soit bien la même difficulté qui se retrouve deux siècles plus tard chez Husserl sous le nom de réflexion (*Reflexion*).

Conscience et réflexion : un point sur la transmission des concepts

Conscience ou réflexion chez Locke ?

Se peut-il que Locke attribue la « difficulté » qu'il évoque à la conscience ? Les explications que nous trouvons chez Malebranche nous ont mis en tout cas sur une telle piste, ainsi que l'interprétation spontanée de son opinion déclarée sur la connaissance de l'entendement. Seulement cette mise à distance par l'entendement de ses propres opérations pourrait également relever, pour le lecteur contemporain, de la réflexion. Ainsi faut-il se demander : est-ce que conscience et réflexion (*consciousness* et *reflection*) signifient la même chose pour lui ?

Ce n'est pas le cas au regard de l'économie conceptuelle de l'*Essai* nous semble-t-il. Locke nomme réflexion (*reflection*) l'une des deux sources primaires de notre connaissance (nous y reviendrons lors du chapitre 5). Plus exactement, celle par laquelle nous acquérons certaines idées simples comme celles de perception, de volonté, de colère, mais aussi de durée ou d'attention par exemple. Puisque ces idées ne peuvent provenir d'aucune autre source, la réflexion est donc le nom d'une faculté première. En cela elle est entièrement parallèle à une autre source qu'est la sensation,

⁸³ « quoique notre esprit soit naturellement actif et plein de feu, cet examen [celui que constitue l'*Essai*] pourra servir à régler cette activité immodérée [...] », cf. *Essai, op. cit.*, p.128. J.-M. Vienne traduit de manière moins métaphorique : « [cette recherche qui forme le projet de l'*Essai*] permettra de maîtriser l'esprit agité de l'homme, d'être plus prudent [...] », cf. *op. cit.*, p.60. (*I suppose it may be of use to prevail with the busy mind of man to be more cautious in meddling with things exceeding its comprehension [...]*).

et qui pour sa part permet de recevoir un autre type d'idées simples (blancheur, rouge, ou dureté, par exemple, ou d'autres encore). A partir de là nous pouvons avancer deux arguments. Tout d'abord, si tel est le cas alors ce ne peut pas être la réflexion qui connaît les idées simples de sensation ; pourtant il faut bien qu'il y ait *aussi* connaissance de telles idées (sans quoi cela signifierait que les idées simples de blancheur, de dureté, etc., sont peut-être là, présentes, sans être *connues*⁸⁴ ; or c'est ce qui relève d'une impossibilité systématique pour Locke comme nous l'avons vu). Ensuite, étant donné que la réflexion nous donne *passivement* les idées simples des opérations de l'entendement, que nous ne pouvons pas éviter de les recevoir, on imagine mal comment il faudrait comprendre qu'il puisse s'agir de la « difficulté » mentionnée précédemment. Dit plus couramment, on ne voit pas en quoi Locke aurait pu considérer que réfléchir est difficile, dans la mesure où nous ne pouvons pas empêcher la réflexion de nous fournir les idées qui en relèvent. A partir de ces deux arguments et par élimination, il semble donc qu'il faille attribuer la « difficulté » figurant dans l'introduction de l'*Essai*, en suivant toujours notre point de départ en Malebranche, plutôt à la conscience.

Mais ce qui n'est guère de nature à favoriser la clarté des concepts, il arrive à Locke d'expliquer la manière dont l'esprit s'assure de ses connaissances en mobilisant *aussi* le terme de réflexion. Ainsi lorsqu'il affirme par exemple (*Essai*, 2.9.2.) : « Quiconque réfléchit sur ce qui se passe dans son esprit, ne peut éviter d'en être instruit (*Whoever reflects on what passes in his own mind, cannot miss it*) ». Or on se souvient que c'est presque dans les mêmes termes qu'il parlait précédemment de la

⁸⁴ Nous ne sommes donc pas d'accord sur ce point pour faire de la conscience le « moment même de la différence entre sensation et réflexion », comme le propose E. Balibar (*op. cit.*, p.82), puisque cela ne permettrait plus de rendre connaissable le moment sensible précédent en droit l'acte de réflexion. Autrement dit il nous semble que son analyse (III.3, pp.76-84) rabat trop la conscience du côté de la réflexion. On peut pour défendre notre position s'appuyer sur le fait que Locke définit la conscience comme la perception de *tout* ce qu'il se passe dans l'esprit d'un homme, et non seulement de ses opérations (*the perception of what passes in a Man's own Mind*). De ce fait nous nous sentons plus proches de la critique par exemple de Sellars telle qu'elle est rapportée par Rorty, en disant que l'impression (sensible) chez Locke est en fait toujours déjà une *représentation*, c'est-à-dire qu'elle est toujours déjà consciente en ce sens (cf. *L'Homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, p.166). Il nous semble même que Husserl, qui est l'héritier de son côté de la distinction Brentanienne entre acte et objet, est proche de ces conceptions lorsqu'il affirme : « Définir le simple être-vécu d'un contenu comme son être-représenté et, par transposition, appeler représentations tous les contenus vécus en général, c'est là une des pires falsifications de concepts que connaisse la philosophie. », cf. *II^e Recherche*, *op. cit.*, §23, p.193.

conscience (*consciousness is the perception of what passes in a Man's own Mind*, en 2.1.19.). Si l'on cherchait des concepts rigoureusement distincts, il y a de quoi être déçu. Soit l'on prend acte alors d'une forme d'instabilité terminologique entre réflexion et conscience, en s'obligeant à des précautions d'interprétation, au-delà du jugement sévère qu'on peut être amené à partager avec Husserl sur la rigueur intellectuelle de Locke⁸⁵. Soit l'on peut essayer de reconstruire la cohérence de la pensée lockéenne en admettant que conscience et réflexion se jouent à deux niveaux différents, ce qui implique qu'ils peuvent se superposer l'un à l'autre sans qu'il en résulte nécessairement une confusion théorique. Ces deux niveaux pourraient par exemple être d'un côté les explications généalogiques de l'entendement dont la réflexion est l'une des sources possibles, et de l'autre celui d'intérêts épistémologiques qui cherchent à établir un critère de connaissance certain, et en l'occurrence il s'agit donc de la conscience. Mais tenter de faire la pleine lumière sur ce point est probablement une recherche réservée à des historiens de la philosophie plus spécialistes que nous, aussi arrêtons-nous notre développement à ce stade. Nous ne nous formaliserons donc pas, par la suite, au sujet de la distinction entre les termes de conscience et de réflexion (chez Locke ou chez ceux qui les lui reprennent).

Le plus important pour notre propos reste ainsi dans le fait que Husserl semble avoir compris que ce que lui-même appelle réflexion (*Reflexion*) correspond à ce que nous avons dit de la *consciousness* de Locke. Ce que nous pouvons essayer de montrer au travers des quelques points de rappels qui suivent.

Éléments d'évolution du concept de conscience chez Locke à celui de réflexion chez Husserl

Comment, par le fait des transmissions propres de l'histoire, le concept lockéen de *conscience* s'est-il imposé sous le nom de perception interne chez Brentano, puis de réflexion chez Husserl ? S'agissant donc en tout cas de ce dernier, et pour s'en tenir à ses déclarations explicites, c'est cette évolution conceptuelle que les rappels suivants permettent de retracer :

⁸⁵ Un homme « tout sauf brillant par une logique implacable », dit-il dans *Philosophie première, op. cit.*, p.146.

- Locke définit la conscience comme perception interne : « la conscience est la perception de ce qui se passe pour un homme dans son propre esprit ».⁸⁶
- Brentano fait de la conscience ainsi conçue la base de sa méthode de psychologie empirique : « la psychologie repose sur la perception et sur l'expérience. Mais sa source essentielle est la *perception interne* de nos propres phénomènes psychiques » ; dans une note de 1917 il dira également « ce que Locke appelle la réflexion et que nous pouvons également appeler la perception interne »⁸⁷
- Husserl reconnaît qu'autant Locke que Brentano utilisent la perception interne comme un concept de conscience : « Brentano est, sur un point essentiel, l'interprétation de la conscience en tant que perception interne continue, en accord avec de grands penseurs plus anciens. Même Locke, qui se soumet fidèlement à l'expérience, définit la conscience comme perception de ce qui se passe dans le propre esprit d'un homme. »⁸⁸
- Husserl reprend le concept de perception interne par celui de réflexion au titre d'une difficulté de l'analyse phénoménologique dans l'introduction générale aux *Recherches* : « les psychologues ont coutume d'examiner ce genre de difficultés lorsqu'ils considèrent la perception interne en tant que source de connaissance particulière »⁸⁹

Il est certain que ces différents rappels ne sauraient remplacer une étude historico-conceptuelle complète, qui, à notre connaissance, se fait attendre. D'un strict point de vue de l'histoire des idées, il ne serait d'ailleurs pas toujours recommandable de s'en remettre seulement à Husserl. Mais puisque notre propos est guidé *in fine* par

⁸⁶ Cf. *Essai*, 2.1.19., dans la traduction ici de J.-M. Vienne, *op. cit.*, p.180.

⁸⁷ Cf. *Psychologie*, *op. cit.*, 1.2.2., p.42 ; et p.331 pour la note de 1917.

⁸⁸ Cf. *Recherches*, tome 3, *op. cit.*, appendice « perception externe et perception interne... », §3, p.278.

⁸⁹ Cf. *Recherches*, tome 2*, *op. cit.*, §3, p.10 (rappel). Précisons qu'Husserl ajoute alors immédiatement : « en règle générale, il est vrai qu'ils ne le font pas d'une manière correcte, ne serait-ce qu'en vertu de la fausse opposition établie entre la perception externe et la perception interne. ». Il a également affirmé, dans un tout autre contexte, dans la VI^e Recherche (§44) : « *Réflexion* est d'ailleurs un mot assez vague. Dans la théorie de la connaissance il a le sens, tout au moins relativement établi, que Locke lui a donné, celui de perception interne [...] ». On pourrait donc interroger davantage les raisons de ces changements de terminologie. Notamment en repartant de la critique qu'il fait dès les *Recherches* de la dualité perception interne/externe à partir du critère de l'évidence, et de la recombinaison qu'il proposera ensuite du couple immanence/transcendance. La réflexion sera d'ailleurs parfois également appelée dans les *Ideen I* « perception immanente », par exemple au §77, comme nous l'observerons dans la suite.

l'interprétation de son texte de 1901, ces rappels constituent une documentation utilisable de ses propres positions, relativement à sa compréhension des concepts dont il hérite. Nous revenons plus en détail sur le concept de conscience qu'il mobilise dans la V^e Recherche dans notre prochain chapitre, mais pour anticiper on ajoutera la remarque suivante : même non expressément thématifiée, la conscience avait pour Locke la fonction unique que nous avons rappelée, et en cela apparaît comme un terme beaucoup plus unifié qu'à la fin du XIX^e siècle, lorsque Brentano et Husserl auront à se l'approprier, voire à le transformer. Il est donc plausible de penser qu'à la mesure de cette évolution historique, la notion de conscience ait pu devenir de plus en plus complexe et ambiguë, ce qui explique pourquoi ces deux derniers se retrouvent comme nous le verrons avec la tâche préalable de distinguer différents concepts de conscience.

Section 3 : l'individuation du concept de conscience comme acte, un résultat husserlien ?

La formalisation de la difficulté en question par un retour à Brentano

Si après ces développements nous en revenons à présent à Brentano, on retrouvera donc encore cette difficulté exposée dans les considérations méthodologiques de sa *Psychologie*, que nous avons rappelées, et qui l'ont obligé à distinguer la perception interne de l'observation interne. Seulement cette fois, peut-être la difficulté se voit-elle pour la première fois reconnue et formulée explicitement à partir d'une distinction conceptuelle (entre *Beobachtung* et *Wahrnehmung*). C'est en tout cas ce que Brentano lui-même pensait :

Ce n'est pas sans raison que nous soulignons cette différence entre perception interne et observation interne et que nous insistons sur le fait que la première seule, nullement la seconde peut s'appliquer aux phénomènes qui se produisent en nous. Jusqu'à nos jours aucun psychologue, que je sache, ne l'a encore fait, et les conséquences fâcheuses de ce mélange et de cette confusion ont été considérables.⁹⁰

⁹⁰ Cf. *Psychologie, op. cit.*, p.43 (1.2.2.).

On constate en tout cas , et pour abonder dans son sens, que Locke par exemple n'était pas toujours sensible au besoin de faire cette distinction, utilisant parfois indifféremment les termes de perception ou d'observation⁹¹.

Husserl et la réflexion, l'hypothèse d'une reprise et dépassement des limites de la perception interne

Pour vérifier à présent l'hypothèse que nous avons soulevée dans la conclusion de notre précédent chapitre, à savoir que Husserl aurait dépassé les limites imposées à la perception interne, nous partirons d'une comparaison. Brentano introduisait la perception interne à partir de l'impossibilité d'une observation interne, appuyée sur l'exemple d'un sentiment de colère. Nous le resituons dans son contexte argumentatif par cette citation complète :

Ce qui est objet de ce qu'on appelle communément perception externe – nous *pouvons* l'observer : pour bien comprendre un phénomène, on y applique toute son attention. Mais c'est là chose absolument impossible quand il s'agit de l'objet d'une pure perception interne. Cette remarque s'applique surtout à certains phénomènes psychiques comme la colère. Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation. Mais cette même impossibilité existe également dans tous les autres cas. Conformément à une loi psychologique constante, nous ne pouvons appliquer notre *attention* à l'objet de la perception interne.⁹²

Nous pouvons alors reformuler notre hypothèse de manière simple, bien que provisoire : là où la méthode Brentano de la psychologie empirique se contentait d'une perception interne à défaut d'observation, Husserl parvient à donner à son concept de réflexion – dont il est apparu, suite à nos derniers développements, qu'il en est une évolution - la valeur d'une *véritable observation*. Formuler ainsi les choses, comme on l'aura bien sûr remarqué, c'est se régler sur les concepts employés par Brentano

⁹¹ Cf. par exemple l'*Essai* en 2.1.2., p.216 (« *Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées.* ») (*Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking.*). Voir également l'*Essai* en 2.9.4.

⁹² *Psychologie, op. cit.*, p.42. (PPVE 1.2.2.). Il convient de remarquer au travers de cette citation que Brentano ne semble pas convaincu du besoin de distinguer conceptuellement entre attention et intention, point sur lequel nous reviendrons par la suite (dans nos chapitres 6 et 7).

(*Beobachtung/Wahrnehmung*). Cela n'importe pas pour le moment étant donné qu'il s'agit seulement pour nous de se donner les moyens d'identifier le plus clairement possible *l'endroit d'une évolution* entre les deux auteurs. Partir immédiatement d'un concept voulu *proprement husserlien*, c'est déjà prendre le risque de voir se refermer cette possibilité. Faisons donc l'hypothèse que le concept husserlien de réflexion soit compris comme une observation au sens qui vient d'être indiqué, afin d'en saisir l'avantage sur le plan de la lecture historique. Par une telle réflexion, entendons donc *Beobachtung* au sens que nous venons de rappeler, à savoir la capacité de porter son attention librement sur un phénomène, ce qui implique donc la possibilité de l'objectiver pleinement par sa mise à distance.

Tentons à présent de valider cette hypothèse interprétative. Cela étant plus facile dans les écrits de la période transcendantale, aussi commençons-nous par citer les *Ideen I* avant de revenir l'interroger dans les *Recherches Logiques*⁹³. Nous pouvons alors profiter du fait que Husserl utilise de manière bien connue un cas très comparable à la réflexion sur la colère, à savoir celle sur un vécu de joie. Voyons et comparons donc l'extrait précédent de Brentano avec ce passage du même §77 des *Ideen I* déjà entrevu :

la joie devient un vécu regardé et perçu de façon immanente, fluctuant de telle ou telle manière sous le regard de la réflexion (*Reflexion*), puis s'évanouissant.⁹⁴

Même si la formulation employée, ou celle que l'on trouve quelques lignes plus loin « en face de cette joie devenue ultérieurement objet », semble différente par rapport à Brentano, il n'y a pas de quoi encore valider l'hypothèse. D'autant que pour Husserl aussi, la joie est aussi « atteinte dans son développement » par ce regard, et finit par disparaître sous lui.

⁹³ N.B. : nous nous autorisons ici à utiliser un texte plus tardif que celui des *Recherches* puisqu'il s'agit présentement seulement de continuer à isoler un motif. C'est à partir de là que l'on pourra ensuite vérifier que ce motif est présent dans le texte de 1901. A la fin, seul le texte de 1901 sera juge.

⁹⁴ Cf. *Ideen I*, *op. cit.*, p.249 (§77). *Sie wird zum erblickten und immanent wahrgenommenen Erlebnis, so und so im Blicke der Reflexion fluktuierend und abklingend*. Nous avons modifié la traduction, les traducteurs français ayant initialement écrit « sous le regard de l'attention ».

Mais c'est ici l'autre approche issue de notre lecture de Malebranche qui peut nous permettre de confirmer davantage notre lecture, celle de la voie ontologique plutôt qu'épistémologique. Il s'agit de celle selon laquelle la mise à distance à soi s'opérerait par l'individuation du concept d'acte, plutôt que par un « plus de voir ». Ce plus de voir serait alors simplement la conséquence de l'indépendance de la réflexion vis-à-vis du vécu de joie, un ob-jet ontologiquement indépendant de la réflexion. Or à présent, cela semble beaucoup plus évident :

[le vécu de joie] s'offre là comme joie qui perdure, que l'on éprouvait déjà auparavant et qui échappait seulement au regard.⁹⁵

Il nous semble donc possible de confirmer ce point de la conclusion de notre dernier chapitre : Husserl est visiblement en mesure, dans la période de maturité de la phénoménologie transcendantale, de faire une étude scientifique de l'irréfléchi. Ce résultat est intrinsèquement lié à l'avancée méthodologique de la réduction, dont on peut rappeler l'élégante formule d'E. Lévinas : « la réduction consiste à se regarder vivre. »⁹⁶. Ce à quoi nous serions tenté d'ajouter, après nos développements, « et regarder sans entraves ». Procéder à un tel examen, dans une si grande liberté, c'est là ce que Brentano n'avait pas cru possible, en raison de l'impossibilité de transformer la perception interne en une véritable observation. Husserl n'en tire pas la conclusion cependant qu'il n'a peut-être *plus besoin* alors de *cette* réflexion, et qu'il lui aurait fallu concevoir le vécu comme un sentir pour qu'il se connaisse sans elle (et ce sera bien entendu une partie du projet de M. Henry de s'engager dans cette voie, et on remarque ainsi que les traducteurs français ont choisi « éprouver » pour *Erleben*). Mais qu'en est-il à présent dès les *Recherches Logiques* ?

La *consciousness* comme un nouvel acte dès les *Recherches*

Pendant que nous intuitionnons, pensons, mettons des objets en relation les uns avec les autres, [...] nous ne devons pas diriger notre intérêt théorique sur ces objets [...], mais au contraire sur ces actes précisément qui étaient jusque-là dénués de toute objectivité ; et ce sont ces actes que nous devons alors considérer dans de nouveaux

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p.250 (*Siesteht da als fort dauernde, vordem schon erlebte und nur nicht ins Auge gefaßte*).

⁹⁶ Cf. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p.221.

actes d'intuition et de pensée, analyser, décrire, rendre objets d'une pensée qui compare et distingue.⁹⁷

Dès la première édition des *Recherches*, et dans l'introduction générale, il est donc déjà question de concevoir la réflexion comme un acte portant sur des actes. On fera immédiatement remarquer que la V^e Recherche, en tant qu'étude de l'acte, est toute entière *rigoureusement prescrite* dans cette citation. S'il est possible de transformer en objets des actes, il est donc aussi possible d'en faire scientifiquement l'étude ; et la V^e Recherche est cette étude, sur laquelle nous reviendrons dans notre prochain chapitre en particulier.

Ce concept de réflexion, mis en perspective avec la conscience de Locke, est pourtant conforme à celui qui sera encore défendu au §15 des *Méditations cartésiennes* : la réflexion est un acte qui vise un acte préalable spontanément accompli. Il y a donc bien une continuité conceptuelle sur ce point. La problématique d'une modification des vécus originaux, impliqués par l'opération elle-même, est alors énoncée par Husserl ici-même en 1901, mais n'a pas visiblement pas encore de solution⁹⁸. Ce sera le cas en 1913 avec l'idée que la réflexion saisit le vécu *tel qu'il vient d'être vécu* (*Ideen I*, §77, §78). Mais cela suffit déjà la possibilité de prétendre à une originalité par rapport à l'empirisme : les objets préférentiels de la réflexion ne sont plus des entités, des « composantes réelles de la conscience » comme les appelle Husserl (ce qu'étaient les *ideas*, concept clé de voute de l'empirisme anglais), mais des actes. Bien entendu le principe général de la réflexion ne pouvait se prévaloir d'être une invention de la phénoménologie. Ce n'est donc pas *n'importe quel* concept de réflexion qui peut relever d'une démarche phénoménologique. C'est ce qui apparaît d'ailleurs explicitement au §12 de la V^e Recherche, car Husserl évoque alors enfin une autre forme de réflexion qu'il qualifie de « réflexion naturelle », à qui incomberait l'erreur d'admettre entre la conscience personnelle et l'objet, une relation réelle⁹⁹.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, tome 2*, p.10, §3 (citation modifiée dans la 2^{de} édition).

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p.11, §3.

⁹⁹ Il n'est pas besoin pour notre propos d'entrer dans le détail ici. Indiquons simplement que dans la « réflexion naturelle », la description ne constate que deux composantes réelles, le moi et l'objet, et ne peut donc que concevoir leur relation par suite comme une relation réellement réalisée. Or dans la description *phénoménologique*, la relation à l'objet est un vécu intentionnel (un acte) qui se passe de moi

Mais le point le plus important est la différence avec les théories empiristes de la réflexion ou perception interne. Husserl en connaît parfaitement certaines, et notamment la théorie de la conscience interne chez Brentano qu'il explique ainsi dans les *Recherches* :

Le flux des vécus internes est donc en même temps un flux continu de perceptions internes, qui cependant ne font qu'un, d'une manière particulièrement intime, avec les vécus psychiques correspondants.¹⁰⁰

Et en effet, on peut lire dans la *Psychologie* de Brentano : « Mais précisément la représentation interne concomitante n'appartient pas à un deuxième acte.¹⁰¹ » (la reprise du concept d'acte entre Brentano et Husserl fera l'objet de développements dans notre prochain chapitre). On rappellera alors que cette thèse est déjà celle affirmée avec force par l'empirisme, ce que l'on peut notamment montrer en observant comment Condillac la reprend de Locke :

Si, comme le veut Locke (*Essai*, 1.1.5.) l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération¹⁰²

comme centre de référence. Ce dernier point traduit bien évidemment la position de Husserl en 1901, qui comme on le sait, ne sera plus défendue ultérieurement.

¹⁰⁰ Cf. *Recherches Logiques*, tome 2**, *op. cit.*, p.277.

¹⁰¹ Cf. *Psychologie*, *op. cit.*, p.140 (2.2.9.).

¹⁰² Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, p.82 (citation également dans E. Balibar, *Identité et différence*, *op. cit.*, p.314). Condillac s'explique encore davantage un peu plus loin : « Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une seule et même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme, on peut lui conserver celui de perception ; en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence, on peut lui donner celui de conscience. » (*ibid.*, p.87). Condillac cherche à défendre la thèse empiriste forte (et lockéenne pour le coup) selon laquelle il n'y a pas de perceptions inconscientes. Simplement, pour éviter les difficultés de cette thèse, il introduira une modalité supplémentaire : l'oubli. Toutes nos perceptions sont conscientes, car il s'agit là d'une seule et même chose selon Condillac relisant Locke. Seulement Condillac ajoutera dès lors que beaucoup de nos perceptions conscientes sont oubliées. La conscience doit donc être indissociablement comprise, selon lui, au travers de la faculté mnésique.

Locke refuse cette solution pourtant évidente par l'argument de l'oubli des perceptions qui furent un temps conscientes. Mais il nous semble que c'est là un point sur lequel il a probablement trop forcé le trait dans l'*Essai*, trop obnubilé par sa querelle contre les idées innées. Aux §14 et §15 du premier chapitre du Livre II, il refuse de considérer comme valable l'argument de l'oubli. Il est vrai que cela offre une échappatoire toute trouvée à ses adversaires supposés, qui tiennent, pense Locke, à la thèse d'une permanence de la pensée. L'âme pense toujours, même dans le sommeil, mais simplement elle oublie dans ce cas avoir pensé.

Précisons que le flux des vécus correspondrait ici à la perception de Condillac, et celui des perceptions internes à la conscience (mais Brentano l'appelle lui plutôt « conscience interne »).

Ainsi, il fallait donc bien semble-t-il l'œuvre d'un principe d'individuation pour que la perception puisse se distinguer de la conscience (interne). Mais c'est justement ce qu'il s'est passé, de la conscience de Locke à la réflexion de Husserl : elle est devenue un acte, ainsi que l'atteste la citation de l'introduction aux *Recherches* que nous avons rappelée.

Conclusion du chapitre sur le concept de conscience

Le moment lockéen est une étape historique qu'il fallait rappeler, quand bien même une véritable définition de la conscience en ce sens semble manquante. Le débat avec Malebranche nous a appris par ailleurs que l'émergence de la conscience ne pouvait se faire qu'en assumant une part de *difficultés*, liées à une forme de proximité avec soi qui est impliquée dès que la pensée cherche à se connaître. Cette difficulté est pourtant essentielle aux affirmations de Locke, qui lie de manière toujours indissociable connaissance et perception. Si l'on partage le constat d'E. Balibar selon lequel « l'invention de la conscience s'avère interminable »¹⁰³, alors nous serons plus libre de nous demander, pour notre part, s'il n'est pas possible de le rapprocher avec un autre concept lockéen que nous exposerons dans notre chapitre 6. De là, nous pourrions essayer de constituer la conceptualité propre à la pratique, et ainsi avancer en direction de notre objectif initial.

Ce n'est donc pas une simple curiosité selon nous de lire que la réflexion, qui sera portée au rang de « fonction méthodologique universelle » de la phénoménologie

¹⁰³ Voir le mot de conclusion de son dossier, cf. *op. cit.*, p.101. « Dans bien des développements contemporains auxquels nous pourrions faire référence, c'est ainsi, encore et toujours, la conceptualité lockéenne qui travaille, lors même qu'il s'agit d'engendrer ses renversements. C'est aussi par là que l'invention de la conscience s'avère interminable. ». Il nous semble par ailleurs pouvoir dire que par le détour des époques, l'invention de la conscience s'est faite en se détachant de la connaissance par sentiment, peut-être pour finir par y revenir chez M. Henry notamment.

transcendantale comme nous l'avons rappelé ¹⁰⁴, apparaît dans l'introduction aux *Recherches* seulement au titre d'une « difficulté » (*Schwierigkeit*). Il est pourtant essentiel de se saisir du fait qu'il n'y a qu'en tant que pratique, que la philosophie peut être difficile. Les résultats en eux-mêmes, la théorie que l'on voit exposée dans les textes, cela n'aurait pas de sens de la qualifier de difficile, sauf encore une fois à confondre ces résultats eux-mêmes et l'*atteinte* de ces derniers. La conception husserlienne de la réflexion a été la cible de peut-être toute la postérité phénoménologique, surtout lorsqu'il s'agissait de dépasser le fondateur. Mais il ne faut pas oublier que cette critique doit rester compatible, ne serait-ce que pour la *permettre*, avec une authentique percée philosophique. Parler de cette percée tout en commettant cet oubli, revient à perdre l'unité de fond avec la tradition philosophique, en coupant la phénoménologie de ses racines historiques. On ne peut d'un côté discuter des thèses de Husserl comme d'une nouveauté historique et de l'autre en faire le dernier représentant d'une philosophie spéculaire dominée par les prétentions du regard, la promesse à jamais irréalisable d'être en adéquation avec ses vécus ¹⁰⁵. Si l'on se contente de dire que le concept d'acte dans les *Recherches* est un *nouveau* concept de conscience, sans ressaisir comment le nouveau s'extrait de l'ancien, alors on complique la tâche d'une compréhension de la percée. Symétriquement, on facilite l'envie de la lire rétrospectivement.

¹⁰⁴ Dans la conclusion de notre premier chapitre. Pour la citation, cf. pour rappel *Ideen I*, *op. cit.*, p.247, §77.

¹⁰⁵ Ainsi pensons-nous à la critique radicale de M. Henry dans *Phénoménologie Matérielle*, chap. II (« La méthode phénoménologique »), Paris, PUF, 1990, p.61 sq. La critique porte sur l'idée de la phénoménologie de 1907 (puisque Husserl affirme notamment alors son projet d'« amener dans une vue cette vue même [*das Schauen selbst zum Schauen zu bringen*] », p. 61), mais reste applicable à la première édition des *Recherches*. La *cogitatio* ne peut jamais se donner elle-même mais dans une vue pure selon lui.

Chapitre 3 : lire le texte des *Recherches Logiques* comme résultat des évolutions de la conscience (Brentano, Husserl)

Comment les mutations propres au concept de conscience se traduisent-elles dans le texte de la percée ? On confirmera dans ce qui suit l'importance prise par le concept de conscience comme acte chez Husserl, et donc de la mutation du sens originellement hérité de Locke. Mais en même temps, la question de savoir à qui attribuer la primauté de cette évolution sera encore l'objet de questionnements, tant la différence qui sépare les conceptions de l'acte de Brentano de Husserl est parfois fine et ne doit pas être sur-interprétée pour les enjeux qui sont les nôtres (*in fine*, expliquer la percée).

La V^e Recherche, qui contient l'étude de la conscience comme acte, est comme nous l'avons rappelé rigoureusement prescrite, formellement en tout cas, par l'appel à la réflexion, énoncée dès l'introduction générale. Etant donné les multiples interprétations et surinterprétations que l'on a projeté avec le temps – et c'est bien normal - sur un texte dont la postérité fut si décisive, il nous faut avant tout reposer les concepts sur lesquels repose cette Recherche (quitte à commencer dans ce qui va suivre par adopter une approche presque documentaire de l'étude textuelle).

Section 1 : analyse des concepts essentiels de la V^e Recherche et la question du sens de l'acte

Le vécu intentionnel, et la tâche d'interpréter le concept d'acte

Si l'on se tourne vers l'introduction de la V^e Recherche, le projet annoncé ne fait pas de doute : il s'agit de montrer que « l'origine du concept de signification » établi par

les *Recherches I* et *II* réside dans des *actes psychiques* (p.141¹⁰⁶). Husserl a ici particulièrement en tête les deux grandes classes d'actes que sont les intentions vides et les remplissements. Schématiquement, ils occupent respectivement la V^e et la VI^e Recherche, mais la V^e Recherche est bien à cet égard capitale car c'est elle qui étudie l'acte pour lui-même (et les intentions, *comme les remplissements* sont bien des actes).

Le problème pour Husserl, seulement, est que le terme d'acte est « le plus contesté » dans la psychologie descriptive d'alors, ce pourquoi il doit être « élucidé avant tous les autres » (p.142). Cette élucidation devra reposer alors sur une conception de l'acte reprécisée, du moins dans sa terminologie : le vécu intentionnel. Ainsi, toujours dans l'introduction :

ce qui est significatif dans chaque acte particulier doit précisément résider non dans l'objet mais dans le *caractère d'acte*, il doit résider dans ce qui fait de celui-ci un vécu "intentionnel", "dirigé" sur des objets. » (*ibid.*).

Il s'agit donc à présent de prendre pour objet de l'analyse les actes eux-mêmes, et non plus les objets qui apparaissent spontanément en eux lorsque nous les vivons « naïvement ». Et en effet, le concept de vécu intentionnel sera à l'étude de *l'ensemble* du second chapitre, dont il suffit de rappeler pour le moment le titre : « La conscience en tant qu'acte psychique » (réécrit en 1913 « la conscience en tant que vécu intentionnel »). Ce chapitre commencera par un rappel des conceptions de Brentano (§9), et s'engagera dès le §10 dans la détermination de l'essence du concept de conscience au sens d'acte psychique (le titre de ce §10 montre d'ailleurs bien que l'entame du projet énoncé en introduction est désormais assumé : « Caractérisation descriptive des actes en tant que vécus "intentionnels" »).

En tout cas, ce caractère méthodique dans le traitement du projet annoncé se doit d'être souligné, pour pouvoir faire ressortir très clairement la proposition théorique qui en découle : l'acte, *c'est un vécu intentionnel*. Husserl l'a encore rappelé au moment de s'opposer aux conceptions de certains psychologues : « nous définissons les "actes" »

¹⁰⁶ Toutes les indications de pagination entre parenthèses de cette section renvoient à l'édition française suivante : E. Husserl, *Recherches Logiques*, tome 2**, trad. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 2010 (édition abrégée ci-après selon l'usage : *Recherches*).

non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels. » (§13, p.182). Et quant aux fois où dans le texte figure seulement l'expression traditionnelle « acte », il s'en est expliqué de manière très simple :

pour nous conformer aux habitudes de notre propre vocabulaire et de celui des autres, nous emploierons l'expression, plus courte [que celle de vécu intentionnel], d'acte. (§13).

La réécriture de la seconde édition, se sentant probablement plus libre d'affirmer cette fois ses *propres* conceptions, préférera parfois l'expression de vécu intentionnel à celle d'acte (ainsi par exemple de la réécriture du titre du chapitre II que nous venons de rappeler, en 1913). En 1901, et contrairement à nombre d'auteurs de la phénoménologie après lui, Husserl a simplement fait le choix de travailler à partir des concepts légués par sa tradition et encore en vigueur parmi les psychologues de son époque (voir la justification du dernier alinéa du §13 sur ce point). L'acte est donc simplement le concept qu'il reprend à sa tradition, et le vécu intentionnel la manière dont il le comprend.

Cet enjeu, ainsi que les remarques que nous venons de faire, appellent à présent des explications préliminaires sur les concepts clés qui sont mobilisés par le texte. En effet, comme on s'en aperçoit immédiatement, le concept de vécu intentionnel repose sur un terme *composé*. Il nécessite donc d'emblée des éclaircissements sur les concepts de conscience, de vécu, et d'intention.

Les concepts en jeu dans la V^e Recherche : conscience, vécu, intention

Le concept de conscience

Notre dernier chapitre a rappelé que le concept de conscience était compris par Locke, dans *l'Essai sur l'entendement humain*, en tant que *perception interne* (de nos idées). Ce n'est donc *pas* ce concept que nous venons de rencontrer chez Husserl, puisque son projet est comme nous l'avons rappelé la détermination de « l'essence du concept de conscience au sens d'acte psychique. » (§10, *loc. cit.*). Et ce n'est en aucun cas qu'il *confond* ces deux concepts, puisque le concept de conscience comme

perception interne est également exposé comme tel, et même repensé comme « perception adéquate » (§5). Le fait de désigner par un concept de conscience l'acte est-il alors une innovation conceptuelle de Husserl ? Nous verrons que ce n'est pas le cas.

En tout cas le mot « conscience », comme Husserl est obligé de le reconnaître, admet des sens multiples, et c'est bien là que semble-t-il le temps a fait son effet. C'est pourquoi il se confronte en premier lieu dans la V^e Recherche à un travail de clarifications (§1 « Plurivocité du terme de conscience »). Faisant face à son héritage conceptuel, il renonce de fait à établir une définition univoque et synthétique de la conscience et spécifie alors trois sens du terme : la conscience en tant que *vécu*, la conscience comme perception interne de ces vécus, et donc la conscience comme acte ou vécu intentionnel. Ces trois concepts sont *tous* nécessaires à son projet. Mais il annonce également dès le départ faire ces éclaircissements en raison de la confusion entre deux sens profondément solidaires selon lui dans la psychologie brentanienne : la conscience pour dire le lieu propre aux phénomènes psychiques et la conscience pour dire l'acte psychique. Par rapprochement des qualificatifs (« psychique »), la source de la confusion semble justement apparaître dans un concept de conscience trop univoque. Husserl proposera ainsi et pour sa part de distinguer le concept de vécu en général de celui d'acte, qui n'est pour lui qu'un type très particulier de vécu¹⁰⁷ (l'acte comme le vécu étant donc en un sens général des concepts de conscience). En effet,

s'il y a *un* concept de conscience qui peut être utilisé à juste titre pour effectuer correctement cette délimitation [entre domaine psychologique et physique], c'est un *autre* qui fournit la détermination du concept d'acte psychique (§1, p.145).

L'étude spécifique à ce dernier concept sera donc entreprise comme nous l'avons dit par le chapitre II de la V^e Recherche, avec une bonne partie des citations classiques sur l'intentionnalité. Nous donnerons un exemple dans le chapitre suivant d'un commentaire de la percée qui nous semble-t-il rend impossible la compréhension de la percée en tant

¹⁰⁷ Ainsi par exemple, au §10, cf. *ibid.*, p.170 : « nous concevons la relation intentionnelle, comprise dans un sens purement descriptif en tant que caractéristique intrinsèque de certains vécus, comme une détermination d'essence des « phénomènes » ou « actes psychiques » [...] ».

que telle, en ne s'appuyant pas sur cette distinction entre le premier et troisième sens de conscience.

Mais revenons d'abord et à notre tour sur le sens du vécu. Comme cela est manifeste étant donné la composition de l'expression « vécu intentionnel », la conscience comme acte repose sur deux autres concepts : le vécu et l'intention. Husserl affirme au §13 à propos du vécu intentionnel : « "vécu" doit être pris ici dans son sens phénoménologique fixé précédemment. ». Autant reconnaître d'emblée que ce sens nous paraît tout sauf évident, mais nous pouvons tout de même avancer à l'aide de quelques remarques préparatoires, avant d'en faire de même pour l'« intention ».

Le concept de vécu

Lorsque Husserl commence la V^e Recherche (§1) en affirmant que « dans la psychologie il n'est question que de *conscience*, de contenus de conscience et de vécus de conscience » (p.144), il sous-entend déjà qu'un sens du mot conscience est ici déterminé. C'est d'ailleurs une avancée que dans la *Krisis* il reconnaîtra au travail effectué par Brentano : c'est lui selon Husserl qui « a montré que la science des "phénomènes psychiques" a toujours et partout affaire aux vécus de conscience » (*Krisis* §68). Plus avant encore, on pourrait aussi montrer comment ce concept de vécu est un héritier de l'*idea* de Locke¹⁰⁸. Reste que le point important concernant le texte de 1901, est que la forme de psychologie qui s'y déploie reconnaît n'admettre pour seul objet d'étude que la conscience, comprise comme ensemble des *vécus* ou des *contenus* de l'esprit.

Ce sens du concept de conscience a ainsi été fixé aux §2 et §3, juste après l'ouverture de la question préliminaire sur la plurivocité du terme de « conscience ». Lorsque Husserl est d'accord avec Wundt pour qualifier les expressions de *vécu*, ou de *contenu*, d'« événements », on peut dire dans un premier temps que c'est en raison d'une conception réaliste de la conscience, où des vécus succèdent réellement à d'autres au sein du psychisme d'un individu donné. Le vécu est donc pour le moins

¹⁰⁸ Ainsi pour présenter la théorie des idées abstraites de Locke dans la seconde Recherche Logique, Husserl assimile le concept d'idée à « la sphère du donné et du vécu immédiats », cf. tome 2, *op. cit.*, II^e Recherche, §9, p.148.

toujours quelque chose qui existe *dans la réalité empirique*, ce qui permet de refaire émerger la position qui sera (mais postérieurement et rétrospectivement) reconnue et critiquée par Husserl lui-même. C'est pourquoi la réécriture de 1913 a inséré l'alinéa évoqué dans notre note précédente qui justement affirme que ce concept de vécu au sens psychologique peut être « purifié phénoménologiquement », de manière à suspendre tout sens d' « existence empirique réelle ». En 1901, ce qui peut être dit « phénoménologique », à l'inverse, ne concerne bien que les composantes réelles du vécu¹⁰⁹.

Par ailleurs on ne peut taire que dès l'édition de 1901, l'essentiel du §2 de cette V^e Recherche (ainsi que le §3 qui suit) se préoccupe de *repréciser* le concept originalement reçu par Husserl, et c'est ce qui va lui permettre de parler d'un sens « phénoménologique » du vécu tel que nous l'avions rencontré au §13. L'enjeu de cette précision, dès les premiers exemples mobilisés, est d'établir une distinction entre ce concept et celui de *perçu*. Or c'est visiblement ce que ne reconnaît pas la conception régnante en psychologie, qui confond trop facilement les deux selon Husserl. Comme il le dit (§2, p.148), elle confond par exemple la sensation (le vécu) avec les propriétés de l'objet (le perçu). Or une description psychologique rigoureuse nécessite de faire cette distinction, et c'est pourquoi la V^e Recherche peut limiter son analyse à la seule sphère des vécus. Cette distinction est alors généralisée sous une forme bien connue, entre le « *vécu en quoi réside l'apparaître (Erscheinen) de l'objet* » et « *l'objet apparaissant* » (*ibid.*). De cette généralisation découle une décision importante dans les *Recherches*, celle de réserver l'expression de « phénomène » à ces seuls vécus¹¹⁰. En conséquence, les objets transcendants n'en font plus partie, même si pourtant ils existent, comme

¹⁰⁹ Ainsi que le dira, on ne peut plus clairement, une note ajoutée rétrospectivement au §16 de la V^e Recherche, justifiant de l'emploi en 1901 comme synonymes des expressions « contenu réel » et « contenu phénoménologique » (cf. *ibid.*, p.202).

¹¹⁰ Décision qui sera bien entendu trop limitante après le tournant transcendantal. Mais en 1901 cela permet à Husserl de justifier son refus de ne pas reprendre *stricto sensu* l'expression brentanienne de phénomène psychique, décision sur laquelle nous reviendrons plus bas, et même s'il ne condamne pas pour autant comme on le voit l'utilisation du terme de « phénomène ». Ainsi affirme-t-il : « Cependant, la valeur de la conception brentanienne du concept de "phénomène psychique" ne dépend en aucune façon des buts qu'il a poursuivis à travers elle », cf. V^e Recherche Logique §9 p.166. Cette citation peut se lire avec celle du début du §11, p.173 : « La première expression [de phénomène psychique] ne se justifie que du point de vue de Brentano d'après lequel le domaine d'investigation de la psychologie est (en substance) délimité avec cette classe, tandis qu'à notre point de vue, tous les vécus en général sont à cet égard équivalents ».

chacun le remarque dans l'évidence immédiate, et comme le réaliste en philosophie le conçoit. L'analyse phénoménologique peut donc être établie dans son moment initial comme méthode de strict retour à ce qui existe réellement dans les *vécus*.

Brentano	Husserl
Phénomène psychique ou acte	Vécu
	Vécu intentionnel

Figure 1 : tableau comparatif Brentano/Husserl sur la terminologie du vécu et de l'acte

Reste à interroger le qualificatif « intentionnel », qui dans ce §2 est évoqué mais seulement en son sens encore *impropre* (comme ce qui n'est simplement pas *dans* le vécu, à savoir le perçu, l'imaginé, le voulu, donc au sens large, l'objet), mais qui prépare donc le chapitre II avec les qualifications plus positives qui reviennent en droit au « vécu intentionnel ».

§

Certes tous ces rappels en forme de relevés, parfaitement connus, ne suffiront pas encore à constituer un problème d'interprétation. Mais une difficulté touche pourtant ici selon nous au fondement intersubjectif du concept de méthode. Nous n'en développons pas les enjeux, pour nous en tenir à ce que nous avons annoncé dans l'introduction générale, mais l'évoquons car il apparaît au travers du titre même de ce §2, à propos de l'origine de l'*unité* des vécus. Car si l'on conçoit seulement et pour revenir sur ce point, comme il est tout à fait normal du reste, la réalité empirique à partir de la succession temporelle, et donc de relations d'extériorité (*partes extra partes*) des vécus les uns vis-à-vis des autres, cette unité, comme on s'en aperçoit sans peine, ne peut être que manquante. C'est pourquoi la conscience de vécus doit être, en plus, *individuelle*. *Ma* conscience n'est pas *ta* conscience, *sa* conscience, etc. ; mais tous *mes* vécus trouvent leur unité parce qu'ils sont *en* moi, dans *ma* conscience, parce qu'ils sont

vécus par un moi¹¹¹. C'est donc cela qui doit aussi apparaître comme propre au concept de vécu, ce qui est fait ici dans le titre de ce §2 : « Conscience en tant qu'unité phénoménologique des vécus du moi (*Icherlebnisse*) ».

Ce que *je vis* est donc séparé par principe de ce que vit *autrui*. En cela, la philosophie de la conscience de Husserl n'innove pas par rapport à ce que nous avons relevé chez Brentano précédemment. La question du rapport à *autrui* reste *logiquement secondaire* par rapport aux descriptions de son propre esprit, de ses propres vécus. Mais c'est pourquoi surtout ce concept sur lequel il s'appuie peut aussi être en partage, nous semble-t-il, avec une approche psychologique aussi éloignée de la sienne que celle de Wundt, qu'il a cité à l'appui de sa conception du vécu au §2. Car celle-ci étudie justement, dans certaines situations expérimentales, des vécus qui ne sont pas – et pour le coup ils ne doivent pas être, au nom d'un certain principe de l'objectivité scientifique - ceux de l'expérimentateur.

Seulement on ajoutera que l'absence de prise en compte de l'intersubjectivité au niveau d'un concept aussi fondamental pour Husserl que le vécu ne peut ici que conduire à un paradoxe : les vécus doivent être individuels et en même temps Husserl en parle dans un exposé qui prétend à une valeur scientifique, donc valant pour tous et non pas seulement pour lui-même. D'où on imagine la perplexité que peut ressentir un esprit non averti face à de telles expressions d'un individu qui parle de lui-même à la troisième personne (le moi). Il nous semble en tout cas que ce problème puise profondément dans la nature intersubjective de l'esprit, et que là encore des recherches difficiles sont nécessaires pour éviter les problèmes qui finissent toujours, en la matière, par se retrouver inscrites en tant qu'apories au cœur du concept de méthode.

Le caractère de l'intention

Revenons après cette digression, qui nous a été imposée par le texte, au fil de notre relevé des concepts essentiels de la V^e Recherche. L'acte n'est donc, comme nous l'avons dit plus haut, qu'un type particulier de vécus : ceux qui ont la propriété de

¹¹¹ Cela ne change rien, vis-à-vis de cette problématique générale, de savoir si les vécus sont *en moi* ou s'ils sont seulement *de moi*, si l'on se plaît à formuler ainsi ce qui sera le passage ultérieur à l'idéalisme transcendantal.

l'intention. Ainsi, le concept de vécu est nécessairement plus large que celui d'acte et tous les vécus ne sont pas des actes (= ne sont pas intentionnels) : c'est le cas en particulier des sensations, qui sont conscientes seulement parce qu'elles sont vécues. L'intention est donc simplement, dans le régime conceptuel des *Recherches*, un caractère qui spécifie rigoureusement certains vécus et permet de les délimiter en une classe (et ce, même si Husserl s'intéresse moins que Brentano à l'élaboration d'une classification psychologique). Si un vécu possède ce caractère, c'est donc - par définition - qu'il s'agit d'un acte, et Husserl l'appelle alors vécu intentionnel.

Les formes lexicales de l'intentionnalité dont la présence importante de la forme « Intention »

L'intentionnalité émerge aujourd'hui dans nos esprits comme un concept autonome, avec souvent son lot de définitions classiques (« conscience de quelque chose », « relation à un objet », ou plus tard « corrélation noético-noématique », etc.), fussent-elles fondées par des affirmations de Husserl ou par des commentateurs de renom. C'est bien d'ailleurs toute la difficulté d'une recherche sur la pratique, là où les résultats philosophiques ont été reconnus comme si importants qu'ils compliquent fortement la recherche génétique. Qui peut prétendre en phénoménologie réussir à penser sincèrement en naturaliste du XIX^e siècle, de manière à ressaisir l'émergence de l'intentionnalité telle qu'elle s'imposa aux esprits du début XX^e ? La chose est, formellement du moins, une contradiction manifeste dans les termes, on ne peut pas se dire phénoménologue et refuser l'intentionnalité (du moins en tant qu'héritage). La forme nominale allemande *Intentionalität* n'apparaît pourtant que très marginalement dans les *Recherches* (voir notre repérage en annexe). Aussi pour notre travail, nous pouvons nous référer tant que possible au concept de *vécu intentionnel* pour tâcher de comprendre la nouveauté du projet porté par les *Recherches*, et non par exemple, au terme générique, et postérieur, d'« intentionnalité »¹¹². Ce qu'on appellera ensuite comme tel possède en 1901, comme on s'en aperçoit déjà, plusieurs formes lexicales :

¹¹² Il convient également de rappeler qu'il ne désignera ensuite officiellement qu'un champ d'étude, comme l'affirmait par exemple le §84 des *Ideen 1*, en particulier p.287 de la tr. fr. (*op. cit.*), Heidegger le redira également dans son cours de 1925 (cf. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006, p.12.).

L'adjectif déterminatif *intentionnel* dénomme le caractère d'essence commun de la classe de vécus à délimiter, la propriété¹¹³ de l'*intention* [*Intention*], la relation à un objet au moyen de la visée ou sur un mode analogue quelconque. (§13, p.180)

On notera alors qu'il existe beaucoup d'occurrences qui permettent de confirmer que le terme « intention » est loin d'être toujours employé sous sa forme adjectivale. La relation intentionnelle est ainsi fréquemment décrite comme une « intention » (à chaque fois par le terme *Intention* en allemand). Par exemple :

A chaque mode logiquement distinct de la représentation mentale d'un objet, dit la traduction de Husserl, correspond une différence dans l'intention (*eine Verschiedenheit in der Intention*). (§14, p.189)

Husserl formule souvent ses convictions théoriques sur le modèle suivant :

cette même chose qui, par rapport à l'objet intentionnel, s'appelle *représentation* (ou *intention* [*Intention*]) perceptive, remémorative, imaginative [...]. (*ibid.*).

Une note dans le cadre de ces distinctions dira également :

Que les *caractères d'acte* soient ici différents, que par exemple avec le *caractère d'image* soit vécu un mode essentiellement nouveau de l'intention (*eine wesentlich neue Weise der Intention*), cela peut être à mon avis démontré avec exactitude (*ibid.*)

Il ne s'agit donc pas d'un simple raccourci de langage isolé dans le texte, d'une « intentionnalité » déjà acquise, dont l'expression n'apparaît d'ailleurs pas. Ajoutons même que dans les cas où la description porte sur un acte complexe, Husserl en parle aussi comme s'il n'était lui-même composé que d'intentions qui s'articulent entre elles :

il est hors de doute que, quand nous décomposons ces complexes, nous en arrivons toujours à des caractères intentionnels primitifs qui ne peuvent se réduire, du point de vue descriptif, à des vécus psychiques d'une autre sorte ; et il est à nouveau hors de

¹¹³ Le terme de « propriété » est probablement une traduction forte de *Eigenheit*, même s'il est peut-être aussi la plus littérale (*Eigen* = « propre »). On la retrouve par exemple au §14 de la VI^e Recherche, pour dire les « propriétés spécifiques du remplissement », *die Eigenheiten der Erfüllung* (titre). Mais les traducteurs ont aussi adopté un choix plus neutre quelques lignes plus loin seulement (§13 de la V^e Recherche) : *caractère propre* (caractère propre des actes, *Eigenheit der Akte*). Ils ont aussi adopté le choix de « spécificité » (spécificité du caractère de compréhension, *Eigenheit des Verständnischarakter*, I^e Recherche §22), « particularité » (mes particularités individuelles, *meine individuellen Eigenheiten...* non exhaustif). En tout cas, nous ne voyons pas de raison de nous inquiéter au-devant de l'emploi d'un terme aux connotations parfois scientifiques, parfois populaires, comme « propriété » ici.

doute que l'unité du genre descriptif « intention » (« caractère d'acte ») présente des diversités spécifiques fondées dans l'essence de ce genre [...] (§10, p.169)

Comme il le dit encore plus loin, des intentions affectives peuvent par exemple « avoir pour base » des intentions de représentation ou de jugement, comme l'affirme la suite du §10 (p.169), car au final « il y a des espèces et des sous-espèces essentiellement diverses de l'intention » (p.170). Ainsi au §15, Husserl exposera la conception des sentiments de Brentano, qu'il défend aussi, d'une manière qui est bien la sienne. Il parlera par exemple du sentiment en tant qu'il referme ou non une intention (p.192) ; et dans le cas d'un sentiment uni à une représentation, il dira : « il y a ici *deux* intentions superposées dit-il (*zwei Intentionen aufeinander gebaut*) : l'intention qui fonde donne l'objet représenté, et l'intention fondée donne l'objet senti [...] » (p.193).

La fonction de l'intention dans la psychologie descriptive dans son héritage brentanien (contre P. Natorp)

Malgré l'emploi répété de la forme *Intention* la fonction que Husserl lui attribue au sein de la psychologie descriptive ne présente pas de nouveauté radicale. En effet, perception, imagination, souvenir, supposition, doute, etc. relèvent pour Brentano aussi bien que pour Husserl en 1901 d'actes véritablement différents, et c'est cela qu'il y avait de plus important selon ce dernier, chez son ancien maître :

Il n'y a qu'une chose importante à nos yeux et que nous retenons [de l'intentionnalité brentanienne] : c'est qu'il existe des variétés spécifiques essentielles de la relation intentionnelle [*intentionalen Beziehung*], ou en bref de l'intention (qui constitue le caractère générique descriptif de l' « acte »). §10, p.169

Cette conception est donc probablement celle qu'il lisait à la fin de la célèbre citation de Brentano, et qui invoquait une pluralité de modes intentionnels à propos des phénomènes psychiques¹¹⁴.

Mais il sera utile de rappeler que cette position intentionnaliste reste à défendre à l'époque, notamment envers les néo-kantiens. Paul Natorp par exemple avait quant à lui

¹¹⁴ « Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté [...] et ainsi de suite. », cf. *Psychologie, op. cit.*, Livre II, chap.1, §5.

explicitement nié que la conscience puisse ainsi se décrire au travers de modes fondamentalement distincts :

Nous ne nions néanmoins rien d'autre que précisément ceci : que le rapport au contenu soit un autre dans le sentir, le représenter, etc., et qu'il y ait en général différents genres de conscientité [*Arten der Bewußtheit*] qui se laissent décrire avec ces expressions – et les autres – qui renvoient à des « activités de conscience » déterminées. Dans le phénomène fondamental de la conscientité il n'y a en tout et pour tout aucune diversité et séparation, elle est absolument simple, et pauvre en information.¹¹⁵

Husserl a répondu – en brentanien – à Natorp en confirmant le primat des « intentions » sur « la » conscience, au §14 de la V^e Recherche :

[...] je revendique aussi comme une évidence qu'il y a en fait des "*modes de la conscience*", c'est-à-dire des modes de relation intentionnelle à l'objet, essentiellement différents entre eux ; le caractère de l'intention est un caractère spécifiquement différent dans les cas de la perception, de la représentation imaginaire, de la représentation d'une image au sens ordinaire d'appréhension de statues, de tableaux, etc., et également dans le cas de la représentation au sens de la logique pure. A chaque mode logiquement distinct de la représentation mentale d'un objet, correspond une différence dans l'intention.¹¹⁶

Il s'est par ailleurs défendu, au §13, contre l'assimilation de ces « modes de conscience » à une quelconque « mythologie des activités », puisque lui, rappelons-le, « défini[t] les "actes" non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels » (§13, *ibid.*, p.182).

Le vécu intentionnel est donc le concept par lequel Husserl décrit les différents « modes » de la vie psychique. Mais c'est là une conception de l'acte qui n'offre aucun avantage, en cet instant de notre analyse, par rapport à celle de Brentano. Il apparaît seulement au travers des citations précédentes qu'il tend à s'exprimer autrement que

¹¹⁵ cf. *Einleitung in die Psychologie*, Freiburg im Breisgau, 1888, p.19. dans J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005 (voir les analyses consacrées par l'auteur, pp. 21-28).

¹¹⁶ Cf. *Recherches*, tome 2**, *op. cit.*, p.189 (§14). Husserl a également explicitement défendu l'intérêt de la conception brentanienne dès l'entame de ce §14 : « la manière dont Brentano introduit primitivement cette délimitation, les buts qu'il poursuit avec elle, et aussi quelques erreurs d'interprétation qu'il a commises involontairement à son sujet, ont exercé une action trompeuse et n'ont pas permis de mettre en valeur le contenu descriptif extrêmement précieux de cette délimitation [des actes psychiques] », cf. *ibid.*, p.183.

son ancien maître, et que cette différence est visible lexicalement dans les emplois répétés du terme « intention » pour désigner cette variété au sein des actes¹¹⁷.

L'interprétation du sens de l'intention : préparatifs de notre tâche à venir

Le sens du terme « intention » dans la V^e Recherche, à l'œuvre dans tous ces exemples, doublé de la question de savoir en quoi il porte une évolution significative, devra donc être l'objet de nos recherches à présent. On conclura ici par le §13 de la V^e Recherche, consacré justement aux clarifications de terminologie. Car notons d'emblée que Husserl a semblé y *donner une définition* de l'intention :

L'expression *intention* représente le caractère propre des actes sous l'image de la visée d'un but [*Abzielens*], et, pour cette raison, convient très bien aux divers actes qui peuvent être désignés sans difficulté et d'une manière universellement compréhensible comme visée [*Abzielen*] théorique ou pratique d'un but. (§13, *ibid.* p.181)

Une conception qui semble aussi peu technique, remarquons-le, offre des résistances à certaines interprétations trop hâtives. Abordons succinctement trois types de difficultés qui pensons-nous, obligent à une certaine prudence en la matière.

Commençons par celle de savoir si l'intention(nalité) est à ne pas confondre, pour des raisons de principe, avec l'idée d'intention au sens pratique courant, d'intention de faire quelque chose. Cela est devenu une évidence qu'il convient toujours de rappeler avant même de pouvoir s'intéresser à ladite « intentionnalité ». Pourtant si j'ai l'intention d'aller boire un verre avec un ami, ne peut-on pas légitimement dire que j'ai une visée pratique d'un but qui est de m'asseoir à la table du café tout à l'heure avec lui ? Or dans ce cas une telle « intention » semble répondre tout à fait à la définition de Husserl. C'est ce qui expliquerait pourquoi, dans ce cas, non seulement il parle de visée théorique « ou pratique », mais aussi pourquoi l'analogie permet d'introduire l'action, puisque comme il

¹¹⁷ Ce que Herbert Spiegelberg déjà remarqua, à savoir que seul Husserl a parlé d'« intentions » (et même en conséquence, dit-il, mais de manière très douteuse, d'« objets intentionnels »), cf. « "Intention" and "intentionality" in the scolastics, Brentano, and Husserl », dans *The context of the phenomenological movement*, La Haye, Nijhoff, 1981, p.9., repris également dans *The phenomenological movement*, La Haye, Nijhoff, 1982, p.48, p.97, p.103, avec l'indication supplémentaire que L. Landgrebe, parmi les premiers, avait rapidement vu ce que le terme d'intention avait de plus que la simple direction vers l'objet. Dans cet article souvent cité, il faut justement signaler que l'auteur traite séparément la question de l'intention et celle de l'intentionnalité. Enfin signalons plus récemment le travail de J. Benoit qui réserve un traitement au concept d'intention, après avoir fait remarquer, à juste titre selon nous donc, qu'il n'était pas encore question, en 1901, d'« intentionnalité », dans *Husserl*, Paris, Le Cerf, 2008 (cf. p.201).

l'ajoute « c'est exactement de la même manière [que cette image] qu'à certains actes en tant qu'intentions [...] correspondent d'autres actes comme "réalisations (*Erzielungen*)" ou "remplissements (*Erfüllung*)" » (*ibid.*). Autrement dit, la structure intention/remplissement est analogue à celle intention/action.

De manière très complémentaire, on affirme souvent que les *Recherches* témoignent d'une posture intellectualiste ou théoricienne (mais souvent pour distinguer *rétrospectivement* la phénoménologie générale de Husserl de celles qui se prétendent moins théoriques, comme celle de Heidegger ou de Merleau-Ponty par exemple). On dira notamment que cela se traduit par le primat accordé à la représentation, et certes Husserl a repris à Brentano l'idée que tout vécu est fondé sur une représentation. Mais si, comme les exemples plus haut l'ont montré, la représentation n'est qu'un mode possible *de l'intention*, on ne voit pas pourquoi elle-même serait plus théorique que pratique¹¹⁸.

Ajoutons pour finir deux brèves remarques de terminologie : la question de la visée, et l'absence du concept d'objet. En lisant ici « visée » à partir de la traduction française, il ne faut pas y voir le concept de *Meinen* notamment : « visée d'un but » traduit simplement l'expression *Abzielen*, qui n'est construite qu'à partir du terme de but (*Ziel*) et non celui de *Meinung* (plusieurs termes allemands apparaissent d'ailleurs pour la même traduction française « visée », ce qui montre que Husserl lui-même hésitait vraisemblablement entre plusieurs terminologies ; voir notre annexe n°2 pour des repérages plus précis). Dans cette définition de l'intention il n'y a donc, en conséquence, *aucune référence à un concept d'objet*, qui disparaît même au profit de celui de *but* (*Ziel*).

§

¹¹⁸ Par ailleurs et toujours en ce sens, il est possible de rappeler ici le type d'épistémologie défendu dès l'introduction générale aux *Recherches* : « D'après notre conception, la théorie de la connaissance n'est aucunement, à proprement parler, une théorie [...] » (tome 2, 1^{re} partie, *op. cit.*, p.22, §7). Husserl a en tête ici de contester une conception de la théorie qui ferait de sa propre phénoménologie un système déductif et axiomatisable, où les faits ne prendraient leur sens qu'au regard des lois générales qui les englobent.

Nous arrêtons à ce stade notre tâche de restitution des concepts essentiels de la V^e Recherche. Toutes ces difficultés, nous voulons simplement et pour le moment ne pas trop rapidement les mettre de côté, au profit d'une interprétation donnée d'avance. Aussi arrivé à ce point, on ne prétendra pas encore pouvoir s'exprimer mieux que Husserl, lorsqu'il dit formellement que l'intention est le caractère propre de l'acte. L'intention est simplement ce qui fait qu'un acte est un acte, un vécu d'un type très particulier et rigoureusement délimité, dit de manière strictement formelle. On peut alors seulement noter ce fait si évident à l'écrit mais que l'on *entend* semble-t-il assez peu, si d'emblée on ne l'*écoute* pas, que le vécu intentionnel est bien un vécu intentionnel (*intentionale Erlebnis*). L'interprétation du sens du concept d'intention sera donc la tâche importante qui nous occupera bientôt, en lien avec notre problématique générale.

Dans ce qui suit, nous voulons progressivement isoler l'endroit où pourrait se situer la nouveauté husserlienne par rapport à Brentano, en accumulant d'autres données issues directement des textes, avant de pouvoir nous intéresser aux interprétations générales de la percée (partie II).

Section 2 : Husserl et Brentano, reprises et évolutions du concept d'acte

L'origine du projet de la V^e Recherche est à trouver dans la reprise d'une décision de Brentano

Nous avons rappelé que la V^e Recherche se confronte en premier lieu à la plurivocité du terme de conscience, suite à quoi Husserl fait de l'acte psychique un type bien spécifié de conscience (parmi les trois qu'il retient). Nous avons cependant affirmé dans la précédente section que cette approche ne constitue pas véritablement un *choix* de sa part. Car c'est bien Brentano qui semble prendre la décision terminologique qui importe ici, une décision dont Husserl sera donc tributaire. Il nous faut donc éclaircir ce point à présent.

Au chapitre 2 du Livre II de la *Psychologie du point de vue empirique* (que nous lirons davantage ici que le premier chapitre de ce même Livre où se trouve sa célèbre

définition invoquant « l'inexistence intentionnelle » des phénomènes psychiques, désormais surchargée en interprétations), c'est déjà Brentano qui se confronte aux multiples sens en vigueur du terme de conscience. Parmi ceux-ci il relève le sens moral courant, mais également le sens hérité de Locke (bien qu'il ne le cite pas), à savoir la conscience comme

toute espèce de connaissance immédiate de nos propres actes psychiques, mais en particulier une perception qui accompagne des actes psychiques actuels.¹¹⁹

C'est donc ce sens de la conscience comme nous l'avons déjà rappelé, et cela va prendre de l'intérêt ici, qui constitue également la base indépassable de sa méthode de psychologie empirique en 1874 (voir notre chapitre 1).

Or Brentano prend alors une décision terminologique en ce chapitre 2 qui est d'autant plus surprenante lorsqu'il affirme quelques lignes plus loin à peine : « j'emploierai de préférence [le terme de conscience] comme synonyme de phénomène psychique ou d'*acte psychique*. »¹²⁰. Tout le projet de la V^e Recherche de Husserl, en tant que clarification des sens du mot conscience, et en tant que traitement préférentiel de la conscience comme acte, apparaît donc *comme la reprise d'une décision que l'on trouve explicitement chez Brentano*. Simplement, elle n'était pas apparente lorsque Husserl se contentait de dire, dès le §1 de la V^e Recherche, que la « délimitation du concept d'acte psychique » était un problème seulement hérité de la « prétendue délimitation du domaine psychique »¹²¹. Car c'était passer sous silence que Brentano a visiblement prétendu à une décision en matière de concepts, et ne s'est pas simplement contenté formellement d'en faire un critère de distinction du domaine psychique.

¹¹⁹ Cf. *Psychologie, op. cit.*, p.113. Par « sens de conscience hérité de Locke », comme nous le disons, il s'agit donc de celui de l'*Essai* entrevu au chapitre précédent, 2.1.19. (« consciousness is the perception of what passes in a Man's own Mind »).

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p.114. On s'apercevra là aussi que la plurivocité problématique du terme de conscience est relevée déjà chez Bain et Horwicz, et elle est évidemment une conséquence lointaine de la réception de la philosophie cartésienne, par Locke et au-delà. Brentano ajoute alors en cet endroit (§2) qu'« il n'existe pas de phénomène psychique qui ne soit conscience d'un objet », ce qui montre par ailleurs que l'on ne s'éloigne pas ici des enjeux liées à sa réintroduction du concept d'intentionnalité. C'est bien pourquoi nous pensons que ce deuxième chapitre offre un terrain praticable pour l'étude de la conception brentanienne de l'acte et par là de l'intentionnalité.

¹²¹ Cf. *Recherches*, tome 2**, *op. cit.*, p.144.

Il convient donc de se demander à présent dans quelle mesure cette reprise husserlienne du concept d'acte s'opère dans une dimension critique. Pour le moment, rien de cela ne peut être présupposé, malgré les différences relevées au chapitre précédent. Mais en nous intéressant, indirectement, au concept de *représentation*, cela pourra être montré plus facilement.

La distinction entre acte et objet de la représentation chez Brentano ; la nécessité de repartir de l'acte selon Husserl

Brentano, qui conçoit, comme nous l'avons rappelé au chapitre premier, l'objet d'étude de la psychologie comme l'ensemble des *phénomènes psychiques*, avait également avancé une autre conception fondamentale sur laquelle il convient de s'attarder, et que Husserl n'aura pas manqué de retenir : que tout phénomène psychique *est ou repose sur une représentation*. C'est là ce qu'il présente comme une possible *définition* du phénomène psychique au Livre 2 de sa *Psychologie du point de vue empirique*. Cette définition lui sert notamment à résoudre un ensemble de problèmes où se retrouvent confondus un sentiment (notamment de douleur¹²²) et sa localisation dans le corps. Par exemple, si j'ai mal au pied, cela veut-il dire que j'ai une douleur *dans* le pied ? La douleur existe-t-elle réellement là où elle est perçue ? Comme il le dit pourtant, seul « l'observateur superficiel » confond un son strident avec le sentiment de douleur qui l'accompagne¹²³. Il faut alors dans ce cas, précise-t-il, distinguer deux objets de nature très différente : un phénomène physique (le son) qui apparaît dans une représentation *et* un phénomène psychique (la douleur).

Finalement, le seul motif qui amènera Brentano à rechercher un autre critère définitionnel que celui-ci (le phénomène psychique est ou repose sur une représentation), dans ce premier chapitre du Livre II, semble être son manque d'unité, puisqu'il suppose de distinguer au préalable la classe des représentations des autres phénomènes psychiques (cet autre critère, ce sera donc quelques pages plus loin « l'inexistence intentionnelle »).

¹²² Voir ses exemples du §3, cf. *Psychologie, op. cit.*, p.98.

¹²³ Cf. *ibid.*, p.96.

Mais la solution au problème de la douleur repose sur une autre distinction, formulée de manière conceptuelle, énoncée au §2 puis rappelée au §3 : il y a *deux* sens au concept de représentation : la représentation au sens d'un *objet représenté*, et représentation au sens d'un *acte de représentation*. Seul ce dernier sens s'applique à la définition proposée. Il l'approche ainsi par un ensemble d'exemples : audition d'un son, vision d'un objet coloré, mais aussi sensation de chaleur ou pensée d'une notion générale, etc. Peu importe, autrement dit, qu'il s'agisse de sensation, d'imagination, ou de conceptualisation, car ce n'est pas la nature des objets intentionnels qui importe ici, mais dit-il le simple fait de savoir si « l'acte existe effectivement »¹²⁴.

Sa conception de la représentation est ensuite défendue et précisée dans le texte, notamment lorsqu'il s'agit de contester celle de l'un de ses contemporains, Jürgen Bona Meyer. L'argumentation de ce dernier laisse penser, selon Brentano, que la représentation n'est que la *conséquence* d'une excitation extérieure. Comme si l'objet extérieur produisait un événement dans le monde, avant toute prise de conscience, causant ensuite un stimulus sensible et avec lui notre représentation consciente. On semble alors se retrouver avec la même conception dualiste présente notamment chez des auteurs comme Fechner. La réponse de Brentano est pourtant alors très claire : il considère que cette simple proposition présuppose que l'on *ait déjà conscience* d'un tel phénomène d'excitation : en somme qu'il doit bien aussi être *représenté*¹²⁵. Et donc que la description empirique du phénomène psychique commence bien avec une représentation. Or cela ne vaut, rappelle plusieurs fois Brentano (§2, §3), que si l'on conçoit la représentation *en tant qu'acte*¹²⁶. Avec une définition aussi élargie de la représentation, celle-ci englobe cette fois ce qui chez J. B. Meyer, avec l'idée d'un événement qui le précède, lui échappe (peu importe pour nous s'il s'agit seulement, affirme Brentano, de clarifier les termes pour que leurs conceptions se rejoignent). Aussi sa conception, faut-il le noter, tend clairement à se démarquer d'une *causalité* du physique sur le psychique, ce qui en ferait alors une différence notable avec les

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p.93 (§2), ainsi que pour les exemples évoqués.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p.94.

¹²⁶ « Il est à peine nécessaire d'ajouter une fois de plus que nous n'appelons pas représentation l'objet représenté, mais l'acte par lequel nous nous le représentons. », cf. *ibid.*, p.93 (§3).

conceptions bien plus assumées de J. S. Mill, et un point de vigilance quant à la lecture rétrospective de la *Krisis*¹²⁷.

En cohérence avec cette conception il va ainsi affirmer, ce qui ne doit pas être écarté d'emblée dans le seul but de préserver une conception purement husserlienne du phénomène, que : « dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, *être représenté* est synonyme d'*apparaître* (*erscheinen*) »¹²⁸. Donc : non pas synonyme de *quelque chose*, qui précède en droit l'apparition et la cause, apparaît, mais synonyme d'« apparaître ». Ce qui s'accorde bien avec sa conception du phénomène psychique, puisque dès le §2 du Livre 1, Brentano s'était déjà élevé contre la possibilité d'opposer le phénomène et la réalité, comme une science des corps pourrait vouloir le faire, au motif que dans la sphère interne cette distinction n'a aucun sens : ce qui apparaît est la réalité. Enfin, au début du Livre 2, Brentano s'élevait encore contre certains psychologues qui utilisent le terme de « phénomène » (*Phänomen*) pour désigner quelque chose qui n'apparaît pas de manière consciente¹²⁹. A ce point donc, il ne semble pas encore, du moins sans autre explication, que la conception du phénomène psychique de Brentano tombe dans l'« équivoque » que Husserl a voulu lever, au §2 de

¹²⁷ Ainsi selon J.S. Mill « Tous les états de l'esprit sont immédiatement causés soit par d'autres, soit par des états d'un corps. Quand un état de l'esprit est produit par un autre, j'appelle la loi en question une loi de l'esprit. Quand un état de l'esprit est causé directement par un état du corps, la loi est une loi des corps, et appartient à la science physique. » (*All states of mind are immediately caused either by states of mind, or by states of body. When a state of mind is produced by a state of mind, I call the law concerned in the case a law of Mind. When a state of mind is produced directly by a state of body, the law is a law of Body, and belongs to physical science.*). C'est à cet endroit notamment que Mill nomme alors la science devant s'occuper des faits psychiques, et de leurs lois de succession, *psychologie* ou « mental philosophy ». Cf. J. S. Mill, *System of logic*, *op. cit.*, p.590 (6.4.2.). Nous avons traduit. Nous émettons donc un certain scepticisme à propos de l'affirmation husserlienne de la *Krisis* rappelée dans notre introduction générale, selon laquelle Brentano « resta malheureusement prisonnier pour l'essentiel des préjugés de la tradition naturaliste [...], tant que le dualisme, la causalité psycho-physique continue à avoir cours. », cf. *Krisis*, *op. cit.*, *loc. cit.*, p.263.

¹²⁸ Cf. *Psychologie*, *op. cit.*, §3, p.95.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 2.1.1., p.92. « Les mêmes psychologues admettent cependant que ce qui se montre dans le phénomène ne correspond pas à la cause extérieure. Il en ressort que ce qu'ils appellent phénomènes psychiques ne nous apparaît pas en vérité, et que nous n'en avons même aucune représentation. Curieux abus du mot phénomène ! » (*Dabei geben dieselben Psychologen aber zu, daß dasjenige, was in der Empfindung erscheint, der einwirkenden Ursache nicht entsprechend sei. Und somit stellt sich heraus, daß, was sie physische Erscheinungen nennen, uns in Wahrheit nicht erscheint, ja daß wir gar keine Vorstellung davon haben; gewiß eine merkwürdige Art, den Namen Phänomen zu mißbrauchen!*).

sa V^e Recherche, entre le phénomène (*Erscheinung*) comme vécu de l'apparaître (*Erscheinen*) et le phénomène comme objet apparaissant¹³⁰.

§

Husserl a reconnu la valeur de la définition des phénomènes psychiques comme fondés sur une représentation, et notamment dans sa V^e Recherche, à la fin du §10¹³¹ (l'une des deux seules recevables selon lui, avec le critère de l'inexistence intentionnelle, de la définition brentanienne des phénomènes psychiques). Bien que déclarée alors « précieuse », il signifie immédiatement le besoin de l'amender :

Ce qui empêche cette définition [les phénomènes psychiques sont ou dépendent d'une représentation] d'apparaître comme un point de départ convenant à nos recherches, c'est le fait qu'elle présuppose un concept de représentation qui, étant donné les multiples équivoques de ce terme et la difficulté de les discerner, serait tout d'abord à élaborer. Or, sur ce point, c'est l'examen du concept d'acte psychique [« d'acte » dans la 2^{de} édition] qui constitue le point de départ naturel. (V^e Recherche, §10)

Comme on le voit, l'endroit d'une évolution possible entre Brentano et Husserl s'est donc resserré à présent. Il est en tout cas possible de l'éclairer en empruntant le chemin qui passe par le *travail sur le concept de représentation* (plutôt que de comparer des définitions formelles de « l'intentionnalité »)¹³². Il ne sera alors pas inutile de simplement rappeler les intitulés des chapitres de la V^e Recherche, à défaut de pouvoir citer ici tous les titres de paragraphes allant dans le même sens ou de les analyser, pour constater les résultats de ce travail. Après les deux premiers chapitres que nous avons déjà évoqués, on lit « La matière de l'acte et la représentation sur laquelle elle repose » (chap. 3), « Etude des représentations fondatrices avec référence spéciale à la théorie du jugement » (chap. 4), « Autres contributions à la théorie du jugement. La "représentation" en tant que genre qualitativement unitaire des actes nominaux et

¹³⁰ Le problème existe pourtant à propos de sa conception du phénomène *physique* cette fois. Il y a là une ambiguïté à propos de sa – très succincte – définition du phénomène physique au paragraphe précédent : « comme exemples de phénomènes physiques nous citerons une couleur, une figure, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, l'odeur que je sens [...] », *Psychologie, op. cit.*, L2, chap1, §2. Husserl avait sur ce point raison de critiquer l'ambiguïté de cette conception (nous avons souligné ici comme lui) dans l'appendice à la VI^e Recherche, *op. cit.*, p.292.

¹³¹ Ainsi qu'au §23 de la V^e Recherche, où cette définition est considérée comme « un état de fait qui a la dignité d'un a priori », cf. *op. cit.*, p.234.

¹³² Nous n'avons pas pu entrer entièrement dans l'analyse historique de ce travail, dont quelques évolutions notables sont toutefois rappelées dans notre annexe n°4.

propositionnels » (chap. 5), et enfin « Enumération des équivoques les plus importants des termes de représentation et de contenu » (chap. 6), dans lequel pas moins de treize sens de « représentation » seront distingués par Husserl.

Mais tout ce travail a visiblement été rendu possible par une nouvelle conception de l'acte. Or nous savons également d'après nos précédents développements que Husserl conçoit l'acte à partir du caractère de l'intention, mais aussi qu'il reprend une décision terminologique que Brentano a faite avant lui. Est-il possible d'identifier seulement à partir des textes une différence significative entre ces deux concepts d'acte, alors que nous avons été éconduits jusqu'à présent sur ce point ?

Retour sur la limite propre au concept brentanien d' « acte » en lien avec sa méthode

Repartons du choix de Brentano au chapitre 2 du Livre II de sa *Psychologie*, lorsqu'en se détachant apparemment de l'héritage de Locke, il appelle « conscience » tout acte psychique. Ce choix est, notons-le ici, intrinsèquement lié à sa méthode et donc à la distinction entre perception et observation entrevue dans notre premier chapitre. D'abord présentée comme limitée, la perception interne va cette fois apparaître comme la solution positive d'un problème de théorie de la connaissance :

Percevons-nous des phénomènes psychiques qui existent en nous ? A cette question il faut répondre par un oui catégorique. [...] Mais il s'avère d'autre part que nous sommes incapables d'observer nos phénomènes psychiques présents ? Comment expliquer cela, sinon par le fait que nous sommes incapables de les percevoir ? Autrefois l'on ne pouvait guère songer à une autre explication, mais maintenant nous voyons nettement la vraie raison.¹³³

Nous allons aux termes de cette sous-section rappeler quelle est cette « vraie raison ».

Tout d'abord, pourquoi Brentano prend-il cette décision terminologique à cet endroit, dans l'économie de l'ensemble du texte ? Il aurait été utile qu'il nous l'indique, mais il suffit de s'apercevoir qu'il a *besoin* d'un tel concept pour résoudre la difficulté qui va être au cœur de *tout* ce chapitre. Il s'agit d'ailleurs de ce problème classique :

¹³³ Cf. *Psychologie, op. cit.*, p.140 (2.2.9.).

l'apparente nécessité d'une réflexion infinie pour fonder rationnellement la connaissance. Il se pose à Brentano puisque d'un côté il ne reconnaît pas d'autre source de connaissance psychologique que la perception interne, et de l'autre, parce que cette perception interne doit elle-même être un phénomène psychique. Donc si tout phénomène psychique peut par principe faire l'objet d'une conscience interne, toute chose représentée devra être connue par une deuxième représentation qui porte sur la première, et ainsi de suite. Husserl a lui-même formulé le problème ainsi, à partir des concepts de conscience qu'il a lui-même distingués et que nous avons rappelés :

Rappelons la régression à *l'infini* qui résulte de ce fait que la perception interne est elle-même à son tour un vécu, qu'elle requiert par conséquent une nouvelle perception qui, à son tour, en exige alors une nouvelle, etc. [...] ¹³⁴

Pourtant Brentano est *tout autant préoccupé*, dans ce chapitre 2 du Livre II, par la nécessité de fournir une solution à ce problème. Or, étant donné que Husserl sera amené à critiquer cette solution, voyons donc d'abord comment Brentano tente dans ce chapitre de s'extraire de la difficulté, et le rôle qu'y joue cette décision terminologique que nous venons de rappeler.

§

Il part de l'exemple de la représentation d'un son, « l'un des exemples [de phénomène psychique] les plus simples que nous puissions considérer » (§7). Soit, selon Brentano, la situation suivante :

si aucun phénomène psychique n'est possible sans conscience correspondante, on a, en même temps que la représentation d'un son, la représentation de la représentation d'un son. On a donc deux représentations, et de nature fort différente. (§7, p.133)

Sauf que cette seconde représentation, la représentation *du son représenté*, pour être connue, doit elle-même être représentée à son tour. Autrement dit, il faut une troisième représentation, mais qui elle-même ne peut être connue que par une quatrième, etc. Rien ne permet donc d'arrêter le mouvement réflexif infini, et ainsi même la moindre connaissance sensible immédiate ne peut plus être fondée. Pour résoudre cette

¹³⁴ Cf. V^e Recherche, *op. cit.*, §5, p.155.

difficulté, certains auteurs ont affirmé, rappelle Brentano, que la troisième représentation n'était justement pas consciente (voir sa revue des positions sur l'inconscient, de Thomas d'Aquin à Wundt, en passant notamment par Fechner, Leibniz ou Kant, au §2 du chapitre deux, Livre 2 – des auteurs d'approches très différentes défendent l'hypothèse de l'inconscient, ce qui mérite que l'on s'y arrête selon lui). C'est donc qu'il y aurait une représentation inconsciente et dernière, qui agirait en arrière-plan, ou sous le seuil de la conscience, lorsque nous prenons conscience d'un phénomène particulier (un son par exemple). Il s'agit ici de l'argument le plus concluant selon Brentano en faveur d'une représentation inconsciente¹³⁵.

Mais Brentano refuse d'admettre cette possibilité. S'il existe des choses en nous, il faut nécessairement que nous le *sachions* (il est sur ce point resté entièrement fidèle à l'héritage de Locke). Le critère épistémologique prime donc sur le critère ontologique (peu importe de savoir de quel *type* de chose il s'agit, autrement dit).

Mais reste toujours à offrir une alternative à cette réponse par l'hypothèse de la représentation inconsciente. C'est alors que Brentano va proposer de contester le principe même d'une dualité entre acte et objet de la représentation :

Si l'on n'admet pas la conscience inconsciente, il n'est qu'une seule hypothèse qui permette d'échapper à la théorie d'une complication infinie ; c'est l'hypothèse d'après laquelle l'audition et l'objet de l'audition ne sont qu'un seul et même phénomène, l'audition étant conçue comme elle-même, comme constituant son propre objet. Le son et l'audition ne seraient dans ce cas que deux noms différents pour un seul et même phénomène. (§7, p.134)

Cette hypothèse a cependant besoin de s'appuyer sur la distinction cardinale au sein de la représentation que nous avons entrevue entre acte et objet. Elle ne saurait être validée si la représentation en question reste conçue à partir de la catégorie de l'*objet* : or c'est précisément ce que l'on obtiendrait s'il s'agissait d'une observation interne et non d'une perception. On aurait dans ce cas (même si c'est impossible selon Brentano, nous l'avons rappelé) un premier objet, le *son représenté*, et un second, à savoir l'*audition* elle-même. On aurait donc deux objets très différents de nature : l'audition

¹³⁵ Il s'agit également du 4^e argument énoncé dans le texte, les trois premiers ayant été rejetés rapidement pour des raisons de principe plus immédiates encore (cf. §4, §5, §6). C'est pourquoi nous ne nous y arrêtons pas ici.

serait un objet pour une nouvelle représentation, et l'aporie initiale reviendrait à nouveau (et avec elle la tentation de l'hypothèse concurrente d'une représentation inconsciente). En fait c'est à ce point que pour échapper à la difficulté, la solution de Brentano passe par un rappel : la nécessité de considérer la représentation (à savoir, ici, l'audition) non pas à partir d'un objet représenté, mais *en tant qu'acte* (§8). Cela lui permet alors de valider l'hypothèse formulée (à son précédent paragraphe), en fournissant alors l'explication suivante :

La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu. (§8)

Brentano s'autorise alors, curieusement sans y voir un problème, à appeler le son l'*objet premier* de l'audition et l'audition son *objet second*, réutilisant, si ce n'est un concept, un vocabulaire qu'il avait commencé refuser d'employer. Certes, il s'agit à présent d'objets strictement phénoménaux. Reste que l'essentiel pour lui est déjà acquis, à savoir la validation d'une hypothèse alternative à la représentation inconsciente. La « vraie raison » n'était donc rien d'autre que la structure même de l'acte psychique. En raison de l'impossibilité de procéder à une observation psychologique interne qui serait la seule à même de distinguer entre objet primaire et objet secondaire, la perception ne saurait séparer les deux, sinon par un raisonnement abstrait.

Qu'a pensé Husserl de cette réponse au problème de la régression réflexive infinie ? Voyons-le dans un premier temps, puis nous rappellerons que cette approche de Brentano est profondément ancrée dans la tradition empiriste, au travers d'Aristote.

La critique husserlienne de la conscience interne selon Brentano dans les *Recherches* et ses limites

Husserl sera pourtant relativement critique à l'égard de cette réponse, qui est notamment explicitement visée au §5 de sa V^e Recherche, consacré à la discussion du

concept de perception interne. Comme on le voit, Brentano utilise deux fois l'expression « phénomène psychique » mais en deux sens différents, visiblement sans prendre la précaution de les distinguer. Cela est particulièrement visible lorsqu'il affirme par exemple « dans le même phénomène psychique [1], où le son est représenté, nous percevons en même temps [2] le phénomène psychique. ». Ce à quoi Husserl a préparé le terrain de sa réponse dès le début de sa V^e Recherche, en distinguant différents sens du mot conscience, comme nous l'avons vu également. C'est donc précisément *en s'appuyant sur ce travail conceptuel* qu'il peut dénoncer une confusion chez son ancien maître :

Si certains auteurs, Brentano par exemple, établissent une étroite relation entre les deux concepts de conscience que nous avons traités jusqu'ici, cela vient de ce qu'ils croient pouvoir interpréter la conscience de contenus (le fait qu'ils sont vécus) selon le premier sens comme une conscience selon le deuxième sens. Dans ce dernier sens est conscient ou vécu ce qui est perçu intérieurement [...]¹³⁶

Autrement dit, Brentano appelle aussi bien le vécu, que la perception interne de ce vécu, un « phénomène psychique ». Cela amène à confondre deux sens du « phénomène », qui doivent bien plutôt, selon Husserl, être plus radicalement distingués. En témoigne le début de ce même §5 où ce dernier considère comme désormais acquis sa propre détermination du sens de conscience comme vécu, pouvant alors entamer l'étude justement de la conscience comme perception interne. Mais deux questions semblent alors se poser à présent : la première est de savoir si cette restitution est fidèle à la pensée de Brentano, autrement dit si le constat de Husserl est correct ; la deuxième est de savoir par ailleurs, si l'on admet cette critique, *comment faire* pour distinguer ces deux concepts, soit autrement dit, engager l'interprétation vers les enjeux de méthode qui sont les nôtres. Car comme nous le ferons encore remarquer lors de notre 5^e chapitre, on ne saurait fonder une méthode par simple appel à *constater* et décrire ce qui est.

Relativement au premier point, il est difficile de valider le constat en question. Husserl affirme que Brentano a tenté de résoudre le problème de la régression infinie « par la distinction entre orientation primaire et orientation secondaire de la

¹³⁶ Cf. V^e Recherche, *op. cit.*, §5, p.155.

perception »¹³⁷. Mais une telle distinction apparaît moins comme *la* solution que comme une *conséquence* de sa solution. La solution de Brentano est bien plutôt, comme nous l'avons rappelé, de s'appuyer sur l'unité du phénomène constitué par la représentation primaire et secondaire (pour rappel et par exemple « La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique »). C'est pensons-nous d'ailleurs pourquoi il a choisi d'appeler conscience dans le passage étudié *l'acte psychique*, explicitement, puisqu'il employait de manière centrale le concept de conscience au sens de la perception interne. On peut par ailleurs ajouter que s'il s'agit seulement d'une critique terminologique, l'argument de Husserl contre Brentano ne tient pas. Dans l'introduction générale aux *Recherches*, Husserl promeut lui-même la méthode réflexive en terme de « transformation en objets » des actes spontanément accomplis¹³⁸. Formellement donc, l'un comme l'autre s'accordent pour parler des actes comme étant les objets de la description psychologique.

Husserl a par ailleurs qualifié la solution de Brentano de « théorie artificielle », la seconde édition supprimant l'adjectif. Mais suite au rappel plus étendu que nous venons de faire de l'argumentation de ce dernier, on peut déjà s'étonner de lire une critique aussi abrupte. L'idée de Brentano n'est justement pas d'élaborer des théories ou de spéculer, mais bien de répondre au problème d'admettre ou non une représentation inconsciente. D'ailleurs, lui-même semble reprocher à d'autres auteurs d'avoir trop procédé par abstraction en considérant le phénomène de représentation comme composé de deux objets (ce qui certes, n'est pas une preuve dans l'absolu). S'il en est ainsi, on peut toujours penser que cela explique pourquoi Husserl supprima le qualificatif « artificiel » dans la seconde édition, à propos justement de cette théorie de Brentano.

§

Venons-en à présent au deuxième point, celui qui concerne le problème de la méthode dans la critique husserlienne. Nous nous trouvons ici devant les difficultés de l'interprétation historique. Comment faire à ce stade pour éviter de se retrouver à dire, trop simplement, que Brentano n'avait *pas vu* qu'il mobilise en les confondant deux

¹³⁷ Cf. *ibid.* (§5).

¹³⁸ Cf. *Recherches*, tome 2*, *op. cit.*, p.10, §3.

concepts de conscience ? Car en faisant cela, on se laisse trop facilement porter vers l'idée d'une intuition personnelle de Husserl et donc presque impossible à interpréter, ou *a minima* on ne permet pas la prise en compte de la pratique pour expliquer les résultats en philosophie.

Il est pourtant ici certainement possible de reformuler cette question afin de prendre en compte la simple possibilité d'une *évolution continue* entre Brentano et Husserl : comment se fait-il que Husserl *parvienne* à distinguer deux concepts du phénomène, là où Brentano n'y parvient pas ? Poser la question ainsi, c'est tenter de s'accorder avec la manière dont Husserl lui-même évoquait les tâches de l'analyse phénoménologique dans l'introduction des *Recherches* :

Les concepts logiques fondamentaux n'ont été encore jusqu'ici que très imparfaitement élucidés ; ils sont entachés d'équivoques multiples et si nuisibles, si difficiles à déterminer et à retenir d'une manière conséquente comme distincts (*so schwierig festzustellenden und in konsequenter Unterschiedenheit festzuhaltend*), qu'il faut chercher là la raison principale de l'état arriéré de la logique pure et de la théorie de la connaissance.¹³⁹

Mais parvenir à une distinction n'est donc pas suffisant, si l'on suit Husserl. Non seulement il faut parvenir à distinguer les concepts, mais il faut aussi *réussir à les maintenir* comme distincts. Or même si ce passage ne concerne pas directement le dialogue avec Brentano, dans sa généralité il formule un motif qui nous intéresse. Car on pourrait notamment le rapprocher de ladite méthode réflexive énoncée quelques pages plus loin, là aussi énoncée comme une « difficulté ». On pourrait donc se demander si la réflexion n'a pas un rôle, en lien avec le concept d'intention, pour d'une part procéder à cette séparation, mais d'autre part encore réussir à la maintenir. C'est cette piste que nous explorerons plus avant dans notre dernière partie.

Mais en attendant, on en restera à dire que lorsque Husserl ajoute dans la seconde édition, comme une évidence, que la théorie de Brentano ne tient pas sur la base de « constatations purement phénoménologiques », il oublie de nous dire que l'important est de savoir comment il a pu *en arriver* à tenir distincts deux sens de la conscience. Or s'il s'agissait de s'en référer simplement à l'expérience, on voudra bien

¹³⁹ Cf. RL, *op. cit.*, §2, p.7 (nous citons toujours, pour rappel, d'après la première édition).

demander à Husserl s'il faut donc penser que son maître, qui n'était pas le dernier à déclarer s'en remettre uniquement à l'expérience, a simplement manqué une solution aussi évidente. Comment cela pourrait-il être compatible d'ailleurs avec l'explicite « difficulté » propre à l'application d'une méthode ? A nouveau, une meilleure élucidation de la pratique phénoménologique se fait attendre. Avant de pouvoir le faire, on insistera une dernière fois sur la proximité apparente entre Brentano et Husserl quant à leur conception de l'acte, avant d'élargir la problématique à Aristote. Le but est ainsi de renforcer une proximité entre ces auteurs au travers de ce concept, qui plus tard pourra apparaître proprement au travers de l'unité d'une pratique philosophique.

L'insuffisance de l'interprétation par l'unité de l'acte et de son objet

Indiquons que la réponse de Brentano au problème vu précédemment ne montre aucune différence apparente, avec celle que Husserl formule au §11 de la V^e Recherche. Au lieu de la conception dite erronée d'un rapport réel entre deux choses (acte et objet intentionnel), Husserl soutient de manière bien connue :

Il n'y a pas deux choses [...] qui soient présentes psychiquement dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, l'acte intentionnel qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet.¹⁴⁰

Mais cette solution appartient donc déjà dans son principe au concept de phénomène psychique de Brentano, défini par l'acte ou l'intentionnalité. On ne peut donc absolument pas y voir déjà formellement esquissée « la » phénoménologie. C'est là simplement le principe général énoncé dans des expressions comme « relation à un contenu », « direction vers un objet [...] ou objectivité immanente », présentes dans la fameuse citation de la *Psychologie*, qui nous en assure. C'est l'occasion d'ailleurs d'une lecture plus attentive de la césure qu'elle comporte : certes « ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les scolastiques du Moyen Age nommaient l'inexistence intentionnelle », mais ce n'est pas une simple reprise à l'identique que propose Brentano, puisqu'il affirme aussitôt « nous [la] décrivions plutôt [...] comme la

¹⁴⁰ Cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.174.

relation à un contenu ou direction vers un objet [...] ». Le simple fait de caractériser par l'« intention » cette relation ne suffit donc bien entendu pas à en faire une nouveauté, la critique de l'inclusion immanentiste n'est donc pas encore à ce stade fondée. De même, à toute tentative de voir en Brentano le prisonnier d'un naturalisme ontologique moniste, qui succomberait ainsi à l'« interprétation erronée » qui consiste à en faire une relation entre deux choses emboîtées dans la conscience, il faut rappeler que sa fameuse citation précise elle aussi que dans l'expression « direction vers un objet », par « objet », « il ne faut pas entendre par là une réalité (*Realität*) »¹⁴¹. Autrement dit que l'argument d'une dénivellation ontologique, qu'il soit applicable ou non, ne nous semble pas immédiatement différenciant entre les deux auteurs. On pourrait d'ailleurs déjà la voir dans la distinction matière/forme d'Aristote, qui lui permettra de dire, et n'y voit-on donc pas une origine à toute théorie de l'intentionnalité, que « ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme. » (*De Anima*, 431b30).

Pas plus ne saurions-nous nous convaincre de la présence chez Brentano d'une « action réelle de la conscience ou du moi sur la chose “dont nous avons conscience” » (selon la réécriture de la seconde édition, d'un « processus réel (*reale*) ou d'une relation réelle »), autrement dit la première des mésinterprétations évoquées par Husserl au §11. En effet, lorsque Brentano définit la représentation à partir de l'acte, c'est précisément pour pouvoir dire qu'il s'agit d'une seule chose : si le son et sa représentation sont un seul phénomène, simplement envisagés selon des « points de vue différents », il suffit alors de le dire, la question d'une action réelle de l'un à l'autre est donc exclue par principe. Renvoyons ici à nouveau à nos explications précédentes sur la conception de la représentation comme acte chez Brentano.

Ce n'est pas cependant que nous devions renoncer à toute possibilité de critiquer les positions Brentaniennes à partir de ces affirmations du §11. Mais c'est qu'il faut les prendre pour le moment comme elles se présentent, à savoir comme des « mises en garde », contre des « interprétations erronées », « suscitées » par la terminologie¹⁴².

¹⁴¹ Cf. *Psychologie, op. cit.*, Livre II, chap. 1, §5.

¹⁴² C'est pourquoi une interprétation est requise, et qu'on ne peut s'en tenir à la lettre des affirmations husserliennes comme le fait par exemple J.-F. Courtine dans « Histoire et destin phénoménologique de l'intention » (dans *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995, p.33) en disant que « Brentano, au moins par sa terminologie, fait comme si la relation intentionnelle était une relation réelle [...] », puis en déclarant

Cela signifie donc, pour nous, que les textes ici touchent à leurs limites, et qu'on ne saurait avancer plus loin sans disposer d'une hypothèse interprétative qui puisse rendre compte de différences aussi sensibles.

De l'acte chez Aristote. Contre l'idée que l'unité sentant-senti serait phénoménologique.

Si nous résumons nos derniers développements, nous dirons donc : la solution de Brentano découle directement de la mobilisation du concept d'acte pour répondre d'un problème classique de théorie de la connaissance. Ce concept est donc issu d'un concept antérieur de représentation. D'un simple point de vue formel, il ne suffit donc pas à Husserl (ou au commentateur qui cherche à tout prix à marquer la naissance de la phénoménologie) de dire que qu'avec le concept de vécu intentionnel, « il n'y a pas deux choses » (§11, V^e Recherche), l'acte et l'objet. Cela ne suffit en rien pour qu'une conception nouvelle de l'acte soit suffisamment assurée. Il nous semble bien plutôt que c'est l'une des marques de la conception empiriste de la sensibilité que de la comprendre comme mise en rapport directe avec le monde, ce qui implique unité du sentant et du senti. C'est pourquoi Brentano, dont on peut rappeler qu'il fut un très bon connaisseur d'Aristote, reproduit comme il le reconnaît lui-même *la même* solution que ce dernier, du moins au niveau du principe formel que nous avons entrevu.

Aristote faisait en effet déjà le constat dans le *De Anima* (425b12) qu'au-delà de notre simple capacité à sentir, nous nous *percevons aussi sentant* :

Puisque nous percevons que nous voyons et entendons, c'est nécessairement ou bien par la vue que le sentant perçoit qu'elle voit, ou bien par un autre sens. Mais dans ce dernier cas, c'est le même sens qui sera à la fois sens de la vue et de l'objet de celle-ci, la couleur. Il en résulte ou qu'il y aura deux sens pour le même sensible, ou que la vue sera sens d'elle-même¹⁴³

que « [le §11] est en réalité beaucoup plus qu'une mise au point terminologique. Il contribue à travers une critique radicale de Brentano (déjà développée contre Twardowski) à l'élaboration d'un nouveau concept (phénoménologique) de l'*intentio*. ».

¹⁴³ Traduction de J. Tricot qui figure dans l'édition française de la *Psychologie* de Brentano, cf. *op. cit.* p.139.

Il nous faut citer ici la suite immédiate du texte d'Aristote pour faire apparaître l'identification d'un problème partagé autant par Brentano que par lui-même, au-delà du temps long qui sépare les deux auteurs :

En outre, si le sens qui perçoit la vue est un autre sens, ou bien on ira à l'infini, ou bien l'un quelconque de ces sens sera sens de lui-même ; aussi est-il préférable d'admettre du premier lui-même [la représentation sensible] cette aptitude.

La difficulté est donc bien la même que celle que rencontrera plus tard Brentano. A partir de là, soit cette perception de soi-même est le fait d'un autre sens affirme Aristote, soit c'est le sentir qui doit pouvoir se sentir lui-même. Si c'est un autre sens, on se retrouve alors dans le cas d'une nouvelle représentation nécessaire à la connaissance de la représentation sensible première. Mais précisément pour éviter l'écueil d'une itération infinie, Aristote *déjà* préfère accorder sa préférence à la seconde solution qu'il évoque. Le Stagirite formule alors cette réponse :

l'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité (*energeia*), bien que leur essence ne soit pas identique (425b26)

Et il énonce de fait un exemple de représentation auditive justement, dans lequel « l'ouïe en activité va de pair avec le son effectif. »¹⁴⁴.

On voudrait alors mieux comprendre quel sens exact prend l'acte ou l'*energeia* ici, notamment car il est tout sauf aisé de penser que des auteurs aussi éloignés dans le temps aient pu réellement avancer la *même* conception. Seulement pour seule explication, Aristote se contente non d'une *définition*, mais d'une simple *application* du concept d'*energeia* à la sensation (qui revient par ailleurs, notons-le pour en signaler l'importance, une douzaine de fois dans ce passage, 425b26-426b26). Nous n'avons donc pas d'autre explication que la suivante : *en acte*, je ne peux pas distinguer entre l'objet sonore et mon sens auditif. Par ailleurs, les premiers développements liés à la sensation selon cette distinction s'occupent bien davantage de traiter des différents sens de l'existence en puissance de la sensation qu'en acte (après 417a1 et de manière large jusqu'à 418a7). Il faudrait donc à ce stade chercher ailleurs que dans ces lignes du

¹⁴⁴ Cf. De l'Ame, trad. R. Bodéüs, Paris, Gallimard, 1993, p.206 (425b30)

De Anima le sens du concept d'acte pour lui-même (au-delà du simple énoncé de sa "fonction" pourrait-on dire). Ce travail fait l'objet d'une première esquisse dans notre annexe n°6.

Ainsi non seulement Aristote et Brentano promeuvent une solution qui apparaît identique dès lors qu'il s'agit de rendre compte théoriquement de la possibilité d'une connaissance de la représentation sensible, mais ils le font en mobilisant le même concept. On rappellera alors que le terme français d'acte traduit le latin *actus*, ce dernier étant lui-même le choix adopté par les latins pour traduire le grec *energeia*. C'est donc là soit une difficulté pour toute lecture trop en rupture de l'histoire de la philosophie, soit un avantage certain pour une approche en continuité comme celle que nous cherchons à établir. Car il se peut que d'Aristote à Husserl, ce soit la même pratique philosophique qui ait prévalu à propos de la connaissance sensible, mais avec des résultats différents. Dans ce cas, c'est l'interprétation du concept d'acte qui peut nous donner la clé de ces évolutions, jusqu'à comprendre en quoi l'intention peut être son essence même, chez Husserl. Seulement encore faut-il le tenir constamment en vue dans l'interprétation, et ne pas l'enfouir sous des considérations – notamment ontologiques – qui l'en écartent d'emblée. C'est pourquoi s'agissant de ce chapitre, il nous reste encore à critiquer certaines interprétations de la percée qui ne sont pas compatibles avec les éléments textuels que nous avons rappelés jusqu'ici, notamment relativement aux proximités propres au concept d'acte.

Section 3 : discussion critique de quelques hypothèses de lecture de la percée

Les hypothèses qui s'appuient sur le statut ontologique de l'objet intentionnel

L'hypothèse idéaliste, en suivant J. Benoist

Nous écartons ici de notre interprétation l'hypothèse idéaliste qui consiste à attribuer une existence idéale aux objets intentionnels. Ce n'est pas qu'elle ne puisse

prétendre à aucun avantage, bien au contraire. Une telle lecture apparaît ainsi tout à fait conforme avec le statut idéal du noème tel qu'il sera visible en particulier dans *Ideen I*. La validité de cette hypothèse repose alors sur la possibilité que le texte de 1901 en indique déjà une amorce, en présentant la percée comme une inversion de la thèse réaliste, et donc une rupture décisive avec Brentano qui en serait resté, lui, à concevoir l'existence de ces objets à partir d'une ontologie réaliste-naturaliste¹⁴⁵. On peut alors dire que pour Brentano l'objet intentionnel est immanent à la conscience, au sens où il est réellement en elle comme son contenu (au sens du naturalisme toujours). Tandis que pour Husserl, puisque l'objet intentionnel a un mode d'existence idéal, il ne peut – par principe – jamais se trouver dans cette même « réalité ». C'est donc une hypothèse qui cherche une caractérisation ontologiquement *positive*, à partir des catégories traditionnelles de la philosophie. Nous suivrons ici la lecture de J. Benoist, dans *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, afin de contester une telle lecture. Car comme lui nous pensons qu'elle est injustifiable au regard du texte.

La question porte sur l'interprétation du statut ontologique de l'objet intentionnel notamment lorsque Husserl l'analyse en ces termes :

[...] l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien¹⁴⁶

Il applique alors immédiatement sa conception de l'acte à des représentations d'objets fictifs, pour justement montrer que celle-ci reste valable indépendamment d'une considération pour le statut ontologique de l'objet. Bien entendu Husserl confirme à l'identique son affirmation à propos de l'objet visé pris en exemple, à savoir le dieu

¹⁴⁵ On peut cependant indiquer qu'il est également possible d'introduire une rupture au sein de *la propre trajectoire husserlienne* vers l'idéalisme, ce que nous ne discutons pas ici au profit de la thèse d'une continuité entre la percée et le tournant transcendantal. La thèse d'une rupture au sein de la trajectoire husserlienne est défendue par exemple par J.-F. Lavigne dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, ce que nous rappelons dans notre chapitre 3.

¹⁴⁶ Cf. V^e Recherche, tome 2**, *op. cit.*, §11, p.175.

Jupiter : s'il n'est pas immanent à la conscience, « il n'est assurément pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas. »¹⁴⁷.

L'argument de la thèse idéaliste voudrait objecter que si l'objet inexistant n'existe *absolument pas*, s'il n'est *rien*, comme il l'affirme, il ne pourrait jamais être *quand même* l'objet intentionnel de la représentation. En effet suffit-il qu'il soit objet intentionnel pour être quelque chose, au minimum. On ne peut *être* objet intentionnel et *être* rien en même temps : être objet intentionnel, c'est forcément déjà *être*, en un *certain* sens. C'est pourquoi il est nécessaire de raffiner l'ontologie pouvant supporter la possibilité d'une connaissance de l'objet intentionnel. Sans quoi, quel sens y aurait-il à continuer de parler du dieu Jupiter ? De *la* tour de Babel aussi bien que de *la* cathédrale de Cologne ? N'est-ce pas admettre qu'*il y a* des objets, qui sont simplement à préciser selon leur teneur ontologique ? La « réalité » ne serait alors qu'un cas particulier parmi différentes options ontologiques, comme chez Meinong peut-être. L'argument tire visiblement sa force de sa capacité à concevoir l'acte à partir d'une structure relationnelle, où pôle sujet et pôle objet sont *logiquement différenciés*. A partir de là, rien n'empêche d'aborder l'acte par l'un des deux pôles de la structure, à savoir ici l'objet. Jocelyn Benoist par exemple formule alors la difficulté qui se dessine ici dans ces termes :

[...] à défaut de la « réalité » d'un objet de départ qui serait le premier pilier de la (fausse) relation binaire qu'est l'intentionnalité, il semble bien qu'il faudra celle d'un objet qui la supporte effectivement comme ce à quoi elle s'applique, et ce par rapport à quoi elle prend un sens.¹⁴⁸

On voit bien qu'énoncer le problème de cette manière engage presque immédiatement à reformuler la question ainsi : que doit alors être cet objet *non réel* qui supporte la relation intentionnelle ? On doit alors y répondre en distinguant un mode d'existence différent de celui de la réalité, permettant une sortie à moindre frais des paradoxes de la représentation. Et puisque l'on dispose rétrospectivement de la lecture idéaliste de la période transcendantale de Husserl, l'alternative à ce mode d'existence réaliste semble

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*

¹⁴⁸ J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, Paris, PUF, 2001, p.118.

toute indiquée. Reprenons à nouveau à J. Benoist l'expression de ces tentatives de lecture du texte :

En fait, habituellement, on comprend le texte [il est question du §11 en particulier] de la façon suivante : l'objet visé n'est ni mental, ni extra mentem, DONC, n'étant ni dehors ni dedans, il est ailleurs, on ne sait pas trop dans quel espace en dehors de l'effectivité. En d'autres termes, il est idéal.¹⁴⁹

Sauf que comme il le rappelle par la suite, et nous pouvons entièrement le suivre jusqu'ici, ce n'est pas du tout ce que dit le texte de la V^e Recherche Logique. Celui-ci dit simplement, comme nous avons commencé par le rappeler, que ces objets *n'existent pas* dans l'acte comme des contenus réellement immanents (au lieu de dire qu'ils n'existent pas, mais *juste* en un sens réel, laissant libre de comprendre qu'ils peuvent exister autrement et notamment idéalement).

Il s'agit donc simplement ici de réussir à respecter le réalisme des positions husserliennes, probablement partagé avec la pensée spontanée d'ailleurs, pour qui en effet, le dieu Jupiter « n'existe absolument pas. » (§11 de la V^e Recherche). Nous avons rappelé comment ce réalisme qui s'applique à des descriptions de vécus concerne plus particulièrement un sens du terme de conscience. Il faut donc ajouter encore selon nous que depuis le plan de cette conscience comme acte, l'enjeu de Husserl n'est pas directement d'assigner, fut-ce même correctement, le *lieu* d'un objet, mais simplement de constater la possibilité de vivre l'effectuation de l'acte (l'acte reste bien un *vécu*). Or en effet « celui qui l'éprouve en lui-même (*wer es in sich erfährt*) peut dire, à juste titre, qu'il se représente ce mythique roi des dieux, dont la fable raconte telle ou telle chose » (§11 de la V^e Recherche). Mais il est alors dans une autre attitude qui n'est pas à proprement parler celle du psychologue décrivant les composantes (réelles) de la conscience. Faire des hypothèses ontologiques sur l'objet tel que vécu dans le vécu intentionnel, c'est passer au second plan l'intérêt pour le troisième sens de la conscience (l'acte) dans sa spécificité.

C'est pourquoi nous refusons, comme J. Benoist, d'apposer une lecture idéaliste sur le texte de 1901, puisqu'elle ne semble pas correspondre au projet défendu par

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, p.123.

celui-ci. Il nous semble qu'il faille donc le suivre dans le but d'éviter d'apposer une lecture rétrospective, et *in fine* ontologique, sur la question du statut de l'objet intentionnel dans la V^e Recherche. Nous aussi pensons qu'il faut refuser de réintroduire un nouveau plan ontologique pour expliquer l'objectivité de la relation intentionnelle, et que « *jamais le fait d'être visé ne suffira, au sens propre du terme, à faire un objet.* ». Là-dessus nous ne pouvons qu'être d'accord s'il s'agit de faire jouer la fidélité au texte *par rapport à ses interprétations trop idéalisantes*. Nous pensons que la distinction des plans, ou des sens du terme conscience, suffit à le montrer.¹⁵⁰

L'approche par l'objet « simplement » intentionnel

Nous avons cependant dû nous convaincre que son interprétation ne s'avance pas suffisamment dans la direction qui permettrait d'approfondir la compréhension de la percée, avant même de pouvoir s'intéresser à la pratique. Car nous pensons, radicalement, qu'aucun questionnement sur le statut de *l'objet lui-même* n'est à même de l'expliquer. Nous ajoutons donc ici aux arguments déjà développés plus haut, sur le fait que les « mésinterprétations » dénoncées par Husserl au §11 de la Recherche V, ne sont pas explicatifs si l'on se contente de les lire comme une critique sur le statut ontologique de l'objet intentionnel.

J. Benoist qui, rappelons-le, intitule son cinquième chapitre, celui dont nous discutons les implications ici, « Objets et objets intentionnels dans la *Recherche V* », part de la question suivante :

dès le départ [de la V^e Recherche], une question est posée à l'intentionnalité, qui est celle de l'existence ou de la réalité (effective : *Wirklichkeit*) de son objet. (p.112).

Comme nous avons pu nous en convaincre nous-mêmes plus tôt, la V^e Recherche annonce bien plutôt une étude *de l'acte*, préparée par des distinctions entre concepts de conscience, et ce autant dans son introduction qu'en son chapitre II dont le titre ne

¹⁵⁰ Cf. J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl, op. cit.*, pp.122-130. La citation sur le fait d'être visé figure en p.130, les interprétations trop idéalisantes en p.123.

souffre pas l'ambiguïté¹⁵¹. Mais la lecture de J. Benoist, qui consiste à trouver des points de croisement entre plusieurs traditions, choisit de mobiliser des outils empruntés à la tendance analytique et à la philosophie du langage pour appuyer sa lecture, en particulier le concept de référence¹⁵². Ainsi pourra-t-on lire que l'intentionnalité est « une fondamentale *référence* à l'objet [qui], à un autre niveau, *se passe très bien d'objet*. » (p.121, p.122). Mais remplacer ainsi la notion de relation, dont certes Husserl voit bien les limites¹⁵³, par celle de référence semble n'aboutir qu'à rendre incontournable la catégorie de l'objet pour l'interprétation. C'est peut-être pourquoi il lui semble que la spécificité de l'intentionnalité husserlienne envers Brentano et Twardowski, engage vers « une théorie de l'objet (et de l'objet intentionnel) » (p.119), ou pourquoi l'on retrouve cette opinion formulée au début de *Représentations sans objets*, et ailleurs chez l'auteur, selon laquelle « tout le sens de la phénoménologie pourrait tenir dans un élargissement de la catégorie d'objet au-delà de celle du "réel" »¹⁵⁴.

Il y a donc bien un point commun entre l'interprétation idéaliste et celle de J. Benoist qui pourtant la conteste : celui de poser la question de la représentation au travers du problème de l'*objet* représenté. A partir de là, la lecture idéaliste cherche un statut ontologique positif à attribuer à cet objet, là où J. Benoist le neutralise en insistant

¹⁵¹ Titre qui est pour rappel « La conscience en tant qu'acte psychique ». Là où J. Benoist annonce : « Au début du chapitre II de la Recherche V [...] : l'intentionnalité est *ce en vertu de quoi il peut y avoir objet*. » (cf. *ibid.*, p.114), et prend l'exemple qui nous semble périphérique ici du §9 où la fiction théorique d'un être sans actes est utilisée par Husserl pour distinguer les vécus intentionnels des vécus non intentionnels (les sensations). Certes sans intentionnalité, les sensations seules ne suffisent pas à « constituer » un objet ; mais il faudrait alors ajouter, sans sensations l'intentionnalité n'aurait rien à « interpréter » et il n'y aurait pas non plus d'objet ; autrement dit la problématique générale doit rester nous semble-t-il au niveau de la conscience.

¹⁵² C'est pourquoi il choisit ensuite de corriger la traduction française du §11 (« Il n'y a pas deux choses [...] dont le caractère descriptif essentiel est précisément *l'intention relative à l'objet [bezügliche Intention]* ») par « intention référentielle », cf. *ibid.*, p.121. Même si nous pouvons être d'accord avec lui pour éviter au mieux d'introduire l'idée d'une présence effective, réelle, d'un objet à la conscience, ce choix envers le terme de référence, qui n'est pas strictement prescrit par l'allemand *Bezug*, n'est alors pas anodin. Rappelons notamment que l'on pouvait lire dans l'introduction de l'ouvrage de J. Benoist que les deux problèmes qui ont permis la genèse de l'intentionnalité husserlienne sont selon lui l'existence d'actes « dépourvus de référence », et la possibilité de « différentes modalités de références à l'objet », cf. *ibid.* p.7.

¹⁵³ Par exemple cf. V^e Recherche, §11, *op.cit.*, p.174 : « Si l'on ne peut éviter de parler ici d'une *relation* [entre la conscience et l'objet, *Beziehung*], l'on doit cependant se garder des expressions qui, prises littéralement, conduiraient à la mésinterprétation de ce rapport (*Verhältnis*) [...] ».

¹⁵⁴ Cf. *Représentations sans objets*, Paris, PUF, 2001, p.10, p.11. Affirmations que l'on retrouvera également dans *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, par exemple « l'objectivation est le support de l'intentionnalité », et l'idée qu'il reviendra à Heidegger ensuite de faire la critique ontologique de la catégorie d'objet, cf. *op. cit.*, p.170.

avec Husserl sur le fait que l'objet intentionnel est « simplement intentionnel ». Dans les deux cas, l'acte devient conçu sous la figure d'une *structure référentielle*, constituée par une relation entre deux pôles, ce qui amène ensuite naturellement la discussion vers le statut de l'objet intentionnel. Or lorsque nous lisons, pour notre part, nombre d'affirmations de Husserl comme celle-ci déjà citée, « [...] l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien » (V^e Recherche, §11), nous comprenons encore et toujours que toute approche du problème par l'objet est non-pertinente pour rendre compte du sens de l'acte, qu'elle n'est qu'un résultat détaché de toute pratique. Car il faut ici rappeler encore que l'enjeu de la V^e Recherche est bien d'élucider l'origine du concept d'acte : « ce qui est significatif dans chaque acte particulier doit précisément résider non dans l'objet mais dans le caractère d'acte [2^e éd. : vécu d'acte] »¹⁵⁵. A partir de là, lorsque la représentation du dieu Jupiter n'implique qu'une simple effectuation de l'acte, nous pensons qu'il faut comprendre le sens de cette *effectuation elle-même* davantage que celui de l'objet, autrement dit, du type d'agir qui est ici impliqué. C'est ce qui semble se confirmer lorsque le statut de l'objet est rejeté comme non pertinent par Husserl, et qu'il affirme alors :

[...] l'objet est un objet intentionnel, cela signifie qu'il y a un acte avec une intention de caractère déterminé qui, par cette détermination, constitue précisément ce que nous appelons l'intention dirigée sur cet objet.¹⁵⁶

Lorsque l'appendice affirme – et confirme visiblement - que « ce qui existe c'est l'intention, la "visée" d'un objet de telle sorte, mais non l'objet »¹⁵⁷, nous continuons d'y voir la nécessité de comprendre le sens de l'intention ou de la visée, mais pas de l'objet.

J. Benoist a quelques années plus tard, dans *Les limites de l'intentionnalité*, insisté sur la place centrale du concept d'acte dans la V^e Recherche et dans la percée : « ce concept [d'acte] est intrinsèquement associé à l'invention et au développement de la phénoménologie ». Or il affirme cependant immédiatement après :

¹⁵⁵ Voir l'introduction de la V^e Recherche, au tome 2**, *op. cit.*, p.142.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p.219 (§20).

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*, p.231.

force est de constater que, omniprésent, il y est pourtant extraordinairement *sous-déterminé*. C'est un concept passe-partout dont il n'est pas sûr qu'il puisse être attribué seulement à Husserl [...]¹⁵⁸

Nous pensons au contraire, et l'avons rappelé ici lors de l'exposition du projet que Husserl inscrit dans sa V^e Recherche, qu'il est parfaitement déterminé au sens d'un vécu intentionnel, c'est-à-dire que c'est un vécu qui a l'*intention* pour caractère essentiel, et que cela indique suffisamment en quoi il peut être propre à Husserl, bien que le terme lui-même ne le soit aucunement.

Ainsi pensons-nous, arrivé à ce stade que c'est bien toujours la recherche d'une interprétation qui puisse donner sens à l'acte compris comme intention qui pourra peut-être expliquer la percée (avant même d'avoir à choisir, donc, une approche interprétative). Il nous semble que ce soit la seule manière de rendre cohérent ce que nous avons rappelé plus haut dans ce chapitre : Husserl a repris de Brentano l'importance d'envisager les questions liées à la représentation à partir de l'*acte*, et non à partir de l'objet. Afin de donner un premier aperçu de la manière dont nous envisageons l'interprétation de la percée à partir de la pratique, nous pouvons pour finir revenir sur la thèse qui la présente comme une dé-mentalisation.

L'hypothèse d'une dé-psychologisation comme dé-mentalisation

L'intentionnalité comme sortie du mental, à partir d'une interprétation possible de l'article de J.-P. Sartre

L'hypothèse que la phénoménologie marque une « sortie » du psychologisme où ce dernier terme désigne un théâtre de l'esprit, puise une partie de son succès, en France tout particulièrement, grâce à l'article bien connu et enthousiaste de J.-P. Sartre de 1939 : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité »¹⁵⁹. A la critique très éloquente de la métaphore « digestive » qui

¹⁵⁸ Cf. *op. cit.*, p.15 (pour les deux dernières citations).

¹⁵⁹ cf. *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947. Voici comment E. Lévinas par exemple rapporte synthétiquement cette réception : « L'intentionnalité apportait l'idée neuve d'une sortie de soi, événement primordial conditionnant tous les autres, ne pouvant pas s'interpréter par quelque mouvement plus profond, mais interne, de l'âme. Cette transcendance l'emportait même sur la conscience de soi, inéluctable pourtant dans une description fidèle. Mais seule comptait, au premier contact avec Husserl,

caractérise selon lui une conception non-phénoménologique de la conscience, il oppose à cette dernière la conscience conçue selon l'intentionnalité, conception selon laquelle elle est directement auprès de son objet, puisqu'elle « n'a pas de dedans ». Ainsi, le dualisme entre image interne et objet externe semble donc devoir être définitivement aboli. Il donne à l'appui de cette conception cet exemple que chacun a probablement gardé en tête d'un « arbre au bord de la route » vers lequel la conscience s' « éclate » :

Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle.

A partir de là, il devient séduisant de penser qu'avant la phénoménologie, la connaissance ne pouvait se garantir aucun accès immédiat aux objets du monde (et de qualifier alors cette thèse de psychologue) puisque seule une conception intentionnelle peut permettre de dépsychologiser la conscience. Dépsychologiser, certainement, mais en quel sens ? Pas, nous semble-t-il, au sens d'une dé-mentalisation (et le « de-» est très important ici, il s'agit toujours de savoir où peut se situer une *évolution* par rapport aux conceptions précédentes). Il faut pourtant le dire à ce stade avec la plus grande spontanéité : *personne* à qui l'on montrerait du doigt cet arbre au bord de la route ou tout autre chose dans le monde, et demanderions ce qu'il voit, ne répondrait « je vois ma représentation d'un arbre », ou « je vois une copie mentale de l'arbre ». Cela semblait tout à fait naturel pour Husserl déjà, lorsqu'il voulait convaincre de ses conceptions à partir de cette évidence : « Proposons ici au sceptique les considérations suivantes. Je vois une chose, par exemple cette boîte, je ne vois pas mes sensations. »¹⁶⁰. Sartre l'avait certainement aussi à l'esprit lorsqu'il s'adressait au lecteur en lui disant « vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans

cette ouverture, cette présence au monde 'dans la rue et sur les routes' et ce dévoilement dont on allait parler bientôt. », cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010, p.201 (article « Intentionnalité et sensation », publié pour la première fois en 1965). Plus récemment, J. Benoist a notamment déclaré dans les premières lignes de l'avant-propos de *Sens et sensibilité*, Paris, Le Cerf, 2009, p.5 : « Durant les trois dernières années, j'ai voué toute mon énergie à développer et prolonger le programme de recherches qui avait été défini dans [*Limites de l'intentionnalité, op. cit.*] : celui d'une externalisation de l'intentionnalité qui, pour autant, n'efface pas la subjectivité. ».

¹⁶⁰ cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.185 (§14).

malhonnêteté, se comparer à la possession. ». Mais cette *unique* concession apparente de l'article n'a, on le comprend, pas retenu l'attention au moment de se familiariser avec le concept fondamental de la phénoménologie.

La question posée par la thèse de la dé-psychologisation de la conscience doit bien plutôt ici porter sur le rapport entre l'expérience et la théorie. Ce n'est pas la même chose de simplement percevoir l'arbre, et de rendre compte théoriquement de cette expérience en la décrivant¹⁶¹. Tout le monde peut percevoir l'arbre, là-bas au bord de la route, et ainsi comprendre l'affirmation de Sartre ; mais peu et il reste à savoir si Husserl est le premier, peuvent en faire la théorie. Il nous a semblé que la question doit rester ouverte concernant les théories de l'empirisme classique jusqu'à Brentano. Certes, elles font comme si l'arbre existe et existera là-bas, indépendamment de la conscience, parce que l'arbre n'est pas *moi*, pensent-elles. Mais elles disposent cependant d'une théorie de la *sensation* : or nous avons rappelé que dans l'*acte* de sensation, elles semblent toujours s'en tenir au refus de la dualité, au refus de séparer le senti (l'objet) du sentant (l'esprit, la conscience). Il y a là une unité qui appartient visiblement au concept d'acte lui-même, comme nous le disions. Certes la phénoménologie a justement voulu mettre la théorie à l'épreuve de l'expérience, plutôt que de faire entrer l'expérience dans une théorie au sens traditionnel. Mais alors, quel statut réserver à une théorie de la perception qui puisse valoir indépendamment de l'acte de perception ou perception effective, *comment* passe-t-on du fait à l'essence ? Comment puis-je comprendre encore la théorie de la conscience intentionnelle en parlant de l'arbre au bord de la route, et bien de l'arbre *lui-même*, alors même que je suis seulement assis à mon bureau ? Ne faut-il pas s'en tenir à l'évidence et dire que toute *théorie*, y compris de la perception, doit être *mentale* ?

Ne nous égarons cependant pas dès ici dans ces questions générales et difficiles propres à l'articulation de la théorie et de l'expérience. Contentons-nous de rappeler à

¹⁶¹ C'est pourquoi Husserl ne s'aperçoit pas encore, en 1901, qu'il ne s'agit pas simplement d'évoquer une perception *de fait* d'un objet extérieur, comme dans l'appendice à la V^e Recherche (« *L'objet intentionnel de la représentation est LE MEME que son objet véritable (wirklicher) éventuellement extérieur et il est ABSURDE d'établir une distinction entre les deux.* », (cf. *op. cit.* p.231), mais de rendre compte de l'essence de la perception. Bien entendu, dire cela ne revient aucunement à nier que cette affirmation puisse relever d'une conception nouvelle, comme les lettres capitales, la mise en italique, se devaient d'en être certainement un témoignage pour Husserl.

nouveau que la volonté d'expliquer comment nous pourrions connaître *directement* les choses que nous rencontrons dans l'expérience caractérise bien plutôt une position empiriste au sens large. Il en est de même d'ailleurs de l'importance de la topique mentale pour ses théories. Comme nous voulons le montrer à présent, à partir des concepts en jeu déjà présentés, l'idée d'une dé-mentalisation ne correspond pas à la position de Husserl dans les *Recherches Logiques* : le concept de conscience qui est essentiel à sa percée de 1901 peut bien être caractérisé, *in fine*, de *mental*. Le but sera de montrer que cette position n'a rien de rédhibitoire relativement à une possible nouveauté philosophique.

Le statut du mental dans les Recherches Logiques

Husserl ne réserve pas de considérations expresses au « mental » dans les *Recherches*, mais pour autant la question peut se poser : les phénomènes de la phénoménologie au sens de la psychologie descriptive sont-ils tous *mentaux* pour Husserl 1901 ? A cette question on doit répondre nous semble-t-il *affirmativement*. Tous les « phénomènes » en question sont comme nous l'avons rappelé des vécus, au premier sens de l'expression « conscience » : ce sont donc des événements qui s'enchaînent dans des consciences individuelles. Mais que se passe-t-il dès lors au niveau de la perception extérieure d'un objet, cet objet n'est-il pas évidemment non-mental ? Cette situation a été traitée au §2 de la V^e Recherche et la réponse de Husserl est *méthodologique* : l'objet extérieur, qui est une espèce du perçu, existe bien, mais pas comme un vécu ; or la psychologie descriptive ne décrit que les vécus, elle réfléchit les actes et ne vit pas naïvement dans les objets qui apparaissent en eux. Comme le dit encore Husserl au §14 « le monde n'est jamais un vécu de celui qui le pense. Le vécu c'est la visée-du-monde, le monde lui-même c'est l'objet intentionné » (p.190).

La réponse est donc bien entendu négative, en vertu de la notion même d'extériorité, les objets extérieurs ne sont pas mentaux. Ils existent bien pourtant et on peut les *rencontrer* dans une expérience singulière (Husserl parlera ensuite d'intuition en chair et en os), et ils peuvent même concorder ou non avec nos pensée (on parlera alors de modalités du remplissement). Mais ils n'ont pas à être eux-mêmes décrits (les choses changeront ensuite, voir notamment à partir du §88 des *Ideen I*), sous peine de

faire commettre une erreur de méthode à la psychologie. C'est certainement pourquoi Husserl affirme dans les *Recherches*, à propos de la perception d'un objet :

cet objet lui-même [l'objet coloré dans le phénomène complet de perception pris en exemple ici], bien que perçu, n'est ni vécu ni dans la conscience, pas plus que ne l'est la coloration perçue en lui. (V^e Recherche, §2, p.147)

Tout ce qui doit être étudié est à disposition dans la sphère des vécus. Or puisque, comme il est dit au §2, les sensations « correspondent » aux qualités objectives extérieures, on peut donc scientifiquement les décrire et tout est « là » dans le vécu pour rendre compte des choses. C'est encore ce que montre l'exemple d'une perception trompeuse : dans ce cas bien entendu, toute propriété de l'objet est dissoute avec lui. Mais « ces différences entre perception normale et anormale, vraie et trompeuse, n'ont rien à voir avec le caractère interne purement descriptif ou phénoménologique de la perception. » (§2). Plus loin, il donnera congé à toute tentative de raisonner à partir d'un sens ontologique préétabli des objets en déclarant :

Si maintenant l'on demande comment il faut entendre que le non-existant ou le transcendant puisse avoir la valeur d'objet intentionnel dans un acte dans lequel il ne se trouve en aucune façon, il n'y a à cela pas d'autre réponse que celle que nous avons donnée plus haut, et qui, en fait, suffit pleinement : l'objet est un objet intentionnel, cela signifie qu'il y a un acte avec une intention de caractère déterminé qui, par cette détermination, constitue précisément ce que nous appelons l'intention dirigée sur cet objet.¹⁶²

Mais comme nous l'avons rappelé il ne s'agit là que du *premier* sens du terme « conscience », et celui qui est essentiel à la compréhension de la percée est le *troisième* : la conscience en tant qu'acte psychique. Or si l'acte est un type de conscience spécial (c'est en effet un vécu au statut spécial, porteur du caractère de l'intention) il reste un vécu ou contenu au sens d'un événement mental. Pour autant, et c'est le point décisif pour l'interprétation, Husserl peut *passer d'un concept à l'autre* ou les mobiliser *en même temps* sans l'indiquer nécessairement. Tentons de nous expliquer sur cela au travers de cet exemple bien connu, qui concerne la représentation d'un objet inexistant :

¹⁶² Cf. V^e Recherche, *ibid.*, p.219 (§20). Citation partiellement citée plus haut.

Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter.¹⁶³

Dans cette simple phrase coexistent les deux sens de l'expression conscience que nous venons de rappeler. L'analyse porte ici sur la conscience comme vécu intentionnel puisqu'il s'agit de rendre compte de la représentation intuitive du dieu Jupiter. C'est un point important car il s'agit pour Husserl de nier que cette représentation implique la présence d'un objet immanent dans la conscience, *en plus* de cet acte de représentation lui-même. Mais ici ce qui nous intéresse et que nous avons souligné dans la citation qui précède, est que rien n'empêche *par ailleurs* que cet acte ou effectuation, comme le dit Husserl, soit tout entier « dans la conscience » au *premier* sens du terme. Mais il se situe sur un tout autre niveau d'analyse et c'est pourquoi « dans la conscience » est dit en passant, et que souvent il n'est même aucunement besoin d'y faire référence ni même de s'y arrêter. Ce n'est pas là que se joue l'analyse.

Ce changement de plan d'analyse est pourtant décelable à chaque fois que Husserl évoque un passage à la catégorie du « descriptif ». C'est le cas dans ces lignes du §11 dès qu'il évoque la possibilité de « décomposer » ce vécu intentionnel « par une analyse descriptive » : on quitte alors l'effectuation de l'acte, et on le considère comme un vécu, une composante réelle de la conscience. On fait alors le constat qu'il n'existe aucun objet immanent, à côté de lui comme il l'a également dit. Depuis ce plan, on retrouve la posture réaliste spontanée, on « sait » d'évidence naturelle que le dieu Jupiter n'existe pas, nulle part (même si plus techniquement, on peut invoquer l'absence de remplissement possible). C'est depuis ce plan plus généralement que l'on sait quelles choses existent réellement ou non (soit pour Husserl, au sens de la *Wirklichkeit*¹⁶⁴). La difficulté comme nous l'évoquions est qu'ensuite il se replace *sans transition* dans le plan de la *conscience comme acte* en affirmant : « cela n'empêche pas que cette représentation-du-dieu-Jupiter ne soit effectivement réalisée [...] ». Puis à

¹⁶³ Cf. *ibid.*, *loc. cit.*, p.175 (§11).

¹⁶⁴ Cf., à titre d'illustration : « *réellement* (wirklich) n'a pas le même sens que *existant hors de la conscience* mais équivaut à *n'ayant pas seulement une existence présomptive*. », VI^e Recherche, tome 3, *op. cit.*, p.293 (appendice).

nouveau il s'en écarte en évoquant la situation où « par ailleurs, l'objet visé existe [...] »¹⁶⁵.

C'est ce changement de plan qui conditionne également les différents sens à donner au mot « contenu »¹⁶⁶. Dans ce §11, Husserl considère donc qu'il est impropre d'appeler « contenu » l'objet intentionnel, et met même en garde contre l'« expression imagée de l'objet représenté dans la représentation [...] ». Le vécu intentionnel, autrement dit, ne *contient* rien (là aussi les choses seront différentes dans les *Ideen I*). Mais cela ne vaut que pour une description de la conscience selon le 3^e sens, celui de l'acte. Car rien n'empêche, si l'on souhaite, de décrire également cet acte depuis la conscience comme enchaînement réel de vécus, autrement dit de dire que le vécu intentionnel *reste contenu dans la conscience*. Ce changement de plan nous ramène alors au niveau descriptif général et l'on peut lire par exemple au §14 :

Naturellement, les caractères intentionnels et les actes complets sont aussi des contenus de conscience au sens descriptif le plus large, celui de vécus ; dans ce sens, toutes les différences que nous pouvons constater en général sont *eo ipso* des différences de contenu. §14, p.186

Les actes sont donc bien aussi des contenus de conscience, « au sens descriptif le plus large ». Autrement dit l'acte ne contient certes rien, mais il est lui-même un contenu en son sens le plus étendu. Donc l'acte reste bien, en quelque sorte *en dernière analyse*, un vécu empirique et donc mental, puisque la réflexion constitue la base de la pratique phénoménologique (et donc qu'*in fine* le sens du vécu pour Husserl est d'être un vécu *réfléchi*). Mais il s'agit donc simplement, à partir de là, de correctement s'entendre sur le plan dans lequel l'analyse se place, et de réussir à déceler les mouvements de l'un à l'autre (ce qui n'a rien d'une mince affaire).

Une alternative aux difficultés d'une alternance des plans de conscience par la pratique

¹⁶⁵ Cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.175 (§11), pour ces deux dernières citations.

¹⁶⁶ Qui correspond bien entendu au passage de l'absorption dans les vécus spontanément accomplis à celui de la réflexion sur ces vécus, ce qui est comme nous l'avons rappelé une exigence – et une difficulté propre – de l'analyse phénoménologique. Ainsi est-il dit en passant, par exemple, au §12 de la V^e Recherche (*op. cit.*, p.180) : « la réflexion s'effectue sur la base d'une réflexion objectivante [...] ».

Il est peut-être éclairant d'interpréter cette différence entre les deux sens du mot « conscience » en considérant la pensée au travers d'une conception de la théorie de la connaissance comme pratique. Il s'agit donc d'esquisser l'interprétation qui nous occupera bientôt. Pour point de départ, on peut simplement dire ceci : lorsque nous sommes engagés dans une tâche, nous ne sommes normalement pas en mesure de prendre le recul suffisant qui nous permettrait de la décrire *en même temps*. Mais quand cet engagement cesse, ce que nous venons de vivre n'a pas disparu pour autant, un certain souvenir de l'engagement reste lui présent (par la rétention, mais nous ne pouvons analyser plus avant ce point). Plus correctement et bien plus économiquement dit au regard de toute hypothèse ontologique : *nous sentons que nous pourrions le refaire dans l'instant*. Il est cette fois alors bien plus aisé de qualifier la tâche et tout ce qu'elle implique. La situation évoquée par Husserl serait alors la suivante : le premier moment (3^e sens de conscience, l'acte) correspond à l'effectuation, et quand nous effectuons une représentation nous sommes trop engagés en elle pour pouvoir en même temps questionner son mode d'existence. Mais lorsque cette effectuation cesse, ce qui est inévitable au bout d'un temps, nous avons alors tout loisir de décrire cette fois la représentation comme ayant eu lieu *dans* la conscience au sens d'un évènement psychique (1^{er} sens). L'expérience répétée nous permet à terme de mobiliser les deux sens dans la même analyse, quand bien même ils ne se donnent pas exactement au même moment.

Pour tenter de convaincre de l'intérêt de cette interprétation, renvoyons à l'exemple de Sartre cité plus haut. Interrogeons l'expérience vécue lorsque nous avons écrit, nous-mêmes : « nous avons tous en tête l'exemple l'arbre au bord de route » (*loc. cit.*). Cela reproduit correctement ce qui est alors en jeu ici. L'« arbre au bord de la route » émerge d'abord consciemment au sens d'un acte, d'une représentation qui simplement s'effectue, et aucune indication de lieu ou considération d'ontologie ne vient perturber l'effectuation spontanée. Mais pour autant, il est possible de dire que l'exemple est « dans notre tête », car où serait-il sinon, et que serait-il, sinon très largement un évènement mental ? Quelle que soit la conception que l'on souhaite défendre, elle n'a pas empêché l'acte de s'effectuer. Et c'est là le plus important, l'expérience, le phénomène au sens large, est suffisamment sauvé. Ce qu'il faut ajouter

alors, c'est simplement qu'en posant des interrogations de ce genre, l'effectuation de la représentation s'est relâchée. Non pas de manière fortuite, mais plutôt que le fait même d'interroger n'est possible *qu'au prix d'un relâchement préalable*. C'est pourquoi l'on pourrait dire que nous ne (l') agissons plus. L'expression courante « en dernière analyse » se prête encore une fois bien ici à caractériser le plan descriptif, où les effectuations se sont relâchées, en particulier tel qu'il se trouve invoqué dans la V^e Recherche pour permettre les constatations du plan descriptif.

Conclusion du chapitre

Il nous fallait d'une certaine manière reposer à plat les concepts essentiels pour comprendre toute avancée possible dans la V^e Recherche. Espérons que cela ait été utile, malgré l'absence d'interprétation à laquelle nous nous sommes tenus dans un bon nombre des éléments rappelés. Nous savons en tout cas que c'est le concept d'acte qui a dû subir les avancées les plus importantes, et que c'est l'intention qui devra nous en fournir le sens. Nous avons également esquissé une lecture interprétative par la pratique, qui montre comment elle peut prendre en charge la présence simultanée de certains concepts de conscience chez Husserl.

Ce changement de plan, ou mouvement propre à la conscience, nous pouvons en trouver une première fois les concepts clés chez Locke, dont déjà, celui d'intention. Aussi les révéler et les discuter constitue-t-il le but que nous allons nous fixer dans une prochaine partie. Mais puisque là encore des interprétations sédimentées et dont l'ontologie a donné un caractère englobant, nous empêchent spontanément de ressaisir ce qu'il pouvait y avoir d'important chez un auteur aussi décrié pour son naturalisme par la tradition phénoménologique, notre prochaine partie s'attaquera aux limites propres à certaines interprétations de l'empirisme anglais par le truchement de la question du naturalisme. D'abord de manière générale dans le chapitre qui va suivre, puis plus précisément dans le suivant en occasionnant un débat avec la lecture historique que Husserl réserve à Locke dans *Philosophie première*, sur la question qui nous intéresse du fondement pratique de la méthode.

PARTIE II

INTERPRETER LA PERCEE ET LES LIMITES DE LA CRITIQUE ANTI- NATURALISTE

Chapitre 4 : les interprétations ontologiques de la percée (Lévinas, Marion, Lavigne)

Ce chapitre se veut interroger le naturalisme comme figure ontologique. Celle-ci a permis à la phénoménologie de formuler un reproche persistant envers toute sa tradition. De là, elle complique selon nous la possibilité de comprendre la percée en tant que continuité historique.

Nous nous proposons en guise d'introduction dans cette problématique de repartir de l'interprétation de Lévinas dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹⁶⁷, que nous avons eu l'occasion de citer dans notre introduction générale, et dont on peut cette fois rappeler l'argument relatif à la percée. Le premier chapitre de l'ouvrage l'explique synthétiquement de la manière suivante : Husserl aurait *dépassé le sens naturaliste de l'être*. Si exister signifie exister *dans la nature*, toutes les choses et les événements y existent *de la même manière*, explique l'auteur, et la conscience est alors réifiée. Il ne pourra exister entre les événements physiques et psychiques que des relations extérieures et notamment causales¹⁶⁸. Or

¹⁶⁷ Cf. *op. cit.* Toutes les indications de pagination entre parenthèses dans cette introduction, jusqu'à la section 1, renvoient à cette édition.

¹⁶⁸ Affirmation qui à ce point semble bien s'accorder avec le §68 de la *Krisis* évoqué dans notre introduction, lorsque les préjugés naturalistes en question sont dits pour Husserl valoir « tant que le dualisme, la causalité psycho-physique continue à avoir cours. », cf. *Krisis, op. cit. loc. cit.*, p.263. Ainsi,

c'est bien entendu à Husserl, selon Lévinas, que revient le mérite d'avoir réussi à poser la question de la conscience dans son être propre. Ce que l'on voit au travers des questions qu'il se donne pour tâche d'éclaircir :

Que signifie l'être de la conscience? Comment le déterminer positivement? - voilà ce qui nous reste à éclaircir pour pénétrer au cœur même de l'ontologie de Husserl. (p.50)

De manière significative, et cohérente avec son angle interprétatif, Lévinas comprend alors l'intentionnalité comme un mode d'existence, propre à la conscience en régime phénoménologique (p.51). Mais ceci ne sert bien qu'à rendre possible une interprétation ontologique de la percée, comme le montrera la conclusion de son essai :

en essayant de comprendre la théorie de l'intuition, à partir de la théorie de l'être, nous avons cherché à montrer comment Husserl dépasse l'ontologie naturaliste [...] (p.216).

Seulement, que signifie le « naturalisme » dans une lecture comme celle de Lévinas ? Nous avons déjà écarté la possibilité, dans notre premier chapitre, qu'il puisse désigner une réduction à la science dite naturelle. Mais ajoutons à présent qu'évoquer un sens naturaliste de l'être, seulement pour qualifier un stade philosophique préalable à une ontologie que l'on voudrait proprement phénoménologique, ne semble pas pouvoir se prévaloir d'une acception philosophique bien établie. Il y a des ontologies corpusculaires, substantialistes, spiritualistes ; en quel sens le naturalisme est-il une « ontologie » ? Car assurément et pour illustration, puisque l'ontologie d'Aristote pourrait également être qualifiée de naturaliste, ce ne doit pas être au même sens que celle de Brentano.

Par ailleurs, si l'on se réfère encore à l'ouvrage de Lévinas, on trouve également l'affirmation que le *projet même* du tome 2 des *Recherches Logiques* est celui d'une ontologie. Sans s'en tenir, donc, aux seuls textes postérieurs au tournant transcendantal, il n'hésite pas à déclarer alors que « c'était une nouvelle ontologie de la conscience que le deuxième volume des *Recherches* élaborait pour remplacer l'ontologie naturaliste [...] » (p.33). Si nous voulons critiquer cette approche, il nous suffit

les « préjugés » en question seraient sans aucun doute qualifiés ici par Lévinas, puisqu'ils portent sur un sens de l'être, comme préjugés *ontologiques*.

donc de voir si son héritage immédiat (Brentano) et même plus lointain (l'empirisme anglais) est encore la victime de cette forme d'ontologie. Il nous faudra cependant préciser au préalable de quelle hypothèse ontologique nous entendons traiter. Ce sera l'objet de notre première section. J.-L. Marion a ultérieurement, dans *Réduction et donation*, défendu également cette lecture, selon laquelle Husserl aurait tenté d'élaborer une nouvelle ontologie dès les *Recherches*. On cherchera donc à comprendre dans notre deuxième section à quoi peut renvoyer l'expression d'ontologie dans le texte, et notamment si Husserl y a vu le projet d'un renouvellement philosophique. Enfin et de manière presque opposée, J.-F. Lavigne a plus récemment encore, élaboré une lecture détaillée de la naissance de la phénoménologie, dans laquelle il interprète le texte des *Recherches* également dans une perspective ontologique. Nous la discuterons dans notre troisième section.

Section 1 (première question) : quelle métaphysique ? Que le naturalisme n'est pas un substantialisme

Il est bien connu et souvent rappelé que Husserl promeut une « neutralité métaphysique » à propos de la méthode des *Recherches Logiques*. Elle s'énonce notamment dans l'introduction générale au Tome 2, §7, où il s'engage contre toute métaphysique conçue comme la question « de l'existence et de la nature du “monde extérieur” ». Seulement on voudrait parfois concevoir cette neutralité comme un marqueur de la percée de la phénoménologie, notamment en y voyant préfigurée la méthode de l'épochè. Cela est certainement vrai si l'on adopte une lecture rétrospective, mais il faut à présent montrer, dans le cadre d'une lecture continuiste, qu'une telle neutralité ne fait preuve d'aucune originalité au regard de l'héritage philosophique de Husserl. Autrement dit, qu'il n'y a ici aucune forme de *décision méthodologique* de sa part qui aurait de telles conséquences ontologiques.

Nous nous demanderons dans cette section si cette ontologie naturaliste peut être un *substantialisme*. Car le reproche de substantialisme est resté un motif majeur de la phénoménologie envers sa tradition. Au §10 des *Méditations cartésiennes* par exemple, toute poursuite en radicalité du projet de Descartes se voit affectée selon

Husserl par l'erreur qui consiste à assimiler l'ego à une *substantia cogitans*, ce qui conduit directement son auteur au « contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal ». Il serait donc intéressant, dans une perspective de lecture historique en rupture, d'y voir le début d'une situation où science et philosophie partageraient les mêmes présupposés ontologiques hérités du cartésianisme, à savoir un dualisme substantiel. On devine bien, alors, comment ces présupposés œuvrent chez Fechner d'après nos développements du premier chapitre : l'établissement de sa loi est conditionné par l'existence préalable de qualités propres aux corps d'un côté, et de sensations propres à l'esprit de l'autre. Cela expliquerait alors que Brentano en aurait lui aussi repris les présupposés métaphysiques, seul Husserl les ayant par la suite dépassés. Pourtant, Descartes lui-même, bien qu'animé de l'idéal mathématique, n'envisageait pas de rapport aussi direct entre corps et esprit, comme Fechner bien après lui, en raison du principe de l'hétérogénéité des substances -- d'où son appel à l'argument d'une garantie épistémologique divine. Mais même dans ce cas, il pourrait n'y avoir qu'une nuance métaphysique entre la distinction âme/corps dont Fechner est l'héritier (fut-ce au travers de Spinoza¹⁶⁹) et celle de Brentano entre phénomène psychique et phénomène physique. Il est alors finalement tentant d'associer dualisme et substantialisme pour qualifier de « naturaliste » toute situation pré-phénoménologique, et particulièrement la période qui irait de Descartes à Brentano. Certaines lectures rétrospectives de présentation de la phénoménologie ont alors pu exercer des influences en ce sens : à titre d'exemple affirmait que

la distinction des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques, sur laquelle repose la psychologie de Brentano, n'est au fond rien d'autre qu'une reprise du dualisme cartésien des *Méditations*, auquel l'on adjoint le motif de la réflexion, emprunté à Locke¹⁷⁰

Il est certain que si la situation était véritablement celle-ci, toute promotion d'une « neutralité métaphysique » apparaîtrait d'autant mieux comme un marqueur d'une

¹⁶⁹ Sur les quelques travaux dont nous avons eu connaissance sur ce lien Spinoza-Fechner, indiquons *Die innere Seite der Natur : Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, de Michael Heidelberger, Klostermann, Francfort, 1993 (chap 5.1. particulièrement), ou l'article *The Psychophysical Parallelism from Fechner to Gestalt Isomorphism : the Spinozian Roots* [disponible en ligne], de Riccardo Luccio.

¹⁷⁰ cf. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992, p.79.

véritable nouveauté méthodologique. Or elle n'est, en toute rigueur, pas ce qu'en présente Patočka. Car ce serait ignorer l'essentiel des avancées philosophiques obtenues par l'empirisme anglais, et dont Brentano n'est au final que l'héritier lorsqu'il précise sa conception de la science psychologique. Ce dernier en avait parfaitement conscience, et nous avons déjà vu en quoi dans notre chapitre premier.

On remarque d'ailleurs que Husserl portait un regard historique bien plus nuancé sur ce point. Dans l'appendice aux *Recherches Logiques* intitulé « Perception externe et perception interne – Phénomènes physiques et phénomènes psychiques »¹⁷¹, et la reconstitution historique très synthétique qu'il propose, de Descartes à Brentano, il entend ainsi expliquer le concept de perception qu'il pense avoir hérité de sa tradition. Et l'origine justement de la distinction entre perception externe et interne trouve selon lui sa source dans la nécessité pour Locke de calquer deux classes de *perceptions* sur la distinction cartésienne entre *mens* et *corpus*. Or c'est la recherche ultérieure d'une compréhension purement descriptive qui a pu, toujours selon lui, permettre une

définition de la psychologie et des sciences physiques qui n'engage aucune métaphysique et qui ne soit pas orientée par les prétendues données du monde transcendant, mais bien par les vraies données des phénomènes (p.275)

C'est cette position *que Husserl attribue alors à Brentano* (p.277), même s'il précise tout de même, juste après, que ces définitions brentaniennes ne valent qu'en présupposant certaines hypothèses explicatives métaphysiques. Mais « seulement à titre d'hypothèses explicatives, dit-il, alors que les phénomènes [...] continuent à apparaître comme les vrais points de départ et comme les objets à expliquer. ». C'est ce que nous pouvons d'ailleurs vérifier à présent dans le texte lui-même de la *Psychologie du point de vue empirique*.

Brentano : une science des phénomènes psychiques sans métaphysique

¹⁷¹ Aujourd'hui publié à la fin du deuxième livre du tome 2 des *Recherches Logiques*, Paris, PUF, 2012. Le tome 2 ne comptait initialement qu'un volume c'est pourquoi on trouve un appel à ce « second appendice » dans une note au §9 de la V^e Recherche, qui aujourd'hui figure dans la traduction française dans un volume séparé. Les références de pagination entre parenthèse renvoient toutes à cette édition jusqu'à la fin de l'alinéa.

Il est ici facile d'aller droit à l'essentiel. Lorsque Brentano admet que « nous définissons la psychologie comme *la science des phénomènes psychiques* »¹⁷², c'est précisément pour faire de ces phénomènes et non d'une hypothétique *âme* l'objet d'étude d'une telle science. Or justement « dans le langage moderne, disait précédemment Brentano, on entend en effet par *âme* le substrat substantiel de représentations [...] » (§1, p.19). La démonstration est donc au moins formellement faite que sa conception de la psychologie ne doit pas reposer sur une forme de substantialisme.

C'est ce que confirme la suite de son raisonnement, puisqu'il reprend alors les argumentations d'autres penseurs de son époque lorsqu'il demande : « qu'est-ce qui nous autorise à supposer de telles substances ? Elles ne constituent pas, dit-on, un objet d'expérience », « c'est une fiction à laquelle ne correspond aucune réalité » (§2, p.24). Or les phénomènes psychiques comme la représentation, le jugement, la volonté ou le désir, eux se manifestent en nous, et avec évidence. Qui plus est pour Brentano, contrairement aux phénomènes physiques, leur manifestation ne comporte aucun écart avec une quelconque réalité depuis laquelle ils proviendraient : les phénomènes psychiques *sont* la réalité du psychique (pp.23-4¹⁷³). C'est d'ailleurs pourquoi il peut rester proche ici de Fechner dans le rejet de toute conception substantielle de la science en général¹⁷⁴. Sa seule réticence concerne, comme son prédécesseur, la question qui semble seulement promise à l'approche métaphysique de l'âme, à savoir celle de l'immortalité (celle-ci est reportée hors du corpus central de la *Psychologie*, annoncée comme l'objet d'un sixième livre dans la préface de 1874, p.11). Mais il est assez frappant là encore qu'il ne fait reculer son projet scientifique devant aucune complication, en déclarant tout simplement ces questionnements intégrables par principe au sein d'une méthode psychologique générale de liaison des phénomènes psychiques (p.31). Cela confirme donc que pour Brentano, les phénomènes psychiques

¹⁷² Cf. *Psychologie, op. cit.*, §2. Toutes les références de pagination et de paragraphe entre parenthèses renvoient à cette édition jusqu'à la fin de l'alinéa.

¹⁷³ Voir également l'exposé que propose Husserl de cette position dans *La philosophie comme science rigoureuse, op. cit.*, p.44.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p.31 : « Parmi les penseurs notoires de l'Allemagne contemporaine, il n'en est peut-être pas un seul qui ait exprimé, aussi souvent et aussi catégoriquement que Th. Fechner, son rejet d'un substrat substantiel tant pour les états psychiques que pour les états physiques. ».

seuls doivent constituer l'objet d'étude propre de la psychologie. Ils ne doivent admettre aucune dépendance métaphysique envers une quelconque conception substantialiste. C'est pourquoi il reconnaît d'ailleurs vouloir inscrire son projet sous cette appellation paradoxale (à l'époque) d'Albert Lange, de « psychologie sans âme »¹⁷⁵.

Le rejet de la métaphysique : quelques rappels sur son origine dans l'empirisme anglais

Brentano lui-même n'invente pourtant rien ici non plus quant à sa compréhension de l'objet d'étude propre à la psychologie. Celle-ci se situe encore dans le sillage des conceptions scientifiques de Mill, davantage que celles parallélistes de Fechner. Les positions phénoménistes de Mill sont de très loin les plus rappelées, au moment de définir les tâches de la discipline psychologique comme science¹⁷⁶. Mais cette conception non substantialiste de l'âme est par exemple déjà très visible chez Hume (que Brentano cite ici *in extenso* dans ce même §2 de la *Psychologie*) :

Pour ma part, affirme Hume, quand je pénètre très profondément dans ce que j'appelle *mon moi*, je me heurte toujours à telle ou telle perception particulière de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Si souvent que je m'y efforce, jamais, je ne réussis à saisir *mon moi lui-même* hors d'une représentation, et jamais je ne puis rien découvrir qui dépasse la représentation. [...]¹⁷⁷

Il faudrait alors reconstituer le raisonnement de Hume ainsi : à chaque fois que l'on invoque l'existence d'une âme, on méconnaît à l'instant même que cette « invocation » est déjà une représentation. Ainsi, il n'est pas sensé de parler d'une telle chose que

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, p.25. Le paradoxe tient au fait, pensons-nous, que le substantialisme devait garder une forme d'évidence non critique chez ses contemporains, pour qui certainement il n'était pas concevable que notre existence se réduise seulement à des phénomènes. On indiquera également et au passage que Husserl contresigne la lecture que nous venons de présenter dans *La philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p.37 : « La psychologie moderne refuse d'être désormais la science de l' « âme », elle entend être la science des « phénomènes psychiques » ».

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp.25-28. Brentano conclura son exposition des conceptions de Mill ainsi : « tel est dans ses grandes lignes, selon l'un des représentants les plus importants de cette tendance, l'ensemble des problèmes psychologiques considérés d'un point de vue exclusivement phénoménal. ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.30, *Treatise of Human Nature*, IV, sec. 6. « For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are removed for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. » On remarque, curieusement, que la traduction française traduit subitement « perception » en « représentation ».

l'âme, puisque cette démarche ne revient pas à autre chose qu'à un acte de représentation.

C'est la même conception anti-substantialiste que nous retrouverons chez cet autre philosophe anglais, d'une génération après Hume : J. S. Mill. Nous avons déjà rappelé ce que Brentano lui doit quant à la promesse de l'advenue d'une science de l'esprit, sur le modèle du développement des sciences naturelles. Ajoutons à présent que le corollaire de cette position est une posture épistémologique qui tient rigoureusement à l'écart toute affirmation métaphysique. Ainsi toujours au Livre 6 de son *Système de logique déductive et inductive*, Mill affirmait :

[...] nous devons nous abstenir de toutes les spéculations concernant la nature propre de l'âme, et devons comprendre par les lois de l'esprit celles des phénomènes mentaux¹⁷⁸.

Lorsque Brentano publie sa *Psychologie du point de vue empirique*, cela fait donc longtemps déjà que « l'esprit » désigne un ensemble de faits également appelés « phénomènes psychiques ». Pour lui comme pour Hume ou Stuart Mill, soit certains des plus éminents représentants de l'empirisme anglais, *il n'y a pas de science des substances, mais seulement des phénomènes* (ce qui laisse apparaître, mais il faudra aller au-delà des formules, le nom et la vocation même de la phénoménologie).

Conclusion : la neutralité métaphysique, un lieu commun au XIX^e siècle (réfutation de h1)

Une fois ces éléments historiques rappelés, on ne peut plus nous semble-t-il se contenter de dépeindre Brentano comme un héritier fidèle de la reprise du dualisme cartésien, comme s'il ne s'était rien passé entre lui et Descartes, de manière à seulement mieux faire ressortir l'originalité de la « percée » husserlienne. La condition préalable de cet empirisme phénoméniste, c'était précisément un rejet de la

¹⁷⁸ *What the Mind is, as well as what Matter is, or any other question respecting Things in themselves, as distinguished from their sensible manifestations, it would be foreign to the purposes of this treatise to consider. Here, as throughout our inquiry, we shall keep clear of all speculations respecting the mind's own nature, and shall understand by the laws of mind those of mental Phenomena [...]*, Livre 6, chap. IV, §1, p.346 : cf. J.S. Mill, *System of logic*, op. cit.

métaphysique des corps et des âmes en faveur d'un régime de perception. Un tel régime est déjà en place à partir de Locke (même s'il ne va pas pour sa part jusqu'à rejeter le concept d'âme), comme Husserl l'a rappelé lui-même, et comme nous aurons l'occasion de le réaffirmer plus loin. C'est donc là nous semble-t-il qu'il faut trouver en partie le sens de la revendication d'empirisme, affirmée dans le titre de l'ouvrage de 1874, puis dès les premières lignes de sa préface : « Je me place, en psychologie, au point de vue empirique. Mon seul maître, c'est l'expérience. »¹⁷⁹. Or ici c'est l'empirisme anglais, avec lequel il entretient un dialogue assez serré, qui lui a préparé le terrain, et il faut rappeler qu'il s'excuse presque, dans la préface de sa *Psychologie*, d'avoir autant fait appel aux « remarquables travaux des philosophes anglais modernes »¹⁸⁰.

En conséquence, la tant discutée « neutralité métaphysique » comme prétendue socle méthodologique des *Recherches Logiques* ne pouvait donc être au mieux autre chose que la poursuite du projet né dans l'empirisme classique. Cette tradition a dès le XVIII^e siècle commencé à contester le substantialisme cartésien, et l'on ne saurait vouloir chercher ailleurs l'origine des conceptions phénoméniste parvenues jusqu'à Brentano, et probablement au travers de son école, reprises par Husserl. Ainsi nous faut-il à partir d'ici disjoindre fermement la question du naturalisme, qui par ailleurs reste ouverte, et que nous aurons l'occasion de traiter plus loin, de celle du substantialisme, qui peut être à présent refermée.

On trouvera d'ailleurs plusieurs confirmations tout à fait explicites chez Husserl lui-même, mais celle des *Ideen I* est certainement l'une des plus nettes. Au début du chapitre pourtant consacré aux « fausses interprétations du naturalisme », Husserl épargne en vérité à l'empirisme *toute insuffisance sur sa méthode*. Nous nous permettons de laisser ici place à cette longue citation, qui fait apparaître également le lien avec le retour aux choses-mêmes qui nous occupera plus loin :

¹⁷⁹ Cf. *Psychologie*, *op. cit.*, p.11.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, p.12. On pourrait d'ailleurs se demander si à l'époque, quelques années seulement après la guerre franco-prussienne, affirmer des préférences extra-nationales avait une signification particulière, alors que l'auteur venait tout juste d'affirmer, pour se justifier de cet héritage : « Pas plus qu'il n'y a de vérité spécifiquement allemande, il ne saurait y avoir de psychologie spécifiquement nationale, fût-elle allemande » (cf. *ibid.*).

Le naturalisme empiriste procède – nous devons le reconnaître – de motifs hautement estimables. C'est, du point de vue méthodologique, un radicalisme qui, à l'encontre de toutes les « idoles », des puissances de la tradition et de la superstition, des préjugés grossiers et raffinés de tout genre, fait valoir le droit de la raison autonome à s'imposer comme la seule autorité en matière de vérité. Porter sur les choses un jugement rationnel et scientifique, c'est se régler sur les *choses mêmes* (*Sachen selbst*), ou revenir des discours et des opinions aux choses mêmes, les interroger en tant qu'elles se donnent elles-mêmes et repousser tous les préjugés étrangers à la chose même.¹⁸¹

Section 2 (seconde question) : la percée des *Recherches Logiques* était-elle fondée sur un renouvellement ontologique selon Husserl ?

Au regard de la comparaison historique, promouvoir une approche philosophique sous le signe d'une neutralité métaphysique n'a donc rien d'original en 1901. Mais une deuxième lecture ontologique, très différente dans son approche, peut être entreprise : celle pour laquelle Husserl a vu dans un renouvellement ontologique une explication à la percée des *Recherches*. Nous appellerons h2 cette hypothèse. E. Lévinas par exemple déclarait que le tome 2 des *Recherches Logiques* consiste en « l'édification d'une nouvelle ontologie de la conscience »¹⁸². Notre question est donc ici : est-ce là un projet que l'on peut véritablement attribuer à Husserl ?

La reconnaissance rétrospective par Husserl de la nouveauté de son « ontologie »

La question propre à l'hypothèse h2 (la percée des *Recherches* était-elle fondée sur un renouvellement ontologique ?) est posée par le simple fait que l'on trouve

¹⁸¹ Cf. *Ideen I*, op. cit., p.63 (§19). Le §19 est cependant bien intitulé « L'identification empiriste de l'expérience et des actes donateurs originaires ». Pourquoi peut-il en venir dès lors quelques lignes plus loin à reprocher à ce dernier d'avoir restreint l'intuition à la seule intuition sensible, ignorant par là tout le champ propre de l'intuition eidétique (principe dont Husserl a posé la possibilité, pour sa part, dès le §3 des *Ideen I*) ? Rappelons que dans l'économie des *Ideen I*, c'est à partir de l'élargissement de cette position empiriste que l'argumentation aboutira au fameux §24, où l'intuition, cette fois dans toute son extension possible, est élevée en « principe des principes ». La difficulté pourrait se formuler ainsi : pourquoi l'empirisme qui a usé de la méthode intuitive *radicalement*, a-t-il pu passer à côté de l'ensemble du champ de l'intuition eidétique ? Le risque ici, à s'en tenir simplement à la co-existence de deux régimes de l'intuition, est d'être poussé vers l'absurde, dans la possibilité que l'empirisme ait pu « oublier de voir » l'un des deux. Ainsi faudrait-il disposer d'une méthode d'interprétation qui puisse expliquer *comment* l'intuition eidétique dérive *généalogiquement* de (et non pas simplement *est fondée sur*) l'intuition sensible.

¹⁸² Cf. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., loc. cit., p.33.

plusieurs citations explicites, dans l'ensemble de la trajectoire husserlienne, qui admettent l'idée d'un projet ontologique novateur pour la phénoménologie. Au §51 de la *Krisis*, Husserl évoquera par exemple « la tâche d'une ontologie du monde de la vie », qu'il comprend comme « science apriorique » basée sur l'intuition des lois d'essence qui s'y rattachent. Il note cependant aussitôt qu'elle est en « contraste brutal avec [l'ontologie] de la tradition. ». Ce sens de l'ontologie est par ailleurs tout à fait conforme avec le regard rétrospectif que portaient déjà, en 1929, les *Méditations cartésiennes* :

Un des succès de la phénoménologie, à ses débuts, consista dans le fait que sa méthode d'intuition pure et, en même temps, eidétique, avait conduit à des essais d'une ontologie nouvelle, essentiellement différente de celle du XVIII^e siècle qui opérait d'une manière purement logique.¹⁸³

On pourrait même relever que Husserl reconnaît plus loin, bien qu'à demi-mots, la possibilité de remettre en vigueur l'expression de « métaphysique », « s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique », avant là aussi de préciser aussitôt qu'il ne s'agit pas du sens habituel de « cette métaphysique dégénérée au cours de son histoire » (p.223, §60). Mis à part ce surprenant retour d'exil du terme, qui ressemble fortement à l'acceptation résignée d'un élément de langage, il y a donc un premier constat très simple à faire à ce stade : c'est *contre une tradition bien antérieure au contexte de la phénoménologie elle-même*, que Husserl évoquait encore, à partir de la fin des années 1920 le parcours de son « ontologie nouvelle ». Mais il y a surtout à relever le renvoi clair aux « débuts de la phénoménologie », qui fait ressortir le lien entre intuition (eidétique) et ontologie (lien qui reste sans aucune explicitation : l'intuition « avait conduit » à une forme d'ontologie nouvelle, lisons-nous seulement).

Pourtant, le *terme même* d'ontologie n'apparaît à *aucun endroit* de l'édition des *Recherches* de 1901¹⁸⁴. Mais il existe des éléments textuels rétrospectifs qui permettent d'expliquer cette absence, et par là-même la réintroduction ultérieure du terme. Une note notamment des *Ideen I* est très précise en ce sens :

¹⁸³ Cf. *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2008, p.221 (§59). La pagination entre parenthèses qui suit fait référence à cette édition.

¹⁸⁴ Nous avons fait une recherche automatique à partir de l'édition numérique du texte.

à cette époque [celle de la 1^{ère} édition des *Recherches Logiques*], je n'osais pas encore adopter l'expression d'ontologie, devenue choquante pour diverses raisons historiques [...]. Au contraire, je tiens maintenant [en 1913] pour plus correct, en tenant compte du changement de situation de notre époque, de remettre en vigueur l'ancienne expression d'ontologie.¹⁸⁵

La note suggère donc que ce qui est (*déjà*) pleinement assumé en 1913 était à l'œuvre dès 1901, simplement tu à cause de certaines connotations de langage. Husserl a confirmé à nouveau cette explication dans l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques*, rédigée en 1913¹⁸⁶. Et il est vrai que la réécriture de l'ouvrage, dans la nouvelle édition contemporaine des *Ideen I*, réinsère le terme d'ontologie en certains endroits du texte. Aussi ne pouvons-nous pas ignorer ces faits et ne pas au minimum ouvrir la *question* d'une ontologie des *Recherches*. Seulement et bien entendu, à la vue des affirmations ultérieures des *Méditations* ou de la *Krisis* par exemple, « remettre en vigueur l'ancienne expression » n'est pas remettre en vigueur l'ancien *concept*. Mais le second point sur lequel une vigilance s'impose, c'est qu'il ne peut s'agir non plus de promouvoir un concept qui n'est pas le sien, et nous pensons à l'évidence au concept heideggérien. Or les choses ne souffrent d'aucune ambiguïté ici : Husserl désigne un sens de l'ontologie bien plus restreint que celui qui sert à déterminer le sens d'être des étants : celui qui se *limite* à une *théorie formelle de l'objet*. C'est donc l'ontologie au sens de la III^e Recherche, intitulée « De la théorie des tous et des parties ». C'est d'ailleurs à cette dernière que *renvoie explicitement*, par deux fois, ce §10 des *Ideen I*. Mais il nous faut développer ce point, avant de préciser des éléments de contenu de la III^e Recherche. Ainsi pourrions-nous tenter de comprendre quelle responsabilité ce projet ontologique porte relativement à la percée.

¹⁸⁵ Cf. *Ideen 1*, p.42. Parmi les commentateurs qui discutent cette note, citons J.-L. Marion dont nous suivons les pas ici (*Réduction et donation*, Paris, PUF, 2008, p.218) ; J.-F. Courtine dans la « Présentation » du numéro *La question de l'être, aujourd'hui*, Revue de Métaphysique et de Morale, N°4/2006, p.429 ; J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, pp.169-96. Nous ignorons si des travaux peut-être plus historiques, qui nous auraient été utiles ici, se sont penchés sur cette justification que constitue pour Husserl le « changement de situation de notre époque ».

¹⁸⁶ « si l'on entend par ontologie, d'une manière générale comme c'est légitime, toute science purement rationnelle des objets, toute science se construisant à partir des connaissances eidétiques pures, se constituant dans l'intuition eidétique en étant pure de toute position d'être individuel, alors la *mathesis universalis* apparaît comme une ontologie. (Seul le mot a été évité dans la première édition). », cf. dans *Articles sur la Logique*, op. cit., p.384.

Concept husserlien et concept heideggérien de l'ontologie

*Réduction et donation*¹⁸⁷, œuvre notoire construite tout au long des années 1980, a contribué à renouveler la fécondité du dialogue philosophique entre Husserl et Heidegger. J.-L. Marion ne s'affranchit pas pour autant d'une explication quant à « l'ouvrage de percée », ce bateau qui s'éloigne à jamais des rives de la phénoménologie, selon cette métaphore parlante de l'auteur (chap. 1, §1). Pour pouvoir rendre audible un tel dialogue, c'est précisément, pour lui, la question de l'ontologie qui pose avant tout problème. En effet, Husserl et Heidegger s'opposent à première vue diamétralement sur la place que doit jouer l'ontologie dans la phénoménologie. On rappellera ainsi pour notre part la déclaration, pleine de sous-entendus, de ce dernier au §3 de *Sein & Zeit* :

Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégorial dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. (passage entièrement souligné par Heidegger)

Le choix de J.-L. Marion est alors de redonner droit, méthodiquement, à une conscience husserlienne de l'ontologie *comme telle*, sans esquiver les difficultés qui se dressent au-devant d'un tel projet. Deux sont particulièrement importantes : 1/ l'influence massive et pesante du filtre interprétatif heideggérien, qui tend comme on le voit à se singulariser *par rapport à Husserl* en assumant la tâche d'une ontologie radicalisée (chap. V, §1) ; 2/ les affirmations apparemment explicites de Husserl lui-même, renvoyant toute possibilité d'une ontologie à l'idéalisme transcendantal (chap. II, §1). Ces deux difficultés obligent l'interprète à clarifier à nouveaux frais le projet phénoménologique husserlien, et c'est ce point qui nous intéresse ici. Certes, la première difficulté, l'idée que Husserl, trop affairé à décrire les nouveaux champs d'objets ouverts par la réduction, manque d'interroger plus en profondeur le sens d'être de la conscience et de l'objectivité (chap. V, §1, p.213), n'est au fond pas niée. J.-L. Marion l'accepte au prix d'une nécessaire évolution interne

¹⁸⁷ *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, toutes les indications de pagination et de chapitre de cet alinéa renvoient à cette édition. Indiquons également la reprise de la question du chapitre V (le sens de l'ontologie formelle chez Husserl) par l'étude de J.-F. Courtine, « L'objet de la logique », dans *Husserl*, dir. J. Benoist, Paris, Le Cerf, 2008, voir notamment pp.56-58.

de la phénoménologie, par étapes, par rapport à laquelle il trouve d'ailleurs la source de son propre projet. Il montre ainsi comment la réduction n'est pas poussée à fond par Husserl (chap. II, à partir du §2 et surtout du §4) ; donc que le concept ontologique heideggérien, qui ne s'arrête pas au phénomène du monde mais va jusqu'à l'être de l'étant, ne peut pas être déjà en germe chez le premier.

Aussi, arrivé à ce point, la tâche d'interprétation semble simplement s'être compliquée. Mais la seconde difficulté que nous évoquons lui permet de réduire l'écart, grâce à la possibilité de retrouver un projet ontologique assumé comme tel chez Husserl. Il faut alors aller au-delà des différentes affirmations qui partagent toutes l'idée présente dans cette affirmation des *Ideen* III : « l'ontologie n'est pas la phénoménologie »¹⁸⁸. Car d'autres peuvent leur répondre, donnant une vision plus nuancée des conceptions husserliennes : « la phénoménologie transcendantale systématiquement et totalement développée serait *ipso facto* la véritable et authentique ontologie »¹⁸⁹. Autrement dit, la possibilité de maintenir un projet ontologique, même *en tant que phénoménologie transcendantale*. Aussi le constat de J.-L. Marion finit-il par être on ne peut plus clair sur la question qui nous intéresse : ne donnant pas droit aux déclarations de Heidegger s'auto-attribuant le mérite d'une relance du projet ontologique comme ontologie fondamentale, il affirme :

il ne s'agit plus de déterminer, dans le conflit entre Husserl et Heidegger, si et dans quelle mesure le premier a manqué l'abord phénoménologique de l'ontologie, mais, puisque de fait Husserl a le premier tenté d'établir l'ontologie, il s'agit de décider dans quelle mesure l'un et l'autre [Heidegger] ont traité au même sens l'ontologie selon la méthode phénoménologique. (p.217)

¹⁸⁸ Nous renvoyons au §1 du chapitre II qui concentre les déclarations husserliennes essentielles au débat, que nous reportons simplement ici : « l'ontologie n'est pas la phénoménologie », cf. *Ideen III*, trad. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p.158 ; « [...] les recherches de cet ouvrage [les *Recherches*, essentiellement la III^e et la VI^e], pour autant qu'elles ont des thèmes non ontologiques (...) étaient purement phénoménologiques », cf. VI^e *Recherche*, t.3, p.236 ; « Le phénoménologue ne porte pas de jugement d'ordre ontologique [...] » dans *Ideen 1*, *op. cit.*, §153 ; « la tâche d'une ontologie *a priori* du monde réel, qui est aussi bien l'exhibition de l'*a priori* appartenant à son universalité, est inesquivable, mais pourtant, d'un autre côté, un problème unilatéral et, en fin de compte, non philosophique. », dans les *Méditations Cartésiennes*, §59, cf. *op. cit.*, p.164.

¹⁸⁹ *Réduction et donation*, *op. cit.*, p.214 ; citation des *Méditations cartésiennes*, §64. Voir dans ces pages plusieurs citations concordantes que J.-L. Marion apporte à l'appui de sa lecture. Dans le développement qui suit, les indications de pagination et de paragraphe parfois dans le corps du texte font référence à l'ouvrage de J.-L. Marion, jusqu'à nouvel ordre.

C'est ici une formulation très explicite de l'hypothèse que nous appelons h2, qui laisse implicitement - mais clairement - apparaître l'idée d'une nouveauté propre à la phénoménologie (si Husserl est « le premier » à suivre un tel projet, Brentano par exemple ne l'est pas). Reste que cela n'indique en rien un projet contemporain de la percée, et pourrait tout à fait n'être qu'une réaction de Husserl à la lecture qu'il fit de *Sein & Zeit* dans les années 20. Or, c'est bien la théorie formelle de l'objet, puisque universelle et non régionale (p.220, §4), qui doit valoir selon J.-L. Marion au titre de cette première tentative d'ontologie phénoménologique. Donc, toujours selon lui, il est possible de faire remonter cette tentative, en suivant certaines déclarations rétrospectives de Husserl... aux *Recherches* (p.217). Ainsi le terrain est-il suffisamment aplani pour que le débat entre Husserl et Heidegger puisse s'entamer :

il faut tenir pour acquis que le conflit entre Heidegger et Husserl ne se joue pas seulement sur le terrain de la phénoménologie, mais aussi radicalement sur le terrain de l'ontologie [...] Bien plus, le débat porte sur, pour l'un et l'autre, la portée et le centre de gravité ontologiques des *Recherches Logiques* (p.220).

Cette affirmation peut légitimement poser question s'agissant du propre projet de J.-L. Marion : en quoi s'agirait-il davantage pour Husserl de la reprise *du* concept, sous-entendu univoque, que de l'élaboration d'*un nouveau* concept, qui puise ses racines dans les travaux de logique de la décennie qui précède ? Cette ontologie peut-elle authentiquement valoir pour l'ontologie, et le terrain établi par J.-L. Marion est-il donc véritablement stabilisé ? Ne faudrait-il pas plutôt renoncer à interpréter selon l'ontologie, et suivre E. Fink et Heidegger ici, lorsque le premier avertissait avant l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques*, publiée tardivement et donc avec un certain recul sur la situation philosophique de son époque :

On peut donner encore une indication sur la terminologie : le concept d'ontologie a, dans ce qui suit, comme ailleurs en général chez Husserl, un sens limité, en comparaison de son usage actuel [Fink écrit en 1939], dans la mesure où il ne signifie pas une détermination philosophique de l'étant en tant qu'étant, mais une eidétique *a priori* des régions d'objet, et cela dans une « attitude directe » naïvement thématique.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Cf. l' « Esquisse [...] » dans *Articles sur la logique*, trad. J. English, *op. cit.*, p.355.

Nous ne contestons naturellement pas la possibilité d'une interprétation qui prenne comme fil conducteur un concept élargi d'ontologie, dans lequel autant Husserl que Heidegger trouvent leur place. Et nous sommes convaincus également de la nécessité de pouvoir expliquer les développements post-husserliens de manière unifiée. Nous contestons seulement que Husserl ait vu dans l'ontologie le moteur de la percée, ainsi que la possibilité de voir dans la III^e Recherche un tel concept élargi.

Pourquoi Husserl introduit-il l'expression d'ontologie dans la III^e Recherche ?

Dans la cohérence d'ensemble des *Recherches*, Husserl est parvenu par un mouvement progressif des signes expressifs du langage (I^{er} Recherche), aux objets généraux (II^e), puis aux objets, mais en tant qu'ils relèvent cette fois d'une théorie formelle : la III^e Recherche. L'ontologie formelle concerne les concepts pouvant désigner des catégories vides de tout contenu matériel, comme : quelque chose, objet, relation, etc. C'est pourquoi elle s'opposera, ou plutôt se détachera, au §11 déjà, de ce qu'il appellera bien les *ontologies* matérielles (ainsi qu'au §9 des *Ideen I* par exemple). Cette théorie formelle de l'objet est pour Husserl moins un sous-domaine de la philosophie que son domaine *le plus général*. Elle reste l'étape ultime, dans un mouvement *toujours potentiellement mobilisable*, de généralisation¹⁹¹. Les résultats proposés dans cette III^e Recherche, on peut le rappeler, s'inscrivent dans la continuité de ses travaux sur l'abstrait et le concret, ceux de la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891 ou des *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire*, de 1894. En 1901, c'est toujours de la différence entre ce qu'il appelle à présent de manière préférentielle, en suivant la terminologie de Stumpf, les *contenus dépendants* et *contenus indépendants*, dont l'examen approfondi, selon lui, doit « [conduire immédiatement] aux questions fondamentales de la théorie pure des tous et des parties » (introduction de la III^e Recherche, p.6), qu'il est question. C'est à ces questions que la seconde édition

¹⁹¹ Sur ces deux derniers points, nous suivons J.-L.. Marion : « l'ontologie ne contredit pas le mouvement de l'abstraction formelle », et vis-à-vis de notre phrase précédente : « Husserl n'ignore donc pas plus l'ontologie qu'il ne la régionalise, puisqu'il fixe une ontologie universelle comme l'un des accomplissements de la phénoménologie. », cf. *Réduction et donation*, *op. cit.*, respectivement p.224 et p.220.

ajoutera entre parenthèses, et à *cet endroit même*, que ce sont celles « ressortissant à l'ontologie formelle ». Signe que c'est bien par là qu'il convient de poser le thème d'une ontologie dans les *Recherches*. Soit dans la continuité de ses réflexions de la décennie qui précède, dans ce qu'elles apportent de neuf par rapport à son héritage, *avant* toute autre considération.

En quoi consiste, tout d'abord, l'intérêt de cette théorie ? Premièrement, et comme il n'a cessé de le reconnaître, dans les *Méditations* ou la *Krisis* par exemple, en son caractère purement *eidétique*. La distinction essentielle entre contenus (ou objets) dépendants et contenus indépendants, enjeu de premier plan pour la logique selon Husserl (et sur lequel il travaille depuis plusieurs années donc), relève précisément d'une *loi d'essence* ou *loi eidétique*. Un contenu indépendant est un contenu que l'on peut représenter pour soi-même, par exemple le pied d'une table peut être représenté en lui-même, sans que nécessairement nous devions aussi nous représenter la table dont il fait partie « en vrai ». A l'inverse le mouvement constitue un contenu dépendant, puisqu'on ne peut pas se le représenter sans un mobile (il en *dépend* pour sa représentation). Or cette dépendance est rigoureusement prescrite : « *il y a une loi d'essence d'après laquelle l'existence d'un contenu de l'espèce pure de cette partie [...] présuppose absolument l'existence de contenus de certaines espèces correspondantes [...]* » (§7). Le point important est que ce n'est pas pour des raisons contingentes et subjectives que l'on ne peut se représenter le mouvement indépendamment du mobile, ou comme le dit Husserl, ce n'est pas par une « *incapacité subjective de ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement (Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens)* ». C'est de telles lois idéales et objectives que dépendent la « dépendance » ou « l'indépendance » du contenu. Ainsi chaque type de dépendance a sa loi idéale (§10), y compris les dépendances et indépendances relatives (§13). La différence entre les deux types de contenus est une différence purement « objective », de l'ordre de la loi logique pure (comprendre : non subjective ou non psychologique). Or c'est à cet endroit même que la seconde édition remplacera justement « différence objective » par « différence ontologique » (§9 notamment).

Comme le montre donc le travail de réécriture de la seconde édition, ces lignes assument explicitement la réintroduction du terme d'ontologie. L'ontologie désigne alors simplement ce qui n'est pas subjectif, à savoir ce qui existe sans être représenté. C'est ce que Husserl a pris soin d'indiquer lui-même, dans une note ultérieure, en évoquant les *raisons* pour lesquelles il lui a fallu remettre en vigueur l'expression même d'ontologie. Il convient de se reporter au §7 de cette III^e Recherche, dont l'enjeu reste là encore de montrer que les distinctions importantes dont il est question n'ont rien d'un *fait* de la pensée ou de la représentation. Ou pour le redire avec ses termes, avec la subjectivité du « de ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement » : à celle-ci Husserl oppose, déjà dans la première édition et dans la suite immédiate de cette phrase, une « *nécessité idéale objective de ne-pas-pouvoir-être-autrement (objektiv-ideale Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-können)* ». C'est ici, toujours dans ce §7, qu'une note, ajoutée dans la seconde édition, précisera que cette simple proposition amorce une « conversion ontologique », « décisive pour le contenu du reste de notre recherche [...] »¹⁹². Il n'y a donc rien d'une simple remarque locale. Déjà auparavant Husserl précisait qu'« *il n'est besoin d'aucune référence à la conscience, par exemple dans le « mode du représenter* » pour définir la différence dont il est ici question, entre l'« *abstrait* » et le « *concret* ». »¹⁹³. Il répétera encore plus loin que les distinctions entre contenus dépendants ou indépendants ne concernent pas « notre pensée subjective », mais « sont des distinctions objectives, fondées dans l'essence *pure* des choses [...] »¹⁹⁴. Plus loin et à nouveau un certain congé sera donné à l'analyse par les vécus là où il s'agit de mettre en valeur la « différence objective fondamentale » (réécrit « *différence ontologique* universelle » dans la seconde édition) qui préside à la distinction entre contenus abstraits et concrets, ou contenus dépendants et indépendants¹⁹⁵. Et déjà en 1894 il avouait avoir évité, dans cette tâche de distinction entre l'abstrait et le concret, « pour de bonnes raisons, de parler de *représentations* abstraites ou concrètes »¹⁹⁶. Si l'on entend donc nécessité non-subjective comme

¹⁹² Cf. III^e Recherche, dans le tome 2**, *op. cit.*, pour ces deux dernières citations du §7.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, §5 (nous avons retenu exceptionnellement la formulation plus explicite de la 2^{de} édition).

¹⁹⁴ Cf. *ibid.*, (§6).

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, (§9).

¹⁹⁶ cf. *Articles sur la logique, op. cit.*, §3, p.133. R. Brisart a pour sa part certainement raison de s'exprimer en disant que la différence entre abstrait et concret n'est pas alors pour Husserl le résultat d'une « activité

nécessité au sens d'un *a priori*, alors « ontologie » peut bien signifier pour Husserl « apriorique ». Lorsque le §51 de la *Krisis* promouvra encore une ontologie « dont le sens propre est en contraste brutal avec celui de la tradition », il sera précisé : « en tant que science apriorique ».

Conclusion de la section : la percée n'est pas le nom d'un projet ontologique (réfutation de h2)

Comme nous l'avons vu, il n'est pas difficile de faire remonter les affirmations tardives d'un projet ontologique au texte de la percée, à *l'endroit même* que Husserl a expressément indiqué. Mais la question qu'il nous fallait éclaircir était seulement de savoir si ce projet peut s'identifier à la percée. Rétrospectivement, il a été conçu comme une nouveauté, mais il ne peut s'agir que d'une avancée *locale*. D'autant qu'il est possible, et à moindre frais, de concilier l'ontologie formelle avec son caractère de nouveauté, tel qu'attesté par ces déclarations husserliennes rétrospectives. Car là encore, Husserl l'a expressément indiqué. Au §2 de la III^e Recherche le véritable opposant philosophique à l'ontologie formelle est nommé : il s'agit de Berkeley et de son principe *esse est percipi*. Ce qui se comprend très bien, si ce dernier se refuse, lui, à admettre toute séparation entre le registre de l'être et celui de la représentation : c'est là l'exact opposé de ce que cherche à faire admettre Husserl dans les extraits que nous avons relevés au sein de la III^e Recherche. On a noté la tension contradictoire, que finalement les *Recherches* ne lève pas, en déplaçant l'analyse tantôt du côté ontologique (III^e, IV^e) tantôt du côté de l'intentionnalité (V^e, VI^e)¹⁹⁷. Dans les *Ideen I* là encore, les questions propres à l'ontologie forment un préalable, reporté au premier chapitre du texte, à toutes les questions que soulève l'intentionnalité (et comme le dit alors le traducteur P. Ricœur, dans la première section « il n'est pas encore question de

mentale », cf. *Aux origines de la phénoménologie : Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, éd. D. Fisette, Paris, Vrin, 2003, p.33.

¹⁹⁷ Renvoyons par exemple à J. English, dans *Lectures de Husserl*, *op. cit.*, p.98, ou J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, *op. cit.*, p.19 : « Tout se passe comme si, et c'est en soi un problème, l'écart atteint (entre l'abstrait et le concret) était tellement radical qu'il s'autonomisait relativement par rapport à l'intentionnalité, et constituait une sorte de condition préalable sur elle, ontologique, et transversale à toute la vie de la conscience. ».

phénoménologie »¹⁹⁸). Mais il faut alors en tirer la *seule* conséquence qui selon nous s'impose : c'est cette *séparation même* du registre ontologique et du registre de la représentation qui est un résultat propre à la percée.

A partir de là, au lieu d'étendre l'ontologie par-dessus la phénoménologie tout entière, on peut suivre Husserl encore une fois. Que la séparation des registres soit un *signe* de la percée n'exclut pas qu'un des deux pôles en soit le *moteur*. Proposons ici de relire le §68 de la *Krisis*, qui indique de manière visiblement très assumée où se situe l'avancée majeure de 1901 :

Ce qu'il y avait [dans mes *Recherches Logiques*] de nouveau ne consiste aucunement dans les recherches simplement ontologiques, le seul côté de l'œuvre, malgré le sens le plus intime de celle-ci, qui ait eu de l'influence, mais bien dans les recherches orientées subjectivement (surtout la V^e et la VI^e du deuxième tome de l'édition de 1901), où pour la première fois *les cogitata qua cogitata* en tant que moments essentiels de tout vécu de conscience [...], reçoivent leur droit et dominant désormais toute la méthode de l'analyse intentionnelle.¹⁹⁹

Les recherches *simplement* ontologiques ici sont bien entendu la III^e Recherche, sur laquelle nous sommes revenus, ainsi que la IV^e. Nous concluons donc que l'hypothèse h2 peut être validée seulement *rétrospectivement*, mais qu'elle doit être réfutée au sein d'une lecture continuiste de la percée, celle qui selon nous est à même de rendre compte des enjeux propres de la méthode philosophique.

Pour terminer, on s'étonnera de lire dans l'imposant travail de J.-F. Lavigne sur la naissance de la phénoménologie une disqualification de la proposition contenue dans cette dernière citation, en tant qu'elle tend vers une lecture transcendantale de la percée, au nom de son « évidente faiblesse argumentative »²⁰⁰. Cela mérite quelques considérations sur le choix d'interprétation adopté dans son cas, en tant qu'il prend également l'ontologie comme fil conducteur.

¹⁹⁸ Cf. *Ideen I*, *op. cit.*, p.IX.

¹⁹⁹ Cf. *Krisis*, *op. cit.*, p.263. Voir également l'analyse que propose J.-L. Marion de cette citation, tenu pour sa part à son propre projet de mettre en lumière la question de la donation, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p.51. Voir également le §16 des Méditations cartésiennes où Husserl parle de « l'immense tâche que représente la description des *cogitata* en tant que *cogitata*. ». Voir également la note du §128 des *Ideen I*, *op. cit.*, p.435.

²⁰⁰ Cf. *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005, p.117. Toutes les paginations et paragraphes entre parenthèses dans le corps de texte de la section suivante font référence à cette édition.

Section 3 (troisième question) : reporter la percée ? Husserl et la naissance de la phénoménologie, J.-F. Lavigne, 2005

Reporter la percée, puisque cette expression de « percée » a une paternité, cela revient à nier à Husserl le droit qu'il s'est octroyé de la situer lui-même. Autrement dit, c'est un choix (fort) d'interprétation. C'est pourtant celui que plus récemment, Jean-François Lavigne nous contraint d'adopter en constituant son étude historiquement très riche de la naissance de la phénoménologie, prenant pour segment temporel la période 1900-1913. L'enjeu essentiel de son travail est de comprendre comment la trajectoire husserlienne a pu irréversiblement s'infléchir vers l'idéalisme transcendantal, alors même qu'aucun des principes méthodologiques de la phénoménologie y conduit nécessairement (§3). Ainsi il s'agira pour lui de reconstituer la chronologie précise du déploiement de la réduction phénoménologique, en tant qu'elle marque le point d'inflexion décisif de cette trajectoire.

L'enquête proprement dite commence naturellement avec les *Recherches Logiques*, et la recension de toutes les affirmations rétrospectives de Husserl (§12) qui lui confèrent, de manière constante dans le temps comme nous l'avons déjà noté, son statut d'« ouvrage de percée ». Le problème abordé par cette lecture interprétative est alors le suivant : pourquoi Husserl a-t-il fait preuve d'autant de constance alors même qu'il reconnaît n'avoir acquis sa première prise de conscience explicite de la réduction qu'en 1905, soit quatre ans après la percée ? C'est ici que l'interprète tranche alors résolument en *défaveur* de l'auto-interprétation husserlienne qui ne voyait rien de moins dans les *Recherches* que la percée de la phénoménologie *transcendantale* (*Krisis*, note du §48). Le « commencement » impliqué en 1901 ne devient alors, selon la thèse de J.-F. Lavigne, qu'un commencement pré-ontologique (p.105). L'analyse des §2, §14, §16, §20 de la V^e Recherche doit ainsi prouver la séparation *régionale empirique* entre conscience psychologique des vécus et objets effectifs du monde. A partir de là, et nécessairement, la fameuse réduction ne peut être que « décisivement manquante » (p.113). Le constat de J.-F. Lavigne, à propos de l'ouvrage de la percée, consiste donc en ce que :

les *Recherches Logiques* s'appuient sur une détermination préconçue du sens d'être des vécus intentionnels. En ce sens elles ne sont pas métaphysiquement neutres. Ce sens d'être est la *réalité empirique* [...]. *La position ontologique fondamentale de la "phénoménologie" des Recherches Logiques est donc l'attitude naturelle.* (§14)

On comprend alors pourquoi l'ouvrage est qualifié d' « échec » (titre du chapitre) en vue du projet de constitution d'une théorie phénoménologique de la connaissance. Ce « psychologisme ontologique » (§16) n'est donc encore qu'une forme de naturalisme. Dès lors tout l'enjeu de la lecture interprétative repose sur la possibilité de montrer une forme de « prise de décision » (§67, p.558) à propos du statut ontologique des vécus, permettant une radicalisation de la méthode de la réduction à partir de 1905-6, et ainsi de dépasser l'intentionnalité psychologique au profit d'une intentionnalité de portée ontologique. C'est ainsi par exemple que J.-F. Lavigne publie plus loin une intéressante note personnelle de Husserl de la fin de l'année 1906, attestant selon lui de l'accès réflexif de l'auteur à une nouvelle forme – transcendantale – de la phénoménologie :

Il est absolument nécessaire qu'au milieu du travail phénoménologique de fait, je cherche continuellement à me rendre clair, par la réflexion, le sens de son intention (*ihrer Intention*) et de sa méthode. Car on parle aisément, après coup, en survolant les choses (*von oben her*) et sur la base d'une vague considération globale, d'un souvenir incomplet et d'un examen symbolique, au lieu de le faire d'en dessous et de l'intérieur, à partir du sens du travail et du résultat accomplis chaque fois. (§67, p.554)

Seulement J.-F. Lavigne ne se saisit pas ici de l'occasion pour interroger le concept de méthode qui semble impliqué dans la pensée vivante de Husserl à ce moment-là. Ce concept est pourtant visiblement tout à fait en phase avec les affirmations ultérieures de la *Krisis* que nous avons relevées dans notre introduction générale, selon lesquelles le travail précède la méthode, et c'est pourquoi nous donnons cette dernière citation en dehors du contexte de l'analyse de J.-F. Lavigne. Celle-ci est encore visiblement principalement orientée par le besoin de poser des constats ontologiques, de montrer l'accès à une « nouvelle dimension [de] l'être des vécus » (*ibid.*), et non pas de comprendre comment ce « travail phénoménologique de fait », peut être l'origine même de ce concept de méthode.

§

C'est ici que nous voulons indiquer que la distinction entre les deux concepts de conscience à l'œuvre dans les analyses husserliennes, et que nous avons rappelées au chapitre précédent (la conscience comme vécu, et la conscience comme acte), n'est par exemple pas prise en compte dans la lecture de J.-F. Lavigne de la V^e Recherche. Or son constat d'un « échec » philosophique des *Recherches Logiques* peut être évité, pensons-nous, si elle est correctement prise en compte.

Pour montrer que l'œuvre témoigne encore d'une ontologie réaliste l'auteur s'appuie sur le sens du vécu au §2, en tant que sens réel-empirique (Lavigne 2005, §14). C'est pourquoi il rappelle que Husserl regrettera lui-même en 1913 d'avoir conçu le vécu selon un tel sens, et insérera la précision que l'on lit désormais au deuxième alinéa du §2 de la V^e Recherche²⁰¹. A ce point, il faudrait avant tout bien clarifier les choix d'interprétation, car ceux de l'auteur diffèrent grandement des nôtres. Mais faisons seulement remarquer qu'il n'est nullement prescrit qu'on ne puisse élaborer une conception *nouvelle* au sein d'un réalisme empiriste. Ni que le concept d'acte ne puisse avoir un rôle explicatif dans la genèse de la réduction comme méthode. Or en n'interrogeant pas le troisième concept de conscience pour lui-même (l'acte), qui relève pourtant d'un sens *spécifique*, J.-F. Lavigne semble s'interdire de reconnaître ce qu'il y a de décisivement nouveau dans cette V^e Recherche, et qui prend la forme d'un concept repensé d'acte comme vécu intentionnel. Or lorsque le §68 de la *Krisis* identifie la percée à la mise au jour des « cogitata qua cogitata », c'est de la conscience comme acte ou vécu intentionnel qu'il est question, celle-là même qui porte la relation à l'objectivité²⁰².

Ainsi, nous ne doutons pas que l'on puisse très légitimement, comme J.-F. Lavigne, vouloir faire une interprétation ontologique et rétrospective des *Recherches* ; mais on ne saurait y trouver la quelconque trace d'une nouveauté, d'une « percée », si l'on n'interroge pas en premier lieu la conception de l'acte, *quand bien même* elle

²⁰¹ « Indiquons aussitôt que ce concept du vécu peut être pris dans un sens purement phénoménologique, c'est-à-dire de telle sorte que toute relation avec l'existence empirique réelle (réale) (avec des hommes ou des animaux de la nature) soit exclue (ausgeschaltet) : le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologique empirique) devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure [...] », cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.146.

²⁰² « Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est la précisément le sens de l'intention. », cf. *ibid.*, p.174 (§11).

reposerait sur une conception empiriste du vécu. La conséquence de cette approche interprétative est visible, selon nous, dans le sort réservé par J.-F. Lavigne aux différentes affirmations husserliennes qui situent la percée, immanquablement, en 1901. Faut-il aussi rapidement les rejeter, comme il le fait, au prix d'une erreur de jugement rétrospective de la part de Husserl, afin de faire prévaloir la distinction ontologique entre naturalisme et transcendantalisme ? Dans ce cas, on acceptera sans mal de lire les *Recherches* à partir de la distinction créée sur mesure par J.-F. Lavigne, entre une intentionnalité « simplement fonctionnelle » et une intentionnalité ontologique, celle acquise après la découverte de la réduction²⁰³. Il faut aussi accepter tout l'écart qui sépare l'interprétation de ce dernier de celle de Husserl lui-même à propos pourtant d'un même texte, toute la distance sémantique entre un « échec » et une « percée ». Un tel écart non seulement laisse ouvert d'autres interprétations, mais nous fournit une motivation supplémentaire pour en trouver une qui puisse être compatible avec le jugement rétrospectif constant de Husserl quant à sa propre percée.

Conclusions du chapitre

Nous voudrions montrer, dans notre prochain chapitre, que ce « naturalisme » ne doit pas nous empêcher de chercher la trace d'une production de nouveauté importante. C'est selon nous le meilleur moyen de ne pas interpréter la percée *par-delà* son auteur lui-même, en le montrant traversé *malgré lui* par des considérations ontologiques rétrospectives. L'ontologie devient alors l'appel d'air secret qui aspirerait Husserl hors de ses positions empiristes résiduelles. Mais dans ce cas, et pour reprendre ce que nous disions déjà en introduction, n'aurait-il pas eu tout loisir, trois décennies durant, de dater sa percée non pas en 1901, mais en 1905, 1906, 1907, voire 1913, soit seulement après avoir clarifié et dépassé sa position ontologique de départ ? Vouloir que l'ouvrage de 1901 soit une forme préparatoire à un point de bascule ontologique, laisse croire qu'il aurait été contraint de *l'attendre*, ou donne l'image romantique d'une soudaine prise de décision, on ne sait trop comment étant donné sa position affichée vis-à-vis de

²⁰³ A titre indicatif, voici un relevé non exhaustif que nous avons fait du recours au registre de l'intentionnalité « fonctionnelle », comme opposée à l'intentionnalité ontologique : pp.110-1,133, 137, 138,139, 141, 635,658 (note), 661, 673.

l'ontologie à l'époque et que nous avons rappelée (section 2), pour pouvoir enfin réaliser le programme auquel il a donné le nom de phénoménologie. Car sans postuler un plan ontologique qui puisse guider le psychologue empiriste qu'il doit être alors, comment Husserl aurait-il pu même *vouloir* dépasser l'empiricité de son psychologisme après 1901 ? N'est-ce pas le sens même de sa neutralité métaphysique de n'en postuler aucun, fidèle en cela aux efforts de la tradition empiriste classique (ce que nous avons rappelé cette fois dans notre première section) ? C'est ainsi pour notre part que nous voulons justifier de l'*entière absence* du terme même d'ontologie de l'ouvrage paru en 1901, afin d'expliquer également toutes les sentences récurrentes, tout au long de la trajectoire de Husserl, partageant l'idée que « l'ontologie n'est pas la phénoménologie » (*loc. cit.*).

Malgré les nombreuses imperfections qu'il avouera lui-même quant à la compréhension de son propre projet, pour le moins, après 1901, Husserl a probablement toujours continué de *faire ce qu'il faisait*. A savoir, un *travail* de psychologue descriptif. C'est pourquoi les considérations sur son réalisme empiriste (la question de son psychologisme) ne nous concernent pas directement ici. Nous ne voulons pas le lire comme un psychologue réaliste ou idéaliste, mais simplement comme un psychologue *avec une nouvelle théorie*, et c'est déjà beaucoup, si l'on comprend que toute nouvelle théorie implique un travail concret, dans le cadre d'une pratique philosophique dont il restera à déterminer les modalités fondamentales.

Nous n'avons donc pas trouvé de prise en compte de cette pratique dans ces différentes tentatives d'interprétation de la percée. L'idée même d'un philosophe au travail n'apparaît même pas nécessaire ; tant que l'on peut lui attribuer une vision ou une conception extrêmement générale de l'être, cela suffira à l'interprétation. De là il n'est guère étonnant que l'on ne trouve aucune considération expresse, dans les lectures précitées, à l'endroit d'un quelconque *problème* de méthode. La méthode paraît même très évidente : il faut décrire les choses-mêmes ou l'expérience, telle qu'elle se donne, ou encore revenir à l'intuition, comme si cela pouvait prétendre à une originalité qui spécifie suffisamment le moment inaugural de la phénoménologie. Ce pourquoi nous

parlions dans notre introduction d'une signification manquée de ce problème de la méthode dans la réception française de la percée.

Chapitre 5 : Husserl et la critique du naturalisme épistémologique de Locke

Ce que la phénoménologie husserlienne doit à la tentative, reconnue comme fondatrice à bien des égards pour la pensée occidentale, de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, publié pour la première fois en 1690, mérite d'être aujourd'hui réprécisé. Car si Locke ouvre d'un côté au criticisme en étant bien le premier à former explicitement le projet de circonscrire les limites dans lesquelles la connaissance peut établir des droits, il aura également livré une méthode qui traversera les siècles cette fois bien au-delà de Kant²⁰⁴ : celle d'analyser la connaissance à partir de ses différents éléments constitutifs (ce qu'il appelle, à proprement parler, les idées). On ne saurait se contenter de regretter les influences physicalistes, notamment de Boyle, chimiste reconnu et ami de Locke, sur cette méthode, si c'est elle qui prévaut encore à la fin du XIX^e siècle pour une bonne partie de l'école de Brentano et jusqu'à la phénoménologie transcendantale (qu'il s'agisse de décomposer des idées ou des actes). Husserl en fera abondamment usage comme nous l'avons vu dans ses *Recherches Logiques*, en concevant la connaissance comme une synthèse d'intentions²⁰⁵. Mais en même temps, il fallut à Locke disposer d'une assise très large à partir de laquelle opérer cette tâche de décomposition, et tel est le rôle de l'introduction de son concept d'idée. Précisons donc ce point ainsi que les distinctions importantes qui lui sont liées, avant de revenir sur la longue critique que Husserl adresse à Locke dans *Philosophie première*. Nous voudrions à partir de là montrer que celle-ci est insuffisante relativement au concept de méthode

²⁰⁴ On se reportera ici à tout l'avant-propos de l'*Essai*. Kant indiquera dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* : « à l'époque moderne, il eut certes une fois où il sembla que, grâce à une certaine physiologie de l'entendement humain (celle du célèbre Locke), tous ces conflits dussent prendre fin » (A9). Il s'agit des conflits internes à la métaphysique dogmatique, comme les appelle Kant. Toutefois, il ajoute que la fausse généalogie empiriste dont Locke s'est prévalu n'a pu empêcher son projet de retomber *in fine* dans une forme de métaphysique. Son développement aboutit alors à l'affirmation d'une nécessaire refonte du projet de Locke, qu'il formule cette fois comme une « critique de la raison pure elle-même » (A12).

²⁰⁵ Nous renvoyons ici à la première section de notre chapitre 4, dont nous rappelons ici partiellement cette citation de la V^e Recherche qui y figure : « il est hors de doute que, quand nous décomposons ces complexes, nous en arrivons toujours à des caractères intentionnels primitifs qui ne peuvent se réduire, du point de vue descriptif, à des vécus psychiques d'une autre sorte [...] » (cf. *op. cit.*, *loc. cit.*, §10, p.169).

que Husserl mobilise pour son interprétation historique. Ce chapitre permettra ainsi d'introduire l'étude sur le concept d'intention chez Locke (chapitre 6) et son lien avec la V^e Recherche Logique (chapitre 7).

Section 1 : l'enjeu historique pour la philosophie de l'élargissement du concept d'idée par Locke

Le débat avec Malebranche

Pour mettre en valeur l'apport de la méthodologie offerte dans l'*Essai*, et que nous venons d'indiquer, on pourra à nouveau partir du débat qu'il a mené contre les positions de Malebranche. Précédemment (chapitre 2), nous avons évoqué les quatre modes de connaissance exposés par l'oratorien dans *A la recherche de la vérité* : en Dieu, par idées, par conscience, et par conjecture. La connaissance par idées n'est donc pour lui qu'*un* des modes de la connaissance. Par ailleurs, indiquons également qu'il la conçoit comme un mode *représentationnel* : les idées représentent les choses extérieures, dans l'âme. Or contrairement à Malebranche, Locke se faisait fort de réduire *toute* connaissance possible à une connaissance par idées (nous poserons plus loin la question de leur fonction représentationnelle). C'est donc là que se situe l'apport important qu'il faut relever : c'est à lui que revient, une vingtaine d'années après Malebranche, d'écrire un traité qui unifie la connaissance à partir de la notion d'idée. Et il le fera, comme nous aurons à le rappeler, en montrant que l'origine de nos idées est de nature sensible. C'est certainement pourquoi Locke a pu « s'excuse[r] du fréquent usage du mot d'idée » dès l'avant-propos de son *Essai*²⁰⁶, puisqu'il s'agissait justement d'une originalité propre à sa démarche à la fin du XVII^e siècle.

Pour démontrer ce dernier point par un exemple, il suffira de considérer comment Locke cherche à montrer dans l'*Essai* que s'agissant de la connaissance de Dieu elle-même, qui ne relève donc pas chez Malebranche d'une connaissance par idée, elle reste *elle aussi analysable en termes d'idées*. Que l'idée de Dieu n'est pas innée en l'homme, Locke en avait déjà donné un argument purement empirique au Livre I de

²⁰⁶ *Essai*, avant-propos, §8 (*op. cit.*, p.132).

l'Essai : les voyageurs rapportent de nombreux récits de peuples qui n'en reconnaissent aucun, ou vénèrent bien plutôt d'autres divinités (*Essai*, 1.3.8., p.192). Cette fois, il s'agit de montrer que ce que les hommes appellent « Dieu » est en fait une idée méticuleusement analysable comme les autres, par décomposition en idées simples issues de nos perceptions. La démonstration qu'entreprend Locke mérite ici d'être citée en entier, dans ce qu'elle pouvait avoir de révoltante même pour les tenants des thèses malebranchiennes en particulier :

Par exemple, après avoir formé par la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'*existence* et de *durée*, de connaissance, de puissance, de plaisir, de bonheur et de plusieurs autres qualités et puissances, qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Être suprême, qu'il nous est possible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de l'infini, et joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de Dieu.²⁰⁷

Cette analyse de l'idée de Dieu sera par exemple reprise à l'identique en son principe par Hume dans la section II de son *Enquête sur l'entendement humain*. En cela, Locke et Hume poursuivent le projet de la modernité, après Descartes, par la recherche d'un savoir édifié à la seule source de la raison humaine. Husserl y verra d'ailleurs un « radicalisme méthodologique », sans citer de noms, qui « fait valoir le droit de la raison autonome à s'imposer comme la seule autorité en matière de vérité » (§19 des *Ideen I*, citation rappelée en conclusion de la première section de notre chapitre 4).

§

La comparaison avec Malebranche a donc le mérite de mieux faire apparaître ce que Locke invente probablement en termes d'analyse philosophique²⁰⁸. Mais c'est

²⁰⁷ Cf. *Essai*, 2.23.33., p.495 (voir aussi sq., et tout le réductionnisme lockéen de la notion de substance à des idées, en 2.23.). Hume reprendra par exemple le principe de cette analyse comme nous le disons en suivant : « L'idée de Dieu, en tant qu'elle signifie un Être infiniment intelligent, sage et bon, naît de la réflexion sur les opérations de notre propre esprit quand nous augmentons sans limites ces qualités de bonté et de sagesse » (cf. *l'Enquête sur l'Entendement Humain*, trad. A. Leroy, Paris, Gallimard, 2006, p.65). Rappelons d'ailleurs que Hume eut à affronter un procès en athéisme en raison de ses publications.

²⁰⁸ Nous tombons sur la conclusion savoureuse de l'auteur de l'article « Malebranchisme », à propos de Malebranche, dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (grâce à F. de Buzon dans le dossier de la collection FolioPlus de *De la recherche de la vérité*, op. cit., p.167), qui témoigne bien de l'évolution des mentalités à partir du XVIII^e siècle : « Ce fut un rêveur des plus profonds et des plus sublimes. Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche ; mais une ligne de celui-ci

l'extension maximale du concept d'idée qui lui donne son unité. C'est une telle extension qui rend alors possible de réduire l'ensemble des problèmes traditionnels de la métaphysique à des questions de psychologie, quand bien même il n'est pas certain qu'il qualifierait ainsi son projet :

[...] dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au-delà des *idées* que la *sensation* ou la *réflexion* lui présentent pour être les objets de ses contemplations.²⁰⁹

Avant de revenir sur ces distinctions importantes, on comprend ainsi pourquoi d'Alembert dira de Locke qu'il « réduit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme. »²¹⁰. Il suffira alors d'analyser les problèmes traditionnels de la connaissance comme des articulations d'idées : l'idée devient alors le seul objet d'étude nécessaire à la théorie de la connaissance. A partir de Locke, certainement peut-on dire que les idées sont *le tout de la connaissance*.

Les distinctions fondamentales de Locke

A partir de là, on peut rappeler comment l'*Essai* édifie une théorie de la connaissance au travers de distinctions dont le but est d'expliquer d'où viennent les idées qui sont présentes dans l'entendement. C'est pourquoi après avoir consacré tout son premier chapitre à nier la possibilité des idées innées, il s'agit à présent de repartir de zéro : « la première chose qui se présente à examiner, c'est, *comment l'homme vient*

montre plus de subtilités, d'imagination, de finesse, et de génie peut-être, que tout le gros livre de Locke. ».

²⁰⁹ Cf. *Essai*, 2.1.24, p.234 ([...] *in all that good extent wherein the mind wanders, in those remote speculations it may seem to be elevated with, it stirs not one jot beyond those ideas which sense or reflection have offered for its contemplation.*). Voir également 2.12.8., p.299, ou 4.3.1., p.793.

²¹⁰ Cf. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Vrin, 2000, p.132. C'est donc de Locke qu'un Hume ou un Condillac ont pu tirer certaines de leurs conceptions par la suite. S'agissant de ce dernier, voici notamment comment il entame son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, Vrin, 2014, p.69) : « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes ; nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. ». Pour Hume, voir notamment l'*Enquête sur l'Entendement Humain*, section II (« Origine des idées »), *op. cit.*, p.65 : « [...] bien que notre pensée semble posséder cette liberté illimitée, nous trouverons, à l'examiner de plus près, qu'elle est réellement resserrée en de très étroites limites et que tout ce pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus qu'à la faculté de composer, de transposer, d'accroître ou de diminuer les matériaux que nous apportent les sens et l'expérience. ».

à avoir toutes ces idées ? »²¹¹. Cette question introduit le très long Livre II de l'*Essai*, et en annonce sa direction. S'enquérir de l'origine de nos idées, cela ne signifie donc rien de moins, d'après ce que nous venons de dire, que d'enquêter sur l'origine de notre connaissance tout entière. Si l'on suit la composition de l'ouvrage, il faut alors rappeler que vient immédiatement après la célèbre expérience de pensée de la *tabula rasa*, censée nous permettre de nous représenter l'état dans lequel se trouve l'esprit avant d'avoir reçu la moindre connaissance (avant d'avoir commencé à avoir des idées).

La distinction sensation/réflexion

La première distinction est certainement la plus connue, nous l'avons déjà croisée lorsque Husserl la relève dans son appendice sur la perception, à savoir celle entre idées issues de la sensation et idées issues de la réflexion. Nous pouvons ici encore la rappeler. Lorsque les choses extérieures stimulent nos sens, Locke considère qu'elles produisent en nous les idées de *sensation*.

C'est ainsi que nous acquérons les idées que nous avons du *blanc*, du *jaune*, du *chaud*, du *froid*, du *mou*, de *l'amer*, et de tout ce que nous appelons *qualités sensibles*.²¹²

Il dit ensuite qu'il « entend par REFLEXION la connaissance que l'âme prend de ses différentes opérations, par où l'entendement vient à s'en former des idées. »²¹³. Comme exemples de telles idées Locke donne notamment l'idée de perception, l'idée de pensée, celle de douter, de croire, de raisonner, de connaître ou de vouloir, où l'on reconnaît donc la liste des *cogitationes* de la seconde Méditation Métaphysique cartésienne. Mais c'est également la source de la distinction entre phénomènes physiques et psychiques de Brentano, comme l'appendice de Husserl le remarque (en son §1 et §2). Reste que ce qui lui importe avant tout s'agissant de la réflexion, est d'en faire une source d'idées et non un principe intellectuel déconnecté de la sensibilité. Rappelons notamment que dans l'expérience du morceau de cire, Descartes fait appel à un principe intellectuel afin d'unifier les différentes apparences sensibles (la dureté,

²¹¹ Cf. *Essai*, 2.1.1., p.215. (*It is in the first place then to be inquired, how he comes by them.*)

²¹² Cf. *ibid.*, 2.1.3., p.216.

²¹³ Cf. *ibid.*, 2.1.4., p.217.

l'odeur, etc.). Or Locke élargit, dans un geste notoire, le concept de sensibilité jusqu'à la réflexion :

quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal.²¹⁴

Ainsi, puisque sensation et réflexion sont les deux seules *et uniques* sources de nos idées, la connaissance peut n'avoir aucune autre origine que l'expérience sensible, et Locke mériter au passage sa qualification de philosophe empiriste.

La distinction idées simples/idées complexes

Mais une seconde distinction importante doit encore être rappelée, pour éviter – surtout aujourd'hui – de s'interdire d'emblée toute lecture de l'histoire par continuité. Car si la distinction entre sensation et réflexion semble largement contestée par la phénoménologie (quoiqu'elle ait été relativisée par l'interprétation depuis), la suivante touche à la source de sa méthode descriptive. Il s'agit donc du point évoqué dans les premières lignes de ce chapitre. Locke distingue entre idées simples et idées complexes, entre les idées reçues passivement et les notions qui en sont les compositions par les opérations volontaires de l'esprit. Il faut ainsi dire que tout ce que nous venons de rappeler à propos de la sensation et de la réflexion ne concerne que les premières (c'est une erreur autrement dit de croire qu'il calque sur la distinction sensation/réflexion celle entre idées simples/idées complexes). Notons enfin l'extension de ces idées simples, qui couvre par exemple la durée, l'espace, le nombre, etc. Ainsi, il ne faut pas moins de 11 chapitres à Locke, au Livre II de l'*Essai*, pour envisager partiellement l'étendue des idées simples²¹⁵.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, 2.1.4., p.217 ([...] *though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense.*). Il dit encore, plus loin que « les sensations extérieures et intérieures sont les seules voies par où je puis voir que la connaissance entre dans l'entendement humain. », cf. *ibid.*, 2.11.17., p.294.

²¹⁵ Ce que montre la composition du Livre II, où la question de l'origine de nos idées dans l'expérience semble se clore une première fois à l'issue du chapitre 11 (§15, §16, §17), et la recherche se relancer au niveau des activités de l'esprit cette fois à partir du chapitre 12 (le chapitre 11 faisant figure de transition puisque y sont abordées quelques premières opérations actives de l'esprit, comme Locke s'en justifie au §14).

Parmi les opérations cette fois que l'esprit peut opérer à partir de ses idées simples pour former des idées complexes, Locke distingue : la combinaison, la juxtaposition, l'abstraction (*Essai*, 2.12.1., voir aussi 2.22.2.). Avec la question des idées complexes on entre, pour ainsi dire, dans une autre dimension des analyses de l'*Essai*²¹⁶. Celle-ci est donc marquée par le passage de la passivité de l'esprit à son activité. C'est seulement par le truchement de cette activité que l'homme peut croire posséder des idées sans rapport avec celles issues de la perception (qui sont donc toujours pour leur part des idées simples). Mais c'est pourquoi il faut toujours se défaire de telles illusions par un procédé de décomposition des idées complexes :

Par cette faculté que l'esprit a de répéter et de joindre ensemble ses idées, il peut varier et multiplier à l'infini les objets de ses pensées au-delà de ce qu'il reçoit par sensation ou réflexion : mais toutes ces idées se réduisent toujours à ces idées simples que l'esprit a reçues de ces deux sources, et qui sont les matériaux auxquels se résolvent enfin toutes les compositions qu'il peut faire.²¹⁷

Cette possibilité d'une analyse des problèmes philosophiques par décomposition des notions de l'entendement, comprises comme des idées complexes, est donc celle qui est encore à l'œuvre chez Brentano et Husserl, quand bien même largement amendée. S'agissant d'ailleurs de ce dernier, il le reconnaît sans mal comme nous allons le rappeler. Seulement, il la voit entravée par cette conception de l'idée que Locke a placée au départ de sa théorie de la connaissance. Le nœud de sa critique tourne alors, dans ce que nous allons envisager, autour du statut épistémologique (bien plus qu'ontologique) de ces idées.

Section 2 : la critique de Locke dans la lecture husserlienne de *Philosophie première*

²¹⁶ « pour ainsi dire » écrivons-nous, mais c'est aussi pour le dire toujours en suivant Husserl dans l'appendice sur la perception (*op. cit.*, p.274 : « nous entrons ici dans un nouveau monde », dit-il, à propos des phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques).

²¹⁷ Cf. *ibid.*, 2.12.2., p.296 (*but all this [is] still confined to those simple ideas which it received from those two sources, and which are the ultimate materials of all its compositions.*). Brentano critique cette approche mais si on la rapproche d'une théorie chimique de la connaissance dans la *Psychologie*, cf. *op. cit.*, 1.3.3.

Le reproche de naturalisation de la conscience et la critique de la *tabula rasa*

Husserl a fait de Locke, dans la *Krisis*, l'initiateur d'un « naturalisme d'un nouveau genre, d'orientation physicienne », de son *Essai* le moment inaugural d'une nouvelle « psychologie naturaliste »²¹⁸. En lien avec nos développements du chapitre précédent, il s'agit donc pour nous d'interroger cette fois la possibilité qu'un tel « naturalisme » soit le nom pour une critique d'une certaine forme de théorie de la connaissance. Or puisque l'influence qu'eut Locke dans ce domaine sur la philosophie ultérieure est essentielle, nous venons d'ailleurs de rappeler certains de ses éléments les plus saillants, le dialogue que Husserl lui réserve nous intéressera ici plus particulièrement.

C'est dans *Philosophie première* que Husserl a développé sa discussion la plus étendue avec et contre Locke. Il consacre peu ou prou huit leçons à l'auteur de l'*Essai* (de la 12^e à la 19^e soit toute la deuxième section), et lui reconnaît notamment, comme nous le disons, d'avoir esquissé la méthode originelle de toute philosophie scientifique. En effet, c'est lui qui a vu selon Husserl la nécessité d'une critique exhaustive, à défaut d'être radicale, de tous les concepts de la métaphysique et de la science, comme de la vie quotidienne.

La tâche la plus importante qui s'impose, c'est donc, justement en ce qui concerne ces concepts, de revenir pour les clarifier aux idées originelles, de leur conférer une nouvelle définition et une forme stable en fonction de ces idées et si possible de les décomposer par analyse en leurs éléments conceptuels ultimes d'une clarté originelle.²¹⁹

Or c'est justement dans ces « idées originaires » comme l'affirme Husserl dans ces lignes, que se « trouvent », que doivent être dévoilées, les *cogitata qua cogitata*. On peut alors toujours rappeler que Husserl lit l'histoire de manière téléologique, et qu'il s'agit donc pour lui de déceler la trace d'un chemin qui n'a jamais été suffisamment parcouru (trace qu'il tend en fait à déceler chez toutes les grandes figures de l'histoire de la philosophie). Mais c'est aussi cette approche qui montre qu'il ne croyait pas en l'intuition

²¹⁸ Cf. *Krisis*, *op. cit.*, p.74, §11.

²¹⁹ Cf. *Philosophie première*, trad. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, *op. cit.*, p.140 (14^e leçon). Toutes les indications de pagination et numéros de « leçons » dans cette section font référence à cette édition, sauf indication contraire.

d'un penseur génial que nul autre avant lui n'aurait pu même espérer. Ainsi pense-t-il que la méthode de Locke est celle qui a « pressenti l'intuitionnisme authentique qui appartient à la fondation transcendantale de la connaissance » (p.141). Voici donc l'amorce d'un dialogue d'autant plus intéressant que l'on se souvient de l'affirmation de la *Krisis*, selon laquelle la nouveauté des *Recherches* réside bien dans la mise au jour de tels *cogitata* (voir la fin de la section deux de notre dernier chapitre). A ce stade, il convient alors de préciser pourquoi Husserl affirme que Locke ne va pas plus loin qu'un tel « pressentiment du style de la méthode convenant à une authentique théorie de la connaissance » (*ibid.*). Nous donnerons ensuite les raisons pour lesquelles nous pensons malheureusement qu'il ne s'est jamais donné les moyens pour qu'un tel dialogue puisse véritablement avoir lieu.

§

Pour commencer, il faut rappeler pourquoi au-delà des quelques considérations avenantes que nous venons d'évoquer, le traitement que Husserl réserve à Locke dans ces leçons est *majoritairement critique* et ne manifeste guère d'indulgence. Une partie de la réponse tient dans le fait qu'il pense que la philosophie manifestée dans l'*Essai* n'est qu'un des avatars du psychologisme, comme si elle n'en avait finalement représenté qu'une variante, d'une « psychologie théologique » (Descartes) à une « psychologie naturaliste » (p.123, voir aussi p.125). Surtout, cette critique est rassemblée sous le titre d'un reproche très général : la « naturalisation (*Naturalisierung*) de la conscience » que Husserl attribue à Locke, dont il rend responsable l'influence de la science de la nature sur le penseur anglais (p.137, p.144). C'est donc au final cette naturalisation qui a empêché celui-ci d'établir l'authentique méthode de la philosophie, et qui n'a rien de moins que « déterminé de manière particulièrement néfaste l'avenir de la théorie de la connaissance » (*ibid.*)²²⁰.

Mais d'où vient que Locke ait naturalisé la conscience ? C'est là que Husserl ne s'explique presque pas, se contentant seulement d'invoquer un dualisme topique qui

²²⁰ Cf. également p.142 (« Toutes les voies susceptibles d'amener cette idée d'une explication universelle de la connaissance elle-même à la clarté absolument nécessaire étaient barrées par la naturalisation naïve de la conscience, erreur dans laquelle Locke tombe aussitôt. »).

conduit ce dernier à concevoir la sphère la conscience comme analogue à la sphère de l'extériorité (p.142). De là partent les multiples occurrences du terme d' « analoga » (*Analoga*), expression par laquelle Husserl désigne souvent le concept d'idée de Locke. Si l'on se souvient pourtant de notre dernier chapitre, dualisme ne signifie pas forcément substantialisme, et Husserl le savait parfaitement. Mais pourquoi finit-t-il alors par accuser la célèbre expérience de pensée lockéenne de la *tabula rasa* de n'en être qu'un simple reflet ? Abordons à présent ce point.

La question du représentationnalisme de Locke et l'esquisse d'une interprétation alternative

Retour sur la critique de Husserl (exposition)

Voici notamment comment Husserl fonde sa critique en exposant le dualisme qu'il pense lire chez Locke :

L'expérience externe, en tant que vécu immanent, donc considérée comme donnée de l'expérience interne, est une expérience de choses, de plantes, de corps célestes, etc. Mais ces choses, dit-on, ne sont pas elles-mêmes données dans l'expérience externe, dans le vécu subjectif. Par conséquent, il va de soi que ce que nous avons dans l'expérience interne, c'est une image perceptive interne à laquelle la chose extérieure correspond seulement avec plus ou moins de perfection. C'est donc la théorie des images (*Bildertheorie*), théorie naïve et vieille comme le monde, qui est, en vertu de cette prétendue évidence naturelle, introduite dans la doctrine de l'expérience interne. (p.160, 16^e leçon)

A peine plus loin, Husserl trouve « curieux de constater que la parfaite absurdité de cette doctrine ait si peu nui à sa validité quasi universelle » (p.161). Mais il aurait pu tout autant chercher l'origine de sa curiosité dans sa manière de comprendre des thèses de Locke. Car pourquoi leur validité universelle ne viendrait-elle pas justement du fait qu'elles ne sont pas si absurdes ?

Nécessairement se pose alors la question du rapport de ces idées aux réalités extérieures. Il semble évident pour Husserl qu'elles ne peuvent être que des *représentations mentales* des choses extérieures. Si les idées sont les entités que l'esprit contemple en lui-même, il reste que les choses continuent d'exister au dehors.

Où Husserl a-t-il pu lire une telle conception chez Locke, il ne nous le dit pas, et nous allons nous pencher sur ce point. Mais on notera auparavant comment Husserl veut opposer à cela la méthode d'un strict retour au vécu, en la réempruntant à Descartes. Et de là comment croire encore à l'existence de ces entités mentales alors que les objets extérieurs eux-mêmes s'offrent là, dans une expérience directe :

n'est-il pas alors absolument évident que lorsque je vois, par exemple, une table, une maison, un arbre, je n'aperçois pas quelque chose qui ressemblerait à des complexes subjectifs ou quelque chose qui ressemblerait à des images internes de..., ou à des signes d'une table, ou d'une maison, etc., mais je vois précisément la table elle-même, la maison elle-même ? (p.165, 17^e leçon)

Si ce qu'il faut décrire est simplement là sous nos yeux, inutile alors d'aller le chercher à l'intérieur de l'esprit (on pourrait qualifier la position husserlienne ici de réalisme direct). Sauf que s'il y avait là une évidence si grande, et à première vue comment peut-on vouloir le nier, pourquoi penser que Locke ou quiconque est visé par cette affirmation, voudrait le contester ? Car qui pourrait sérieusement se voir pointer du doigt l'arbre là-bas, au bord de la route comme nous l'avons rappelé avec Sartre, et répondre qu'il voit une image interne ou un complexe subjectif ? Si cela est évident pour tout le monde, alors c'est l'accusation de Husserl qu'il faut peut-être davantage interroger.

Cette accusation de dualisme n'est à notre avis pas juste, et il est facile de le montrer en critiquant cette lecture en son principe. Elle repose nécessairement sur la possibilité de distinguer entre un objet interne et un objet externe, or suffit-il de considérer le statut des idées chez Locke, pour voir qu'il ne défend pas de semblable conception.

Il ne va pas de soi que les idées de Locke soient des représentations (objection)

On voit bien cependant l'avantage de cette manière d'exposer les positions de Locke du point de vue d'une lecture historique. Il est en effet facile à partir de là de présenter la phénoménologie husserlienne comme un dépassement du représentationnalisme en vigueur dans les théories empiristes de la connaissance. Seulement, certainement peut-on dire qu'il y a là d'emblée un effet de distorsion lié à la

réception française de la phénoménologie, restée essentiellement cartésienne par ailleurs, comparativement à Locke. Suffit-il pourtant de traverser la Manche, et l'on s'aperçoit que la question de savoir si Locke est bien le tenant d'une théorie représentationnaliste ou non est l'une de celles parmi les plus débattues encore dans la littérature anglo-saxonne de l'*Essai*²²¹.

Mais par ailleurs, et sans même avoir à consulter toute cette littérature, le lecteur attentif ne peut manquer de remarquer que Locke ne *définit pas* ses *ideas* comme des représentations. Si l'on se reporte à nouveau à la fin de l'avant-propos de l'*Essai* (§8, « Ce que signifie le mot d'idée »), Locke les définit bien plutôt ainsi : « tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons », ce dans quoi il regroupe notamment les phantasmes, notions et espèces ; « chacun les sent en soi-même » précise-t-il encore²²². Or cela, Husserl le savait puisqu'il cite cette définition dans les *Recherches*²²³. Seulement, il l'a certainement d'emblée interprétée dans une perspective représentationnaliste, confiant peut-être qu'il s'agissait de la seule possible. Or, tout du moins en ce qui concerne certains passages de l'*Essai*, cette lecture ne nous semble pas tenable tant Locke cherche visiblement à s'en écarter :

J'appelle idée tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit lorsqu'il pense : et j'appelle qualité du sujet, la puissance ou faculté qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit.²²⁴

Précisons qu'il faut entendre par « sujet » ici (*subject*) la chose, le *substratum*, et non ce qui est communément appelé ainsi aujourd'hui. Or c'est à partir de là que Locke pouvait affirmer :

²²¹ Parmi les défenseurs de la thèse positive, on trouve par exemple Chappell (*Locke's Theory of Ideas*), Bennett (*Learning from Six Philosophers*), Bolton (*Locke on the Semantic*), Newman (*Locke on Sensitive Knowledge*), ou Rickless (*Locke*). Pour les tenants de la thèse inverse, on peut s'intéresser à Yolton (*Perceptual Acquaintance*), Lennon (*Through a Glass Darkly*), Lowe (*Locke*).

²²² Cf. l'*Essai*, *op. cit.*, p.132 (*Whatsoever is the object of the understanding when a man thinks ; I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking*).

²²³ Cf. II^e Recherche, *op. cit.*, p.150. Comme l'indique la note, il s'est même avisé de la correspondance de Locke sur ce point avec l'évêque de Worcester.

²²⁴ Cf. l'*Essai*, *op. cit.*, p.255, 2.8.8. (*whatsoever the mind perceives in itself or is the immediate object of perception, thought or understanding, that I call idea ; and the power to produce any idea in our mind I call quality of the subject wherein that power is.*).

Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses [les idées et les qualités des choses], de peur que nous ne figurions [...] que nos idées sont de véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit.²²⁵

On le voit, il ne relève *a minima* donc pas d'une évidence de présenter Locke comme représentationnaliste, si ce n'est pour (trop) artificiellement marquer une rupture avec les positions de la phénoménologie. L'évidence même avec laquelle on veut parfois faire du principe de l'intentionnalité phénoménologique la rupture avec cette position reste donc, nous semble-t-il, sujette à caution. Les idées sont simplement pour Locke ce que l'esprit possède, les entités à partir desquelles il peut raisonner. Avec cette définition, renforcée par la précédente distinction, Locke nous semble-t-il confirme simplement que l'*Essai* cherche résolument à être un véritable traité de l'âme. Et pour lui, l'âme est ce qui possède en elle-même un ensemble de composantes réelles, et telles sont les idées.

Bien entendu, ce qui reste largement problématique chez Locke est que cela ne l'empêche pas par endroits de raisonner sur les choses extérieures elles-mêmes. Ainsi peut-il s'interroger sur les modifications de ce qu'il nomme alors *qualités* (*qualities*) présentes dans les corps, et qui causent les modifications des idées elles-mêmes en nous. De là proviennent ses concepts de qualités premières et qualités secondes, les qualités premières étant inséparables en tout corps²²⁶. Cela ne signifie donc en rien que Locke aurait su se défendre contre l'accusation sceptique de la validité objective de nos connaissances. Par exemple, à partir de la citation précédente, à la question « si nos idées sont bien distinctes des qualités, en quoi peut-on dire qu'elles ne les représentent pas ? », il est difficile de savoir si Locke aurait pu fournir une réponse théorique.

Locke avait d'ailleurs certainement deviné les ambiguïtés liées à sa notion d'idée. C'est certainement pourquoi au moment de conclure le très imposant Livre II de l'*Essai*, il hésite encore entre appeler les idées des matériaux (*materials*) ou des instruments (*instruments*) de la connaissance (« je ne sais laquelle de ces deux dénominations leur

²²⁵ Cf. *ibid.*, p.255, *Essai*, 2.8.7. (*we may not think [...] that they [the ideas] are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject [...].*)

²²⁶ Cf. l'*Essai*, *ibid.*, p.256 (2.8.9.). Les qualités premières pour rappel sont l'étendue, la solidité, la figure, et la mobilité. On peut diviser un corps autant de fois que l'on veut, il retiendra toujours ces quatre qualités, affirme-t-il.

convient le mieux », *Essai*, 2.33.19., p.610). La recherche sur l'origine de nos idées aboutit finalement, et de son propre aveu, à cette hésitation fondamentale.

Une lecture alternative au dépassement du représentationnalisme : activité de la pensée et passivité de la perception selon Locke (hypothèse)

Le reproche de représentationnalisme n'a donc rien d'une évidence, même s'il reste le nom d'une interprétation défendable et toujours défendue des positions de Locke. Mais il reste au moins *possible* d'envisager d'autres hypothèses pouvant expliquer l'intentionnalité phénoménologique par des voies moins connues peut-être. Telle nous semble bien être celle d'une théorie de la connaissance réussissant progressivement à expliquer la passivité des opérations de connaissance de l'esprit, par des opérations actives. Dans un premier temps, établissons déjà quels rôles respectifs activité et passivité jouent au sein de l'*Essai*.

Locke défend constamment la thèse d'une *passivité* de l'entendement dans la perception des idées simples :

L'expérience nous montre évidemment, que l'esprit est purement passif à l'égard de ses idées simples, et qu'il les reçoit toutes de l'existence et des opérations des choses, selon que la sensation ou la réflexion les lui présente, sans qu'il soit capable d'en former aucune de lui-même.²²⁷

Autrement dit, on peut considérer que cette perception est équivalente à une *réception*. L'étendue de la passivité est donc pour Locke équivalente à l'étendue de nos idées simples, celles de réflexion y compris, comme nous y avons insisté.

Si l'on cherche cette fois à comprendre quel peut être le sens de cette passivité, alors il faut seulement dire qu'il n'est pas en notre pouvoir pour Locke de *choisir* ce que nous percevons (ou comme il le dit : l'entendement n'a pas la possibilité de « refuser » ou d' « altérer », les idées imprimées en nous par la sensation ; l'âme est « forcée » de

²²⁷ Cf. *Essai*, 2.22.2., p.460 (*That the mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea, experience shows us [...]*). La thèse de la passivité de l'esprit à l'égard des idées simples est une thèse constante de Locke, affirmée en plusieurs endroits de l'*Essai*, notamment 2.2.25, 2.12.1.

recevoir les impressions qui proviennent des choses autour de nous²²⁸). C'est aussi pourquoi, nous le disons en passant, Locke utilise ou reprend la métaphore du miroir et de la *tabula rasa* : les premières idées que l'âme reçoit ne sont pas ses propres productions (*Essai*, 2.1.3).

Mais comme nous l'avons rappelé, ces idées s'opposent à celles dites « complexes ». Or la distinction activité/passivité semble bien recouper cette autre distinction de l'*Essai*, à savoir celle entre idées simples (réception passive) et idées complexes (activité de l'esprit). C'est ce que Locke va confirmer plus tard, de manière tout à fait cohérente avec sa thèse de la pensée comme action de l'âme que nous verrons après, au chapitre IX du Livre II :

Quelques-uns désignent [la perception] par le nom général de *pensée*. Mais comme ce dernier mot signifie souvent l'opération de l'esprit sur ses propres idées lorsqu'il agit, et qu'il considère une chose avec un certain degré d'attention volontaire, il vaut mieux employer ici le terme de *perception*, qui fait mieux comprendre la nature de cette faculté. Car dans ce qu'on nomme simplement *perception*, l'esprit est, pour l'ordinaire, purement passif, ne pouvant éviter d'apercevoir ce qu'il aperçoit naturellement.²²⁹

Ainsi et au final, les opérations de l'entendement se divisent apparemment pour Locke selon deux types, correspondant à deux origines possibles pour nos idées : la perception, qui est passive, et peut être de ce fait appelée impression ou réception des idées, et la pensée, qui est une action.

La critique intentionnaliste de la faculté sensible par Husserl (vers une validation de l'hypothèse)

Si l'on veut pouvoir *a minima* fonder cette hypothèse, il nous faut réussir à montrer la possibilité que la critique intentionnaliste de la faculté sensible par Husserl s'appuie sur une conception active des opérations de l'esprit. Du concept lockéen de

²²⁸ Cf. *Essai*, 2.2.25, p.234.

²²⁹ Cf. *Essai*, 2.9.1, *ibid.*, p.268 (*Perception [...] is by some called thinking in general. Though thinking, in the propriety of the English tongue, signifies that sort of operation in the mind about its ideas, wherein the mind is active; where it, with some degree of voluntary attention, considers any thing. For in bare naked perception, the mind is, for the most part, only passive ; and what it perceives, it cannot avoid perceiving.*). On pourra d'ailleurs relever différents passages de l'*Essai* où Locke utilise explicitement des expressions renvoyant à une activité de la pensée : 2.1.2 (« l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans borne »), 2.1.20 (« il arrive que l'âme perfectionnant, par l'exercice, sa faculté de penser dans ses différentes parties »).

sensation, dont le rôle est de fournir à l'esprit une myriade de qualités sensibles des choses sous la forme d'idées simples, Husserl en tout cas ne garde apparemment presque rien. C'est la chose-même que nous voyons, et non son image dans l'esprit, et non son *analogia* comme il le dit avec insistance dans *Philosophie première*²³⁰. Seulement même la réduction ne peut réduire les sensations, qui sont simplement comprises alors comme elles se présentent, à savoir comme des data hylétiques qui n'ont aucun sens en eux-mêmes. C'est pourquoi Husserl affirme qu'ils ont besoin d'être interprétés, ou appréhendés, pour pouvoir signifier quelque chose. Pour le montrer au §9 de la V^e Recherche, il utilise notamment une hypothèse d'un être qui n'aurait justement rien d'autre que de telles sensations :

Un être qui manquerait de ces vécus, qui, par exemple, n'aurait en lui-même que des contenus du genre des vécus sensoriels tout en étant incapable de les interpréter objectivement ou de se représenter de quelque manière que ce soit des objets par leur entremise, serait par conséquent à plus forte raison incapable de se rapporter dans des actes ultérieurs à des objets, de porter un jugement sur eux [...], un tel être, nul ne pourrait plus prétendre qu'il mérite le nom d'être psychique.

De tels êtres existent pourtant, signale Husserl, ce sont par exemple les choses autour de nous dont on ne peut pas dire pour autant qu'elles sont des êtres *vivants*. Mais l'être psychique lui, ne peut l'être qu'en tant que lui est propre une dimension d'activité, *même au niveau de la simple sensation*.

Conclusion du chapitre : le problème d'invoquer la description comme méthode

Husserl réussit-il à expliquer la simple possibilité pratique que l'on puisse révéler ces entités naturelles que sont pour lui les idées de Locke en tant que *cogitata qua cogitata* ? Nous ne le pensons pas. Comment Locke lui-même ou encore celui qui pense à sa manière pourrait s'extraire de telles conceptions naturalistes pour parvenir un jour à la phénoménologie, cela, il ne nous permet pas de le comprendre. Si l'on imagine un dialogue fictif entre les deux auteurs, on ne voit absolument pas comment Locke pourrait comprendre les limitations fondamentales de sa philosophie qu'on lui

²³⁰ Cf. *Philosophie première, op. cit.*, p.167 sq.

exposerait. Il faut dire que Husserl ne cherche à aucun moment à se replacer dans ses pas pour comprendre certaines des intentions fondamentales de sa philosophie, en particulier ce que la quête des origines de la connaissance peut avoir de particulier pour la recherche. Car comme nous l'avons rappelé, c'est bien d'elle que dépend la *tabula rasa*.

La critique husserlienne de la *tabula rasa* dans *Philosophie première* repose en effet sur l'idée acquise que Locke a conçu ses idées comme des entités naturelles. Pourquoi Husserl ne cherche-t-il pas à *refaire* cette même expérience, afin de ressaisir la raison pour laquelle son auteur l'a inventée ? Ici comme ailleurs souvent, c'est qu'il s'est déjà donné une réponse toute faite : de toute manière, les conceptions de Locke sont naturalistes, les entités qui composent l'esprit sont des entités réelles, donc la fonction attribuée à leur réceptacle psychologique est peu importante. Mais s'il l'avait fait, il n'aurait pas pu répondre que Locke avait simplement besoin d'un espace sur lequel peuvent opérer ses entités naturelles (p.130, p.146), mais aurait orienté sa critique sur la capacité de cette expérience de pensée à prendre en charge le problème de l'origine de la connaissance.

Husserl n'allant pas jusqu'à interroger les implications de la *tabula rasa* eu égard à cette ambition d'une recherche sur l'origine de la connaissance, il ne pouvait par la suite que manquer une partie du projet de Locke. En conséquence sa critique épistémologique s'en remet à un représentationnalisme peu fidèle à la pensée de l'auteur critiqué. L'on pourra ainsi citer l'objection formulée au début de la 17^e leçon à l'encontre de cette expérience de pensée de Locke :

[...] toutes ces images internes et ces signes inscrits sur la *tabula rasa*, ces images et signes représentant une nature transcendante, sont des inventions d'une réflexion qui s'est laissée égarer.²³¹

²³¹ Cf. *ibid.*, p.165 (17^e leçon). Déjà dans la 14^e leçon dans laquelle nous lisons les critiques sur la naturalisation de la conscience que nous avons citées plus haut, Husserl affirme : « Des signes inscrits sur une ardoise, des traits marqués à la craie ou à l'encre sont des événements de l'ordre des choses et ne symbolisent du reste que des choses. Tout comme l'espace physique est le champ d'existence des choses physiques, le champ de conscience, l'ardoise vide est une sorte d'espace pour des réalités chosales (*Dinglichkeiten*) intrapsychiques. » (*ibid.*, p.143).

Savoir si elle est le résultat d'un égarement, cela exige cependant un examen plus approfondi. Puisqu'il est ici question d'une *expérience de pensée*, faisons d'abord remarquer que la critiquer au titre d'une invention ne touche pas au but²³². Mais le plus important est la différence d'approche sur laquelle Husserl ne s'est visiblement pas attardé, lui qui ne reconnaît rigoureusement que la *description* comme méthode d'une philosophie scientifique (comme il le rappelle d'ailleurs p.127). C'est ce point qui concentrera notre questionnement critique en conclusion du chapitre.

C'est donc là qu'est le nœud de notre propre problème. Il ne consiste certainement pas à relativiser les progrès accomplis par la phénoménologie et Husserl, mais de s'étonner de cette curieuse façon de critiquer ses devanciers par la promotion d'une méthode descriptive. Plus précisément, l'insuffisance de cette méthode selon nous est qu'elle ne tient pas compte du fait que *décrire est une pratique*, qui en tant que telle est *soumise à une progression*. Il n'y pas besoin d'argumentations sophistiquées pour s'en convaincre : demandez à un botaniste expert puis amateur de décrire la même plante, un critique d'art et l'homme du commun de décrire la même œuvre... Pourquoi la chose ne vaudrait-elle pas à l'identique en philosophie lorsqu'il s'agit de description ? En conséquence promouvoir la description au rang de méthode revient à faire comme si finalement, tout ce qu'il y avait à décrire était *déjà là*, devant soi, et qu'il suffisait d'un peu d'efforts et d'honnêteté intellectuelle pour le décrire correctement.

Ce qui importe ici avant tout, c'est de décrire fidèlement ce qu'est en l'occurrence le perçu immédiat, purement en fonction du sens propre de la perception. Il s'agit de constater que ce n'est pas un complexe de données sensibles qui appartiennent comme composantes réelles à la perception considérée, [...] mais que ce n'est pas autre chose que, par exemple, cette table-ci [...] ²³³

Cette façon de lire l'histoire de la philosophie ne nous semble pas tenable : si tout était précisément *là*, ce qui est véritablement absurde serait de penser que Locke et

²³² « Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase [...] » (*Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper [...]*), sont les termes de Locke dans l'*Essai*, 2.1.2. Cf. *op. cit.*, p.216. Notons que table rase ou *tabula rasa* est une traduction assez impropre de « white paper », l'expression employée par Locke. Par ailleurs celui-ci utilise encore une autre métaphore pour parler de l'acquisition des idées simples : la *chambre obscure* (*Essai*, 2.11.17.). Contrairement à ce qui est suggéré, il ne s'agit justement pas d'un dispositif qui nous enferme du monde extérieur, mais qui permet de projeter une image inversée du monde extérieur sur l'une de ses parois.

²³³ Cf. *ibid.*, p.169 (17^e leçon).

consorts ne l'auraient simplement pas *vu*. Absurde que Descartes n'ait simplement pas voulu poursuivre sa tâche d'une exploration du champ transcendantal²³⁴. Comme s'ils préféraient se complaire dans des conceptions métaphysiques éculées au lieu de s'intéresser aux choses elles-mêmes, selon l'exigence de la véritable philosophie. Car, nous le demandons, qu'auraient-ils bien pu vouloir faire *d'autre* que de la satisfaire, eux aussi ? Bien évidemment, c'est le truchement de la pratique qui est ici l'élément manquant de l'analyse, et la confusion que nous dénonçons et qui en résulte entre objet et résultat. Husserl pense ici décrire des objets mais il a affaire en vérité à ses propres *résultats*. Il a mis des dizaines d'années à les obtenir, mais il nous les présente comme des évidences valables dans l'instant. Là encore, il suffit pour s'en rendre compte d'imaginer demander à quelqu'un croisé dans la rue de « décrire fidèlement » ce qu'il voit, et d'envisager si sa réponse aurait quoi que ce soit d'identique à celle d'une description phénoménologique de Husserl...

La situation est donc pensons-nous bien plutôt la suivante : par une pratique régulière qu'il ne ressaisit pas, le philosophe obtient des résultats auxquels ne pouvait prétendre le devancier avec lequel il mène le débat (en témoigneront par exemple des distinctions conceptuelles qui n'apparaissent pas chez ce dernier). Lorsqu'il relit ce dernier, il constate alors évidemment des différences, au plus un fossé, entre ses propres conceptions et les siennes. Mais ne pouvant ressaisir ce *passage* d'une conception à une autre, par la pratique philosophique, il se contente de dénoncer les présupposés qui selon lui expliquent de telles positions ; comparativement, il exposera les siennes propres comme étant les véritables auxquelles le devancier aspirait implicitement. Ainsi peut se construire une lecture téléologique dont nous avons parlé déjà plus haut.

De là les nombreuses apparences de digressions que l'on trouve dans *Philosophie première*, et si l'on relit attentivement le texte on sera forcé de constater que Husserl ne fait toujours que *juxtaposer* ses propres conceptions à celles de Locke, sans

²³⁴ Husserl s'égare ensuite à propos de Descartes : « chez Descartes il manquait la volonté d'approfondir le sens véritable de la tâche tout à fait inéluctable assignée à la philosophie [...] » cf. *ibid.*, p.93, « il lui suffisait en quelque sorte de tendre la main » dit-il encore, cf. *ibid.* p.96, p.101. Il manquait à Descartes assurément, la *possibilité* de le faire.

jamais expliquer comment l'on *pass*e des unes aux autres. Par exemple, la critique de l'objectivisme naïf se laisse entraîner à la douzième leçon dans une longue digression sur les *propres* conceptions de Husserl (pp.113-120), dans la quinzième celle d'une prise en compte insuffisante de la structure égologique de la conscience, sur l'intentionnalité (pp.151-155). A l'évidence donc, il ne suffit pas que la méthode se résume à : *décrire correctement* ; mais elle doit parvenir à inclure sa pratique, comme nous le disions en introduction de ce travail. C'est pourquoi, une dernière fois, nous pouvons critiquer l'insuffisance de l'approche de Husserl, à propos d'Aristote cette fois, puisque nous avons déjà indiqué en quoi il faut le situer dans l'héritage empiriste quant à l'importance accordée au concept d'acte. Car Husserl nous redonne l'occasion de rappeler qu'il ne suffit pas d'invoquer la méthode, mais de pouvoir guider sa mise en application, ce qui doit renvoyer à une pratique :

Ce qui faisait défaut [dans la psychologie d'Aristote], quelque insistance qu'on mit à parler des facultés de la raison théorique et pratique, c'est la *méthode* permettant de *mettre correctement en évidence par une description systématique* et d'appréhender sur le plan théorique les *sphères d'actes* auxquelles se rapportent pourtant ces facultés, et par suite de façon générale *la conscience en tant que conscience de quelque chose*.²³⁵

C'est sur ce point à présent que nous allons enfin nous concentrer. Nous voulons essayer de comprendre comment le concept d'intention, dont nous avons rappelé l'importance pour comprendre la percée, a pu justement être chargé par certains philosophes qui l'ont employé, d'une dimension propre à toute pratique, de progression. C'est le point nous semble-t-il qui manque encore entièrement au traitement de notre problématique. Réussir à inclure la progression, c'est pouvoir lire l'histoire de manière plus continuiste, en partant du principe que la philosophie renvoie à certaines pratiques qui sont les mêmes chez un Locke, un Husserl, un Kant ou déjà un Platon. Or c'est de Locke que justement nous allons repartir, car c'est lui qui a visiblement été saisi de cette dimension de progression, et qui l'a associée au concept d'intention pour la première fois.

²³⁵ Cf. *Philosophie première, op. cit.*, p.75 (8^e leçon).

PARTIE III

L'INTENTION COMME ACTION DE PROGRESSION (LOCKE ET HUSSERL)

Même si Locke écrit après Galilée, et qu'il connaît personnellement Newton, ce n'est pourtant pas lui qui eut à affronter la tâche de défendre la place de la philosophie par rapport à la science physique naissante. Husserl force probablement trop le trait dans la *Krisis* en assimilant sa « psychologie naturaliste », comme il l'appelle, à la « prétention de fonder durablement une science universelle »²³⁶, mais nous avons déjà rappelé d'où provient très certainement ce qui est peut-être de sa part une idée fixe ou une exagération : la lecture téléologique de l'histoire, opérée sans relâche, qui cherche partout en elle les traces de l'avènement de la philosophie comme science. Pourtant il est bien connu que l'enjeu essentiel, pour nombre d'auteurs du XVII^e, est avant tout d'extraire la connaissance du pouvoir religieux. Rappelons que la publication de l'*Essai*, par un homme alors d'un âge mur et qui vient de traverser une bonne partie du siècle, est séparée d'une cinquantaine d'années seulement du procès humiliant au cours duquel Galilée eut à abjurer sa défense de l'héliocentrisme. La confrontation directe avec la science naturelle sera, comme on le sait depuis, le mérite propre de l'entreprise kantienne. Nous ne pouvons commenter ces épisodes, qui pourtant aboutissent à la fin du XIX^e au partage au sein du savoir que nous avons commencé ici par étudier (chap. 1).

²³⁶ Cf. *Krisis*, *op. cit.*, p.74, §11. Pour la citation sur la psychologie naturaliste, cf. *ibid.* Husserl n'est d'ailleurs probablement pas consistant avec cette affirmation lorsque par ailleurs, se demandant en quoi réside le motif profond de l'empirisme, il met alors en avant des intérêts plus politiques : « Même Locke, l'ami de Newton et de R. Boyle, n'avait manifestement que de vagues représentations de la nouvelle physique et de la nouvelle mathématique, ses intérêts relevaient du monde socio-historique, dans lequel le mode de connaissance qui est celui de la science de la nature ne joue qu'un rôle tout à fait secondaire, si même il en joue un. ». Cf. *ibid.*, p.494. Dans *La philosophie comme science rigoureuse*, il voit la « volonté radicale d'élaborer une doctrine scientifique » comme « la caractéristique principale de la philosophie moderne jusqu'à Kant », faisant de l'hégélianisme le début de la corruption de ce projet. Cf. *op. cit.*, p.16.

Chapitre 6 : intention et action de la pensée, l'héritage de Locke

Cette thèse est énoncée au Livre II, chapitre 19, de l'*Essai sur l'Entendement humain*²³⁷. Ce chapitre est extrêmement court (à peine quatre pages dans l'édition de poche française) mais pourtant Locke sait très bien où il veut aller, malgré qu'il ait opté pour un titre très général (« Des modes qui regardent la pensée »). Comme s'il avait eu l'intuition de cette thèse mais qu'il n'avait pas su comment la traiter une fois l'avoir formulée. Celle-ci s'énonce ainsi : « la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme ». A certains égards, ce chapitre fait figure de complément de l'argumentation contre la possibilité que l'âme pense toujours, qui était déjà l'un des moments forts du premier chapitre du Livre II, ce pour quoi nous serons amenés à instaurer un dialogue croisé avec celui-ci.

Pourquoi cette thèse nous semble-t-elle suffisamment importante pour que nous lui ayons consacré tout un chapitre ? Car Locke y mobilise un concept d'*intention* que l'on peut retrouver ensuite chez Husserl, dans la V^e Recherche Logique, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Section 1 : exposition de la thèse de Locke

La critique d'une thèse cartésienne par l'argument de la conscience

Il faut tout d'abord resituer cette affirmation dans le contexte du post-cartésianisme, car c'est une thèse cartésienne qui semble visée ici (et quand bien même, nous l'avons rappelé, Locke n'est pas foncièrement anti-cartésien). Descartes en

²³⁷ *Nota bene* : nous l'appelons une « thèse » par commodité et parce qu'elle semble bien s'opposer à une autre « thèse », bien qu'elle ne soit pas présentée comme telle. Le terme d' « idée » au sens courant en français aurait été possible, mais il pourrait entraîner des confusions fâcheuses étant donné l'usage systématique qu'en fait Locke dans l'*Essai*. Parfois nous utiliserons plus bas l'expression d' « intuition », qui n'est pas non plus sans inconvénients. Par ailleurs, nous ne statuons pas ici, en strict historien, pour savoir si cette thèse est bien de Locke ou si elle existait déjà auparavant sous d'autres formes et sous d'autres plumes. Seul nous importe dans ce qui suit de présenter le traitement conceptuel qui en est proposé dans l'*Essai*.

effet concevait que la pensée est l'essence de l'âme, et par essence il faut entendre un attribut essentiel. Un attribut essentiel est une propriété sans laquelle quelque chose cesse d'être concevable. Or aussi bien qu'il ne peut se concevoir de corps qui ne soient étendus, il ne peut non plus selon Descartes se concevoir d'âme sans pensée :

Certes, n'importe quel attribut fait connaître la substance, mais chacune d'elles a pourtant une unique propriété principale, qui constitue sa nature et son essence et à laquelle toutes les autres propriétés se rapportent. Ainsi donc, l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance pensante. Car tout ce qu'on peut attribuer d'autre au corps présuppose l'étendue et n'est qu'un certain mode de la chose étendue ; de même que toutes les propriétés que nous découvrons dans un esprit ne sont que divers modes de penser.²³⁸

Cette thèse avait déjà essuyé une longue critique dans l'*Essai* lors du premier chapitre de ce même Livre 2 (voir en particulier tout le passage des §9 au §19). Mais la critique repose en vérité sur une *inférence* que Locke applique à la thèse cartésienne, qui n'est autre qu'un passage en retour de l'essence au fait : il infère en effet de l'essentialité la *permanence dans le temps*, à savoir qu'un attribut essentiel ne peut être qu'un attribut permanent. La thèse cartésienne est alors reformulée par Locke ainsi :

Je sais bien que certains philosophes assurent, *que l'âme pense toujours*, qu'elle a constamment en elle-même une perception actuelle de certaines idées, aussi longtemps qu'elle existe ; et que la pensée actuelle est aussi inséparable de l'âme, que l'extension actuelle est inséparable du corps²³⁹

Or cette thèse telle que comprise par Locke revêt un caractère intenable. Il faut en effet rappeler qu'il n'est pas possible selon lui de poser l'existence d'une entité si nous n'en avons pas au même moment *conscience*. Si l'âme pense toujours, alors nous le saurions, ce qui signifie pour lui que nous en aurions *en permanence* conscience ; mais cela n'est pas du tout ce que nous expérimentons, suffit-il notamment de considérer le

²³⁸ Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2009, p.137.

²³⁹ Cf. *Essai*, 2.1.9. Voir également la note du traducteur P. Coste ici, qui pointe directement en direction des « cartésiens » et de la réponse de Descartes aux cinquièmes objections contre Gassendi. Cf. *Essai*, *op. cit.*, p.220. (*I know it is an opinion, that the souls always thinks, and that it has the actual perception of ideas in itself constantly, as long as it exists ; and that actual thinking is as inseparable from the soul as actual extension is from the body*). En évoquant ici et dans ce qui suit les « cartésiens », nous ne faisons pas référence à des noms en particulier, car Locke lui-même ne cite aucun de ces « cartésiens » dont il combat les thèses.

cas du sommeil (*Essai*, 2.1.10). Par sommeil, Locke entend ici le sommeil sans rêve, qu'il considère comme la situation par excellence d'absence de pensée. Or réveillons, nous dit-il, un homme dans un tel état : il sera incapable de nous dire à quoi précisément il pensait l'instant d'avant, parce qu'il n'en avait pas conscience. Cet argument doit suffire selon Locke à invalider la thèse de la permanence de la pensée.

Locke transforme alors l'analogie cartésienne entre l'âme et le corps, puisqu'au lieu d'attribuer au corps la propriété de l'étendue, il lui attribue celle du *mouvement*. Or, selon lui, cela change tout. Car en effet, il n'est dès lors « pas plus nécessaire à l'âme *de penser toujours*, qu'au corps *d'être toujours en mouvement*. »²⁴⁰. L'âme pense seulement lorsqu'elle pense effectivement, de même que le corps n'est mobile que lorsqu'il est effectivement mouvant. La proximité de l'argumentation est ici très grande avec le chapitre 1 lorsqu'il était déjà question d'une comparaison entre pensée et mouvement :

[...] la perception des idées [est] à l'âme, comme je le crois, ce que le mouvement est au corps, savoir, une de ses opérations, et non ce qui en constitue l'essence.²⁴¹

Locke fait émerger rien de moins ici que le concept de pensée comme acte. Il est déterminé par la *conscience* que l'on a de lui. Quiconque se réfèrera ensuite au concept d'acte contre l'idée de processus ou d'entités inconscientes emboîte son pas. C'est cette thèse de la pensée comme action qui sera ensuite développée au chapitre 19 de manière plus positive (donc cette fois moins critique, il n'est plus autant question des thèses cartésiennes), toujours en tirant argument de la possibilité de l'absence totale de pensée. Mais Locke ne se contente pas d'invoquer la notion courante, extrêmement générale, d'action. Il comprend l'action à partir des concepts d'*intention* et de son opposé, qu'il nomme *remission*²⁴².

Le problème de la traduction d'*intention* et *remission*

²⁴⁰ Cf. *ibid.*

²⁴¹ Cf. *Essai*, 2.1.10., p.221.

²⁴² Indiquons à ce stade que c'est un raisonnement similaire que conduit Husserl lorsqu'il refuse ce qu'il appelle la « mythologie des activités », au §13 de la V^e Recherche. Étudier la pensée c'est en étudier les actes, et non de quelconques processus cachés dans les profondeurs de la non-conscience.

D'emblée nous sommes ici en face d'un problème d'interprétation, puisque le traducteur français historique de l'*Essai sur l'Entendement Humain*, P. Coste, est visiblement gêné pour rendre ces deux termes en français. Heureusement, chose fort utile pour notre entreprise, l'*Essai* a bénéficié récemment d'une nouvelle traduction par J.-M. Vienne, publiée en 2001 aux éditions Vrin. Nous pourrons donc comparer ces deux traductions. Nous partirons systématiquement de la traduction de Coste, qui reste la référence en langue française (comme le reconnaît d'ailleurs J.-M. Vienne lui-même²⁴³).

Ainsi et comme nous le disions, Coste renonce à traduire *intention* et *remission* à la fin du chapitre 19, soit au paragraphe 4, alors même qu'il s'agit pour Locke de formuler de manière conclusive sa thèse de la pensée comme action de l'âme. Exposons cette thèse dans une citation cette fois plus complète :

[...] je demande s'il n'est pas fort probable *que la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme*, par la raison que les opérations des agents sont capables du plus et du moins (*the operations of agents will easily admit of intention and remission*)

Le traducteur se contente donc de renvoyer à une simple gradation, et semble alors nous orienter vers l'idée que l'âme agit selon un rythme propre et des variations. Il y a action pour elle en tant qu'elle admet différents degrés au cours de ses opérations. Pour savoir plus exactement quels sont ces degrés, il faudra nous tourner bientôt vers le §1 du chapitre.

Restons encore pour le moment sur le problème de traduction des deux termes clés, car *intention* a déjà figuré *quatre* fois précédemment dans ce chapitre, et *remission* trois fois (en incluant *to be remiss*, quelques lignes plus haut). Par ailleurs nous y sommes invités, puisque le traducteur ne renonce pas toujours à sa tâche, ce qu'il faut bien lui reconnaître. Un peu plus avant en effet, et dans ce même §4, P. Coste avait *trouvé des mots* en écrivant :

Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention (*intention*) ou ce relâchement (*remission*) de l'esprit lorsqu'il pense, selon cette diversité de degrés qui se

²⁴³ Cf. *ibid.*, p.18-20.

rencontre entre la plus forte application et un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout.²⁴⁴

Le traducteur a d'ailleurs été constant pour les deux autres occurrences d'*intention* en écrivant « contention » à chaque fois.

Seulement, reste à savoir s'il a trouvé *les* mots. Car pour un entendement contemporain comme le nôtre du moins, que penser d'un terme aussi peu usité que « contention » pour traduire l'*intention* de Locke ? Comment comprendre ce que doit signifier une « contention de l'esprit » ? D'un autre côté cependant, la traduction de *remission* par « relâchement » pose apparemment moins de problème, ce que nous pouvons confirmer en lisant la traduction de J.-M. Vienne.

On lit dans cette dernière en effet et à propos de la citation qui précède, « cette variation de l'esprit lorsqu'il pense, de la tension au relâchement ». On remarque également et au passage qu'il est plus constant que P. Coste en traduisant *aussi* par tension et relâchement la citation antérieure (là où nous lisons « capables du plus et du moins » chez Coste)²⁴⁵. La traduction de *remission* par « relâchement » en français est donc la même à trois siècles d'intervalles, et s'appuie sur un terme d'un usage toujours courant aujourd'hui (et ce même si P. Coste avait aussi traduit *to be remiss* par « se détendre », ce que nous aurons l'occasion de commenter plus bas).

Restons donc encore sur la traduction encore problématique à ce stade d'*intention* dans le chapitre 19 de l'*Essai*. Ici, la traduction de P. Coste a au moins le mérite comme nous le disions d'être plus constante, ainsi que l'avantage d'être attestée chez Descartes²⁴⁶, en donnant à chaque fois « contention ». Plus constante en tout cas que celle de J.-M. Vienne, qui sur les quatre occurrences du terme *intention*, donne *trois*

²⁴⁴ Cf. *ibid.*, p.383, *Essai*, 2.19.4 (*This difference of intention and remission of the mind in thinking [...], everyone, I think, has experimented in himself.*).

²⁴⁵ « les actions d'un agent sont facilement susceptibles de tension et de relâchement » (*the operations of agents will easily admit of intention and remission*), cf. *op. cit.*, p.364. Elle précède dans notre étude, mais elle lui succède dans le texte de Locke.

²⁴⁶ Descartes utilise le latin *contentio*, visiblement au sens d'effort, dans un passage de la Sixième *Méditation Métaphysique*, traduit par « contention », pour désigner un effort particulier de l'esprit : « Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit (*animi contentione*) pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ; et cette particulière contention d'esprit (*animi contentio*) montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure. ».

traductions différentes : « effort », « application », et deux fois « tension »²⁴⁷. Autant donc dire d'emblée qu'il n'a pas cherché à en rendre compte comme d'un concept autonome dans la pensée de Locke... Pourrait-on donc se contenter de la traduction d'*intention* chez Locke par « contention » en français ?

On voit pourtant les difficultés à adopter un terme aussi peu usité en philosophie que celui choisi à l'époque par P. Coste. Aujourd'hui en effet, il admet surtout un sens attesté en médecine (immobilisation d'un membre par exemple). Même la proximité phonétique, et pour certains usages sémantique, avec « contorsion » semble de nature à créer des confusions. S'il faut considérer dogmatiquement qu'un choix initial est toujours meilleur, alors autant dans ce cas également traduire littéralement *remission* par « rémission » (et donc renoncer, notamment, à « relâchement »). Ni le terme de « contention », ni celui de « rémission », ne sont par exemple recensés dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, d'A. Lalande (dir.) à sa seizième édition (1988), ou dans le *Vocabulaire européen des philosophies* de B. Cassin (dir., 2004). De plus nous avons déjà relevé que P. Coste, le traducteur historique de Locke, ne se tient pas toujours à ce choix de traduction, si ce n'est même parfois renonce à s'y essayer (lorsqu'il traduit par « plus ou moins »). Pourquoi ne pas se contenter alors de traduire *intention* simplement par « intention » ? Mais cela reproduirait les confusions gênantes avec le sens spontané de volonté dans certaines langues, en français notamment. Choisir « attention » reviendrait à acter définitivement une ambiguïté, comme nous allons le voir après, alors même que *deux* termes sont présents dans le texte de Locke (*intention* et *attention*). Aussi, arrivé à ce point, préférons-nous reporter à plus tard les décisions tranchées, en recensant une dernière fois les différences de traduction constatées, pour analyser plus avant le chapitre 19 du Livre II de l'*Essai*.

²⁴⁷ Voir respectivement les §1, §3, et §4 du chapitre, et comparer avec les traductions de P. Coste que nous rappellerons encore ci-dessous pour les deux premiers. Nous reproduisons cependant d'emblée ici toutes les occurrences de la traduction de J.-M. Vienne : « quand l'esprit avec grand soin fixe délibérément son regard sur une idée et la considère sous tous ses angles, c'est ce qu'on nomme l'*effort* ou l'*étude* [...] » (§1, p.362) ; « Parfois, l'esprit s'attache avec tellement de soin à l'observation de certains objets qu'il en remue les idées dans tous les sens, qu'il en remarque les relations et les particularités, qu'il en regarde chaque partie avec une telle minutie et une telle application [...] » (§3, p.363) ; « Cette variation de l'esprit quand il pense, de la tension au relâchement avec de multiples degrés depuis l'étude appliquée jusqu'à la quasi indifférence [...] » (§4, p.363) ; « en effet, les actions d'un agent sont facilement susceptibles de tension et de relâchement » (§4, p.364).

Synoptique des différences de traduction de *intention*

Locke	P. Coste	J.-M. Vienne	J.H. v. Kirchmann
<i>intention</i>	contention	effort	<i>das angestrengte Nachdenken</i>
<i>intention</i>	contention	application	<i>so tief auffasst</i>
<i>intention</i>	contention	tension	<i>Anspannung</i>
<i>intention</i>	contention	tension	<i>Steigerung</i>

Figure 2 : tableau récapitulatif et comparatif des traductions d'*intention* et *remission* par P. Coste et J.-M. Vienne (français), et par J.H. v. Kirchmann (édition allemande de 1872)²⁴⁸

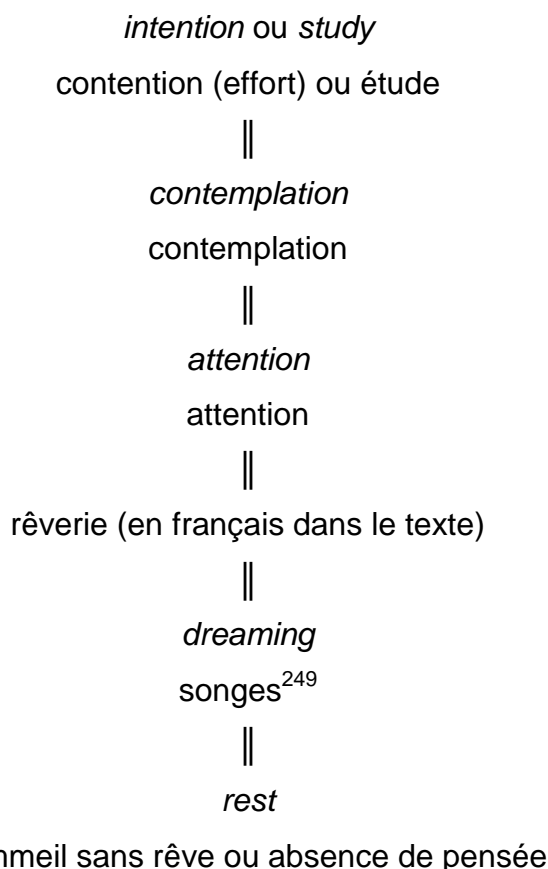
§

On pourra donc à ce stade seulement être sensible à une différence qui subsiste encore aujourd'hui entre la traduction de *consciousness*, sur laquelle nous sommes revenus (chapitre 2), et celle d'*intention* dans l'*Essai* de Locke. Le mot « conscience » au sens de perception interne s'est en effet entièrement imposé en philosophie tout comme dans la langue française courante. C'est pourquoi dans la traduction de J.-M. Vienne de 2001, on n'est pas surpris de voir qu'aidé du recul de l'histoire, ce dernier rétablit systématiquement « conscience », là où Locke écrivait *consciousness*. Or cette situation ne vaut justement toujours pas dans le cas de la « contention d'esprit » proposée par P. Coste, qui sonne encore très étrangement à nos oreilles plus de trois siècles après la parution de la première traduction française de l'*Essai* (1700). Quant à celle de J.-M. Vienne, comme nous l'avons dit déjà en ne se tenant pas à une traduction stable d'*intention*, elle peut difficilement contribuer à une proposition sur ce point. C'est pourquoi il nous semble légitime, aujourd'hui, de s'interroger sur la possibilité de traduire à nouveaux frais le terme (mais ce qui ne doit pas se faire, pensons-nous, sans l'étude de son terme antagoniste de *remission*). En attendant et dans ce chapitre, nous écrivons toujours *intention* en italique pour signifier qu'il s'agit bien du terme anglais.

L'intention au sein d'un réseau de sens

²⁴⁸ Nous renvoyons à notre annexe n°1 pour la reproduction originale du texte de Locke (chapitre 19), ainsi que les trois traductions dont sont extraits les termes ici.

Si l'on met entre parenthèses pour l'instant les questions de traduction, il reste un autre moyen d'entrevoir le sens du terme d'*intention* selon Locke. Car on constate par ailleurs que celui-ci s'insère dans un réseau de termes mis en place dès le début du chapitre, au premier paragraphe. S'il est possible à Locke (ce que Coste accentue indirectement encore plus) de dire que la pensée est une action de l'âme qui admet une diversité de degrés, c'est notamment parce qu'il fait (implicitement) référence à cet ensemble. On peut d'abord proposer de simplement le reconstituer de la manière suivante, en allant du plus grand au plus bas degré, et en donnant les termes tels qu'ils figurent au premier paragraphe (nous donnons d'abord ceux de Locke, *Essai*, 2.19.1, suivis de la traduction de Coste, et éventuellement celle de Vienne entre parenthèses lorsqu'elle diffère) :



Précisons qu'il ne s'agit pas pour Locke de procéder ici à un traitement conceptuel rigoureux de chacun de ces termes. On ne trouve par exemple pas de comparaison

²⁴⁹ Les songes sont conçus par Locke dans ce passage comme des idées s'enchaînant sur la scène du mental, simplement dépourvues de tout apport de nouvelles sensations extérieures.

terme à terme, il en signale d'ailleurs d'autres qui pourraient s'insérer dans cette liste, et enfin avoue que cette dernière n'a rien d'exhaustif (§2). Cela n'est à vrai dire pas un problème pour lui. Après tout, il ne s'agit pas d'établir une véritable théorie de ces différents modes de pensée, mais simplement de justifier sa thèse de la pensée comme action de l'âme. Dans ce cas, ce n'est pas véritablement une justification que l'on obtient ici, mais un complément de l'argument initial, ce qui de ce fait soulève certaines questions.

Section 2 : questions critiques et discussion de la thèse de Locke

Trois questions critiques posées autour de cette thèse

Quel est le véritable projet de Locke au chapitre 19 ?

Quel que soit l'intérêt que l'on puisse porter à ces derniers développements, on s'interrogera légitimement sur le rapport qu'ils entretiennent à l'enjeu initial que nous avons commencé par rappeler dans la section précédente. Car réaffirmons que Locke ne vise au final dans ce chapitre, en témoigne notamment sa conclusion, qu'à *justifier de sa thèse* de la pensée comme action de l'âme. Seulement s'il s'agit simplement de démontrer ce point, en quoi le fait de savoir que l'âme admet des variations sous la forme d'une pluralité de degrés apporte-t-il quoi que ce soit de plus à cette justification ? Si c'est le cartésianisme qui est visé parce qu'il est incapable de concevoir qu'un attribut permanent puisse disparaître un moment puis ressurgir un autre, il aurait semble-t-il été suffisant à Locke de *simplement démontrer la possibilité d'une absence de pensée* (donc du repos ou *rest*). Il le disait d'ailleurs lui-même ainsi au chapitre premier :

Ainsi le moindre assoupissement où nous jette le sommeil, suffit, ce me semble, pour ébranler la doctrine de ceux qui soutiennent que l'âme pense toujours. 2.1.13.²⁵⁰

²⁵⁰ Nous avons suivi ici l'indication de traduction de l'éditeur, et fait figurer « ébranler » plutôt que « renverser » dans la traduction initiale (*every drowsy nod shakes their doctrine*).

En effet, suffit-il que la pensée soit absente une seule fois de l'âme, pour qu'elle perde la possibilité d'être permanente et qu'on ne puisse plus, selon le raisonnement lockéen, en faire alors son essence. Sans quoi le moindre degré de pensée, aussi faible soit-il, portera toujours témoignage en faveur de sa présence dans l'âme. Par contre et dans ce cas, on ne voit pas bien ce qu'il reste à ajouter aux développements du premier chapitre du Livre II (2.1.9.sq), dont nous venons d'indiquer une citation. Rappelons que *déjà* Locke y argumentait contre les cartésiens en invoquant la possibilité que l'âme ne pense pas toujours, et que c'est bien alors le seul cas du sommeil profond, d'une âme sans aucune pensée, qui supportait sa justification.

Cela peut accréditer, en conséquence, le besoin envers une *autre interprétation* : celle selon laquelle Locke cherche à dire quelque chose de *plus*, au chapitre 19 du Livre II. Ce ne serait donc pas seulement de justifier sa thèse de la pensée comme action de l'âme qui l'intéresserait alors, ce qui expliquerait pourquoi ce chapitre arrive bien plus tard dans le Livre II et de manière aussi isolée par rapport à ses précédents développements. D'ailleurs certaines de ses considérations, comme celles sur l'attention au §3 de ce même chapitre, sont introduites sous la forme d'une *digression*. Locke s'en excuse presque, mais il nous semble que cette digression mérite que l'on s'y intéresse (nous le faisons plus bas).

Qu'est-ce que la remission ?

Auparavant, on prendra également le soin de relever que le terme de *remission* ne bénéficie d'aucune tentative de définition propre dans ce chapitre, quand bien même il est impliqué dans la formulation de sa thèse de la pensée comme action (et ce comparativement à l'*intention*). Puisque la *remission* indique l'absence de pensée, une telle description aurait pu pourtant permettre à Locke, à partir de ce que nous venons d'envisager, d'asseoir son argumentation critique contre les cartésiens. Mais il ne figure pas dans la liste précédente des degrés de pensée, alors qu'il semble bien pourtant qu'il devrait pouvoir y trouver sa place, tout en bas de cette échelle. Mais supposons que Locke eut choisi de l'y introduire : serait-il alors un simple synonyme, ou bien une expression véritablement différente, du repos (*rest*) de l'âme ? Nous avons vu plus haut que *remission* est traduit par relâchement, point sur lequel s'accordent les deux

traducteurs du texte en français²⁵¹. On pourra alors ultérieurement s'interroger sur la distance sémantique entre relâchement et repos (*remission/rest*), si distance il y a.

Au préalable présentons les exemples que Locke donne de la *remission*, à défaut d'essayer de la définir, au §4, puisque le terme y intervient trois fois et jamais auparavant dans le chapitre. Il y a une forme d'esthétique dans le rythme de celui-ci qui commence par les modes les plus intenses de la pensée, avant de conclure par les plus relâchés, comme un grand souffle qui progressivement retombe, se maintient une dernière fois avant de s'éteindre complètement. En tout cas le fait que la *remission* n'apparaisse que dans la conclusion de ce raisonnement semble montrer que son rôle est de rassembler différents degrés de relâchement de la pensée (autrement dit, ses intensités les plus faibles). Et en effet, le §4 en distingue essentiellement *deux* : le sommeil avec et sans rêve.

Ainsi d'abord de l'exemple d'un homme qui dort lors d'un orage et ne perçoit rien des sons ou des éclairs qui se produisent au dehors. Mais quand bien même l'esprit serait ainsi entièrement coupé des sens, cela ne l'empêche pas, selon Locke, de continuer, faiblement, à penser :

dans cet état où l'âme se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une manière de penser, faible et sans liaison, que nous nommons *songer* ;

Puis ces rêves disparaissent au bout d'un moment et le sommeil vainc les dernières forces de la pensée :

et enfin un profond sommeil ferme entièrement la scène, et met fin à toute sorte d'apparences.²⁵²

Voilà donc la seule considération, qui sera seulement répétée dans des termes différents juste après, que Locke donne au lecteur pour comprendre ce qu'est la

²⁵¹ A une exception près que nous avons rappelée déjà, lorsque Coste traduit *to be so remiss* par « se détendre », oubliant au passage l'adverbe d'intensité *so* (là où Vienne garde sa cohérence terminologique en traduisant par « être si relâché »).

²⁵² Cf. *Essai, op. cit.*, 2.19.4., p.383. Les deux dernières citations sont solidaires dans le texte ([...] *in this retirement of the mind from the senses, it often retains a yet more loose and incoherent manner of thinking, which we call dreaming ; and, last of all, sound sleep closes the scene quite, and puts an end to all appearances.*).

remission. Puisqu'elle n'est pas la caractéristique propre d'un seul état, cela nous amène à conclure qu'elle réside probablement pour Locke dans une forme de *mouvement* vers l'absence à soi. Autant dire cependant qu'un surplus d'interprétation est requis, si nous voulons pouvoir en tirer quelque chose sur le plan philosophique.

L'absence de toute référence à la conscience

Avant de pouvoir revenir sur le statut de la *remission*, on signalera une dernière curiosité dans ce chapitre 19 : l'absence de toute référence à la *consciousness*. Or voilà une absence qui ne manque pas de se faire remarquer, si ce chapitre est bien, comme nous l'avons dit et rappelé, un complément des développements du premier du même Livre, et particulièrement du passage entre les §9 et §19 ; autrement dit du passage où Locke de manière notoire convoque la conscience à l'appui des argumentations contre les thèses des cartésiens²⁵³. Or ces deux concepts (*consciousness* et *remission*) sont bien impliqués dans la continuité de cette argumentation, même au sein de leurs chapitres respectifs. La conscience sera coextensive à l'état d'un homme éveillé (pas de veille sans conscience, elle fonctionne donc comme un effet de seuil), là où la *remission* caractérisera son absence progressive. Par ailleurs, nous avons noté dans notre chapitre 2, consacré au concept de conscience, que celui-ci n'est jamais véritablement défini. A partir de ces différents éléments, la question suivante semble donc pouvoir se poser : ne pourrait-on pas alors chercher à théoriser un rapprochement entre *consciousness* et *remission* ?

C'est ce que nous chercherons à interroger dans un prochain chapitre. Car nous pensons qu'il est notamment lié à la question immédiatement précédente, laissée en suspens, du rapport entre relâchement et repos. Mais pour le moment, il nous faut à nouveau orienter notre intérêt sur l'*intention*, et voir ce que ce chapitre 19 a d'autre à nous apprendre sur ce terme. Nous savons à présent que la pensée admet selon Locke un ensemble de variations, que l'*intention* est sa plus forte intensité, parmi des degrés qui peuvent être très faibles voire entièrement absents. Nous pouvons alors revenir sur

²⁵³ Ce n'est probablement pas le seul endroit du texte où deux concepts visiblement complémentaires ne sont pas mis en rapport par Locke, ainsi par exemple, en suivant E. Balibar, du chapitre 21 où figure l'*uneasiness* sans référence à la *consciousness*. Cf. *Identité et différence*, *op. cit.*, p.100.

la digression évoquée à propos de l'attention, et nous demander : quels sont les rapports de l'*intention* à l'attention ?

Deux discussions du concept d'*intention* dans la thèse de Locke

L'intention selon Locke : un mode de l'attention ?

On trouve l'attention au §1 du chapitre 19, pour reprendre à présent ce point, comme l'un des modes de la pensée, entre la rêverie et la contemplation, donc d'un mode moins intense que l'*intention*. On est de ce fait d'autant plus surpris lorsqu'on tombe soudainement, au §3 du chapitre cette fois, sur l'idée que l'attention pourrait relever d'un *genre* :

Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit, quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convaincu par sa propre expérience, quoique l'esprit les contemple avec différents degrés d'attention.²⁵⁴

Que l'intention puisse alors être l'une des espèces de l'attention, c'est ce que la suite du paragraphe semble nous confirmer, lorsqu'il inclut une description de l'*intention* (que P. Coste traduit encore par « contention », comme nous l'avons déjà signalé) :

L'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports et les circonstances, et en observe chaque partie si exactement et avec une telle contention (*intention*) qu'il écarte toute autre pensée, et ne prend aucune connaissance des impressions ordinaires qui se font sur les sens [...]²⁵⁵

²⁵⁴ Cf. *Essai*, 2.19.3 (*loc. cit.*, p.382). La traduction de J.-M. Vienne ne comporte pas ici de différences significatives : « Qu'il y ait toujours telle ou telle idée présente à l'esprit d'un homme éveillé, l'expérience de chacun l'en assure même si l'esprit s'y emploie avec une attention variable. ».

²⁵⁵ Cf. *ibid*, 2.19.3. (*Sometimes the mind fixes itself with so much earnestness on the contemplation of some objects, that it turns their ideas on all sides, remarks their relations and circumstances, and views every part so nicely, and with such intention, that it shuts out all other thoughts, and takes no notice of the ordinary impressions made then on the senses [...]*). C'est ici que, comme nous l'avons remarqué plus haut, la traduction d'*intention* diffère selon J.-M. Vienne : « Parfois, l'esprit s'attache avec tellement de soin à l'observation de certains objets qu'il en remue les idées en tous sens, qu'il en remarque les relations et les particularités, qu'il en regarde chaque partie avec une telle minutie et une telle application (*intention*) qu'il élimine toute autre pensée et ne remarque pas les impressions ordinaires faites alors sur les sens [...] », cf. *op. cit.*, p.363. On remarque également que ce choix de traduction empêche du même coup J.-M. Vienne de traduire au début de la phrase *earnestness* par le même terme, à l'inverse de Coste qui a pu garder « application » dans sa traduction.

Si l'on met de côté ce qui ressemble de prime abord à une incohérence, l'attention étant d'abord présentée sous la figure d'une espèce (§1) puis d'un genre (§3), on trouve dans cette description un élément intéressant : Locke parle d'*intention* dans une situation d'*absorption*. C'est certainement pourquoi il en parle comme d'un mode de l'esprit qui tend à nous *isoler* de notre environnement immédiat, et nous rend insensible à ce qui se joue à sa périphérie. Ce que l'on peut confirmer lorsqu'ailleurs, il décrivait la fonction de l'*intention* cette fois dans le cas de la perception extérieure, en faisant état de la *même* caractéristique.

Chacun a pu observer souvent en soi-même, que lorsque son esprit est fortement appliqué à contempler certains objets [*whilst his mind is intently employed in the contemplation of some objects*], et à réfléchir sur les idées qu'ils excitent en lui, il ne s'aperçoit en aucune manière de l'impression que certains corps font sur l'organe de l'ouïe, quoiqu'ils y causent les mêmes changements qui se font ordinairement pour la production de l'*idée du son*²⁵⁶

Mais si l'absorption est bien un trait propre aux descriptions lockéennes de l'*intention*, on comprend probablement mieux pourquoi l'auteur parle ici, pour revenir à présent au §3 du chapitre 19, de l'attention comme s'il s'agissait d'un genre. Car la faculté d'isolement vis-à-vis des sollicitations de l'environnement est une caractéristique justement couramment attribuée... à l'attention. Ainsi par exemple du magicien, qui sait capter notre attention de manière à ce que certains de ses gestes pourtant *devant nos yeux*, et qui expliqueraient immédiatement l'illusion, ne soient pas pour autant perçus. Plus nous sommes *absorbés* au sens d'une focalisation, moins nous sommes en capacité d'apercevoir ce qui se passe autour du centre de notre attention (et donc jusqu'à présent faut-il dire aussi, avec Locke, de notre *intention*)²⁵⁷.

On pourrait à présent également faire remarquer que la faculté d'absorption n'est pas la seule caractérisation possible de l'*intention* dans les passages précédents. On pourrait en effet considérer que celle-ci y est décrite sous les traits d'un effort ou d'une

²⁵⁶ Nous sommes ici au chapitre 9 du Livre II. Cf. l'*Essai*, 2.9.4., p.269 (trad. P. Coste). J.-M. Vienne traduit *his mind is intently employed in the contemplation of some objects* par « l'esprit qui s'emploie intensément à contempler des objets ».

²⁵⁷ Au passage, cela crée une curiosité : car la même faculté d'absorption est par ailleurs (§4) également attribuée au rêve qui selon Locke nous coupe de notre environnement, ne permettant pas aux sens de recevoir des impressions. Il est donc curieux que la même faculté puisse intervenir dans l'un des degrés les plus intenses de la pensée *et* dans l'un de ses plus faibles.

tension vers son objet, et s'en justifier par les emplois en français de l'expression « application » dans les citations précédentes. Mais cela nous ramènera encore au même constat que nous faisons ici : dans ce cas, l'*intention* ne sera pas différente par nature de l'attention, puisque cette dernière aussi est souvent comprise comme tension vers quelque chose, ou application de l'esprit.

Aussi et à ce stade de notre analyse du §3, et étant donné que Locke présente l'attention comme un genre, deux interprétations semblent alors se préciser, à propos de l'emploi par Locke du terme *intention* : soit il tient à pouvoir spécifiquement nommer un simple *degré élevé* d'attention, et l'on peut alors lui reconnaître d'avoir décrit certains phénomènes aujourd'hui bien connus en psychologie (comme l'attention sélective) ; soit il cherche à dire quelque chose qui dépasse le registre de la simple attention. C'est cette dernière piste que nous allons tenter de suivre à présent. Nous avons déjà annoncé que ce chapitre semble aller au-delà d'une simple reprise de l'argumentation à l'encontre des cartésiens. Dans ce cas il est d'ailleurs facile de s'en justifier par rapport au texte de l'*Essai* : il suffit en effet de simplement prendre ce §3 tel qu'il est annoncé par Locke, à savoir comme une *digression*.

Interprétation : pourquoi l'intention n'est probablement pas l'attention pour Locke

Il existe un indice sur lequel nous pensons pouvoir nous appuyer, pour donner une orientation à notre interprétation. Il figure en réalité dès la *première description* que Locke a donnée de l'*intention*, soit dès le début du chapitre (§1). Ainsi, toujours dans la traduction de P. Coste :

[...] lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application et par choix, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverse, c'est cela que l'on nomme *étude* ou *contention d'esprit* (*study or intention*).²⁵⁸

²⁵⁸ *Essai*, 2.19.1., traduction modifiée (*When the mind, with great earnestness, and of choice [oublié par le traducteur], fixes its view on any idea, considers it on all sides, and will not be called off by the ordinary solicitation of other ideas, it is that [nous avons marqué la reprise: « c'est cela » plutôt que simplement « c'est »] we call intention or study*). J.-M. Vienne traduit cette fois *intention*, comme nous le disions,

A première vue cette description semble relativement similaire à celle que nous venons de relever à propos de l'attention ; ainsi il semble que Locke ne fait ici que déjà souligner la faculté d'absorption, d'application ou de tension vers quelque chose. Seulement dans ce premier paragraphe Locke distingue bien l'attention, comprise cette fois comme simple enregistrement des idées dans la mémoire, de cette description de l'*intention*. Et c'est cette distinction qui donne à cette dernière l'indice dont nous parlions, à savoir la synonymie apparente entre *contention* et *étude* (*intention* et *study*). Cette équivalence entre les deux termes revient une seconde et dernière fois au §4, mais P. Coste s'y prend alors de telle sorte qu'il la fait passer sous silence dans la traduction française (*earnest study* devient « la plus forte application ») ; à l'inverse, J.-M. Vienne traduit cette fois de manière plus littérale : « l'étude appliquée ». Faisons remarquer que si l'on n'a cessé dès l'entame de nos développements de nous heurter aux difficultés de traduction d'*intention*, voilà un terme qui cette fois ne pose aucune difficulté de cette optique-là (*study* = « étude » en français).

Voilà en quoi consiste la piste dans laquelle il nous semble possible de nous engager à présent. A bien y regarder, elle paraît somme toute bien logique : car s'il faut certainement de l'attention pour étudier, par exemple justement au sens où l'on a besoin de s'absorber pour étudier, et d'application, l'étude semble bien contenir d'*autres* dimensions que celles qui relèvent seulement de l'attention comme absorption. Voilà une considération qui n'est pas anodine, d'ailleurs, pour la pédagogie. Car le maître ne cesse de demander à l'élève de mobiliser son attention (« sois attentif », à ce que je dis, à ce que tu lis...), mais cela suffit-il seulement à faire que celui-ci *étudie vraiment* ? N'y a-t-il pas en effet quelque chose de plus dans l'étude que le fait d'être attentif à un contenu donné ? S'il faut alors chercher à distinguer entre attention et intention, toujours en s'appuyant sur le texte de Locke, en première analyse *trois* critères peuvent se dégager en faveur de l'intention, cette fois comprise comme étude : sa nature *active*, sa composante d'*examen*, et sa dimension de *progression*.

1/ L'étude relève nécessairement d'une forme d'*activité*, ce qui reste cohérent d'ailleurs avec la thèse que Locke défend de la pensée comme action (reste à savoir ce

encore différemment : « quand l'esprit avec grand soin fixe délibérément son regard sur une idée et la considère sous tous ses angles, c'est ce qu'on nomme l'*effort* ou l'*étude* [...] ».

qu'il entend exactement par ce terme). Certes, c'est également le cas de l'effort ou de l'application, mais moins de l'absorption. Cette dernière semble pouvoir s'entendre aussi bien activement que passivement. Que l'on considère les fois par exemple où l'esprit est si passif qu'il est entièrement absent à lui-même. Prenons le cas de la fin d'une longue journée, sous le coup de la fatigue, lorsque nous avons le *regard perdu* : ne sommes-nous pas alors justement pleinement absorbé, mais nullement actif ? Mais la preuve de ce que nous avançons nous est donnée par Locke lui-même, puisque la faculté d'absorption que nous avons relevée plus haut, était présente dans sa description de l'attention tout comme... du sommeil lorsque nous rêvons !

En résumé disons la chose suivante : si l'on peut bien s'absorber sans rien faire, on ne peut pas étudier sans rien faire (nous aurons alors de bonnes raisons de considérer que les fois où, pendant l'étude, nous nous relâchons momentanément, n'en font pas partie).

2/ Un deuxième point qui apparaît désormais mieux par ce rapprochement entre étude et dimension d'activité, est que l'*intention* relève d'une forme d'*examen*. Là encore cela semble cohérent avec la thèse d'une *action* de l'âme, mais la spécifie davantage. Car même là où l'on peut être attentif à quelque chose, s'absorber dedans, mais de manière active comme dans une forte concentration par exemple, cela ne constitue pas encore un examen. Pour que l'action devienne un examen, il faut encore vouloir s'y mouvoir, enquêter, connaître, rechercher une forme d'exhaustivité. C'est pourquoi les descriptions de Locke de l'*intention* ne se contentent pas d'évoquer de rapport à l'objet, mais aussi d'en « considérer tous les côtés », d'en « remarquer les rapports et les circonstances », etc. Le rapprochement avec l'étude fait par l'auteur semble donc pouvoir se justifier à nouveau, si tant est que la dimension d'examen lui soit bien intrinsèque. Il restera en tout cas cohérent avec lui-même dans cet usage du concept d'*intention*, bien plus tard, au Livre IV de l'*Essai*²⁵⁹.

²⁵⁹ Nous faisons ici référence à un passage de l'*Essai* en 4.3.6., cf. *ibid.*, p.798 : « après avoir examiné [la pensée] en tous sens avec toute l'application dont ils sont capables » (*examined over and over again by the utmost intention of mind*). On ne peut que noter ici la présence encore de cette faculté d'examen comme permise et augmentée peut-être par la méthode de la phénoménologie transcendantale. Ainsi par exemple de cette affirmation husserlienne : « L'expérience ainsi modifiée [par la réflexion

3/ Un troisième et dernier point peut encore être avancé en faveur de la différence entre *intention* et *attention* chez Locke. Nous ne faisons ici que le relever car il nous occupera spécifiquement plus loin. Seule l'intention ou l'étude comporte une dimension de *progression*. Cette dimension est d'ailleurs si inséparable de la notion d'étude que l'on s'étonne presque de ne pas la lire ici, sous quelque forme que ce soit. On peut être attentif autant que l'on veut à quelque chose, si cela ne résulte en aucun progrès, pourra-t-on encore considérer cela comme de l'étude ?

§

Après ces derniers développements basés sur l'indice évoqué, il faut enfin se demander si Locke fait un usage légitime, car attesté dans la langue anglaise de son temps, du terme d'*intention* au sens de *study*. A s'en remettre à l'*Oxford English Dictionary*, ce n'est visiblement pas le cas. C'est d'ailleurs précisément le passage de l'*Essai* en 2.19.1. que citent les auteurs comme usage de l'*intention* en 1690, soit lors de la première publication de l'*Essai*. Mais il n'y a pas d'éléments qui permettent d'attribuer à l'*intention* un sens comme celui de *study*. A l'inverse, c'est plutôt le sens désormais obsolète d'effort, de direction ou d'application de l'esprit, d'attention, qui est pris en considération²⁶⁰. Peut-être peut-on ainsi éventuellement se demander si la notion d'absorption est incluse dans l'attention ; mais il semble qu'aussi bien l'emploi d'*intention* au sens d'examen qu'au sens de progression soit une idiosyncrasie de la part de Locke.

Seulement la légitimité philosophique n'a bien entendu pas à se fonder seulement dans ce qu'atteste une langue à un moment donné de l'histoire (sans quoi il ne pourrait y avoir de création en philosophie, et toute création philosophique se donne dans un langage). Si notre interprétation précédente est correcte, cela signifie seulement que Locke a voulu prendre des positions philosophiques qui probablement dépassaient les limites de la langue de son époque. Notre tâche d'interprétation doit

phénoménologique], l'expérience transcendentale, consiste alors en ceci : nous examinons le cogito transcendentale réduit et nous le décrivons [...] », cf. *Méditations cartésiennes*, op. cit., p.66 (§15).

²⁶⁰ *The action of straining or directing the mind or attention to something ; mental application or effort, attention, intent observation or regard ; endeavour*, cf. *Oxford English Dictionary*, 2e éd., vol. 7, J.A. Simpson & E.S.C. Weiner, Clarendon Press, 1991, p.1079.

donc être de les révéler et de les discuter, ce qui ne nous empêchera pas, par là-même, de les critiquer.

Deux enjeux du chapitre 19 du Livre II (historique et philosophique)

Locke et sa postérité : le sens propre de l'intention a-t-il été perçu ? (Leibniz et Condillac)

L'*Essai sur l'entendement humain* occupe cette situation particulière dans l'histoire des idées, et le privilège très certainement, d'avoir bénéficié de deux quasi réécritures par des esprits pénétrants, rapidement après sa première publication. Leibniz en effet, après avoir cherché et manqué la rencontre intellectuelle avec Locke à de multiples reprises, finira par en écrire un dialogue fictif entre Philalèthe (Locke) et Théophile (lui-même) : ce sera les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publiés de manière posthume²⁶¹. Puis Condillac radicalisera la démarche sensualiste de son modèle dans ses *Essais sur l'origine de la connaissance humaine*. On peut donc s'interroger pour savoir si l'un ou l'autre ont relevé une spécificité de l'*intention* par rapport à l'attention. On ne pourra bien entendu pas entrer dans le commentaire ici, mais il est intéressant pour notre propos de simplement savoir quel sort la postérité a réservé au concept d'*intention*.

Dans son dialogue, Leibniz a repris tels quels un grand nombre des chapitres de l'*Essai* de Locke afin de permettre à Théophile de les commenter. Or c'est le cas du chapitre 19. Et dans la reformulation des différents modes de l'esprit, Leibniz a visiblement très bien saisi la spécificité de l'*intention* : « l'attention dont le but est d'apprendre (c'est-à-dire acquérir des connaissances pour les garder), c'est l'étude. »²⁶². Seulement il n'en tire visiblement aucun enjeu philosophique (le moins que l'on puisse dire en tout cas est qu'après avoir évoqué cette intention comme étude, il n'a pas ensuite décidé de poursuivre cette piste).

²⁶¹ Sur les éléments biographiques de cette rencontre manquée, on se reportera à l'introduction de J. Brunschwig dans l'édition Gallimard de ces *Nouveaux essais...* (1990). Rappelons à sa suite et par ailleurs que Leibniz a écrit ce dialogue en français, et qu'il parlait plutôt mal l'anglais même s'il pouvait le lire (cf. *ibid.*, p.17).

²⁶² Cf. *ibid.*, p.127.

Concernant Condillac, on constate qu'il n'a pas réussi à saisir la spécificité de l'*intention*. Pourtant ouvertement inspiré par l'*Essai*, et pourtant à partir de ce qui ressemble beaucoup à certaines descriptions de l'absorption que nous avons exposées plus haut, il fait un choix terminologique qui passe sous silence la spécificité de l'*intention* lockéenne :

[...] cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous avons pris connaissance, je l'appelle *attention*.²⁶³

A l'évidence, Condillac manque donc la dimension de l'*intention* chez Locke. A partir de là et au travers des traductions il semble que ne pouvait qu'être facilitée la confusion possible entre intention et attention. On verra notamment comment Husserl répondra de la difficulté dans le prochain chapitre, avant de revenir sur la transmission du concept latin d'*intentio*, qui semble reproduire la difficulté.

Qu'a fait Locke de son projet d'une recherche sur l'origine de nos connaissances ?

Bien qu'ayant voulu reconnaître l'innovation que Locke a peut-être essayé d'offrir au concept d'*intention* par ce rapprochement avec l'étude, un tel rapprochement est également l'occasion d'un sérieux reproche que nous ne voulons pas manquer de lui faire. Car si la grandeur de son projet, tel qu'il est toujours reconnu par la postérité philosophique, réside dans la ténacité avec laquelle il a poursuivi sa quête sur les origines de la connaissance, comment a-t-il pu passer à côté d'une source aussi essentielle, pour l'acquisition des connaissances, que l'*étude* ? Il est immédiatement évident pour tout le monde que l'on acquiert nombre de nos connaissances *en étudiant*, ou qu'*a minima* et à l'inverse étudier est un des modes possibles d'acquisition de connaissances. Mais Locke ne semble même pas s'apercevoir qu'il peut trouver là quelque chose de précieux pour son projet, comme s'il était trop tourmenté par la thèse des idées innées dont il pense avoir débusqué l'un des derniers refuges.

²⁶³ Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, op. cit., p.83 (également dans E. Balibar, *Identité et différence*, op. cit., p.315).

La métaphore de la table rase, énoncée au début du Livre II de l'*Essai*, passe entièrement sous silence cet aspect essentiel de l'origine de la connaissance. Locke conçoit l'acquisition des connaissances sur un modèle strictement chronologique et sensualiste, où l'enfance fournit d'abord l'occasion d'acquérir les idées simples de sensation, puis une fois parvenu à un âge plus avancé, celles de réflexion (*Essai*, 2.1.6,8). Mais là encore, Locke semble ne pas prendre en compte que l'enfant apprend *aussi en faisant*, et pas seulement en recevant passivement diverses sortes d'impressions. Certes une telle réceptivité reste indispensable, et il ne s'agit pas nécessairement de dire que les livres et les enseignants, les situations, qui s'imposent à l'apprenant, ne composent pas une part essentielle de l'apprentissage ; mais il s'agit plutôt de comprendre leur juste place dans le processus entier d'acquisition des connaissances.

Conclusions du chapitre

On a critiqué la table rase notamment pour regretter son insuffisance de radicalité (contrairement au doute cartésien par exemple²⁶⁴), puisqu'il reste toujours quelque chose une fois supposé qu'aucune connaissance n'y est inscrite : notamment une forme, un simple contenant, qui lui reste présupposé pour que des idées puissent venir le remplir²⁶⁵. Husserl lui a reproché un représentationnalisme tout sauf évident (la table rase serait le réceptacle des *analogia* des choses du monde extérieur). Mais pourquoi ne pas chercher avant tout à *refaire l'expérience* de Locke pour soi-même dans un premier temps, et d'en rendre compte ? Or le mieux que l'on puisse faire si l'on s'y essaie, pour notre part du moins, c'est de *s'empêcher de penser*. Autrement dit, lorsque l'on cherche ainsi à recréer un vide, une dimension originale, on ne réussit qu'à agir en un sens particulier (se retenir d'agir). C'est ainsi chose similaire selon nous si l'on cherche, lors

²⁶⁴ Husserl déclare par exemple, dans *Philosophie première* : « Locke n'aperçoit point que les problèmes de la connaissance, de sa validité possible, conçus dans leur pureté et en principe, sont incompatibles avec l'objectivisme de sa méthode, qu'ils exigent *eo ipso* qu'on mette radicalement en question l'univers de l'objectivité – comme Descartes l'avait fait déjà – et qu'on se tienne tout à fait exclusivement sur le terrain de la conscience pure. », cf. *op. cit.*, p.107 (10^e leçon). Cf. aussi *ibid.*, p.112 (12^e leçon).

²⁶⁵ C'est déjà en substance la réponse de Leibniz à l'objection des empiristes : « On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. », cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *op. cit.*, p.88. Faire table rase de tout ce que l'on sait est donc chose impossible en pratique.

d'un endormissement difficile, à empêcher le surgissement de nos pensées : on se retient (et souvent elles surgissent quand même). On montre donc au passage qu'il n'est donc pas vrai qu'il faille nécessairement répondre de cette hypothèse de pensée par la production d'une *image* (celle d'une table vierge quelconque), ou d'*analogia* de choses à l'extérieur de nous-mêmes.

Cette approche de la recherche sur l'origine de la connaissance au travers de l'agir nous semble inspirante, c'est pourquoi nous voulons réactualiser la thèse de Locke dans une prochaine partie. Nous aurons pour ce faire besoin de caractériser l'étude ou l'*intention*, dans les termes d'une pratique. Mais si l'étude doit signifier un mode d'acquisition des connaissances, alors l'*intention* ne peut pas être un état auquel succède un autre. Nous ne passons pas notre existence à tantôt rêver, tantôt penser selon un certain degré d'intensité puis selon un autre. Une problématique de la *mise en condition* est appelée ici à recevoir son développement. Par exemple on ne passe pas de l'*intention* à la *remission* sans que la première elle-même se relâche *d'abord*, pour lui laisser le temps de s'installer *ensuite*. Sans quoi on pourrait imaginer que deux états sont possibles en même temps (étudier et rêver en même temps, ce serait bien...), ou bien se succédant sans aucune friction, de manière simplement logique. Mais autant il faut du temps pour se mettre en état de s'assoupir, autant il en faut, même si c'est moins apparent, pour se mettre dans celui d'étudier. S'il doit donc y avoir *action* de l'âme comme le veut Locke, elle ne peut être qu'à ce prix.

Auparavant il nous faut montrer que l'héritage lockéen de l'intention est bien encore présent chez Husserl, au moment de la percée de l'intentionnalité. Ainsi, cela permettra également de mettre en valeur l'importance philosophique de ce concept dont nous avons découvert la trace chez Locke.

Chapitre 7 : étude des problèmes liés au concept d'intention dans la V^e Recherche (Husserl)

Nous allons aborder dans ce chapitre deux questions propres au concept d'intention tel qu'il figure dans la V^e Recherche. On s'appuiera sur le fait déjà rappelé qu'on ne trouve dans le texte que quelques occurrences très marginales de « l'intentionnalité », à l'inverse de l'expression « intention » (à présent nous pouvons le dire en français, suivant en cela les traducteurs des *Recherches*), et que c'est donc cette dernière qui doit avant tout faire l'objet d'une élucidation. Mais nous pouvons à présent l'interroger selon l'interprétation que nous venons de dégager, autrement dit se demander si le terme que l'on lit en allemand peut être un héritage de Locke, au sens de l'anglais *intention* au chapitre 19 du Livre II de l'*Essai*²⁶⁶. Et dans ce cas, nous pouvons aussi chercher à savoir si Husserl réussit mieux à conceptualiser le terme que Locke ne l'avait fait, ainsi des difficultés que nous avons relevées sur la distinction avec l'attention par exemple. Il n'est donc pas question ici de revenir sur le problème de l'origine de la connaissance, mais de mettre en lumière la permanence de la tâche de clarifier le concept d'intention, jusque dans la naissance de la phénoménologie. Enfin et en guise de remarque, la tâche de savoir comment l'histoire s'est chargée de transmettre les concepts d'un auteur à l'autre n'est plus à l'ordre de notre présent propos ; nous nous en tiendrons à l'interprétation du sens des concepts, sachant qu'il est exclu que Husserl se soit directement inspiré de Locke sur un point aussi essentiel à sa philosophie, étant donné le peu de crédit qu'il semble avoir accordé à ses conceptions²⁶⁷.

²⁶⁶ Il y a plusieurs mots qui peuvent traduire *intention* en allemand, comme nous l'avons relevé déjà. Ainsi et pour rappel, dans la traduction de l'*Essai* par J.H. v. Kirchmann (*Versuch über den menschlichen Verstand*, Berlin, 1872), les quatre occurrences précédemment relevées d'*intention* en anglais sont rendues par quatre expressions allemandes différentes : *das angestrengte Nachdenken* (§1), *so tief auffasst* (§3), *Anspannung* (§4, par opposition à *Abspannung*), *Steigerung* (§4, par opposition à *Nachlassen*).

²⁶⁷ Mais aussi plus simplement, parce rien ne l'aurait empêché de l'évoquer notamment à cet endroit, ce §13 de la V^e Recherche n'hésitant pas à faire référence à ses reprises au sein de la tradition. Les quelques discussions des théories de Locke dans les *Recherches* sont très critiques, notamment au §10 de la Recherche II, ou dans l'appendice « Perception externe - perception interne » aujourd'hui publié à la fin du volume de la VI^e Recherche, §1. Tout ceci n'empêche bien entendu en rien que Husserl ait hérité, sans le savoir, d'une transmission de concepts dont l'histoire s'est d'elle-même chargée.

Au §13 de la V^e Recherche, Husserl entreprend de fixer le sens du terme d'intention, ce que nous avons déjà rappelé lors de notre 3^e chapitre. C'est sur ce paragraphe que nous allons nous concentrer ici, car l'auteur y fait face à *deux ambiguïtés* propres à l'utilisation d'un tel terme : celle justement qui verrait l'intention assimilée à l'*attention*, et celle qui confondrait intention et *remplissement* (dans ce dernier cas, c'est bien entendu le sens du retour aux choses-mêmes qui est en jeu). C'est dans la première ambiguïté qu'apparaît le concept lockéen d'intention, et nous lui consacrerons notre première section. Nous aborderons dans la deuxième section l'ambiguïté propre aux remplissements, en introduisant à l'interprétation par une philosophie de l'action. La troisième section sera l'occasion de s'interroger sur l'envers de cette action, à savoir le relâchement.

Section 1 : intention et attention

L'intention au §13 de la V^e Recherche : des traces d'un héritage de Locke ?

Husserl affirme au §13 :

Nous parlons assez souvent d'une *intention* au sens de la concentration spéciale sur quelque chose, de l'*attention*. Pourtant, l'objet intentionnel n'est pas toujours objet d'attention, objet remarqué.²⁶⁸

Concentrons-nous tout d'abord sur l'analyse de ces deux phrases. Nous les considérerons successivement.

Analyse de la 1^{re} phrase

La première a pendant longtemps suscité notre incompréhension, avant que nous puissions en trouver l'explication. Incompréhension car, aujourd'hui en français et pour nous en être assuré, en allemand également, nous ne parlons presque *jamais* de l'intention (ou *Intention* en allemand) pour dire la concentration ou l'attention. Premièrement, et en français seulement cette fois, nous tendons à spontanément

²⁶⁸ Von einer Intention sprechen wir öfters im Sinne des auf etwas speziell Achtens, des Aufmerkens.

comprendre l'expression à partir de son sens volontaire (avoir une intention = vouloir faire quelque chose). Or et par exemple, avoir l'intention d'aller au cinéma en ce sens, ne signifie évidemment pas *porter son attention* sur le cinéma, *être attentif* au cinéma (ni comme chose ni comme objet pensé, la question du statut ontologique de l'objet toute entière n'étant pas pertinente dans ce cas). Avoir une intention n'est donc pas avoir de l'attention. En allemand ce problème ne se pose pas puisque un autre mot, le terme *Absicht* peut facilement rendre compte de l'intention au sens volontaire.

Mais une fois mise de côté cette ambiguïté, propre seulement à certaines langues²⁶⁹, reste la question de savoir à quel sens de l'intention Husserl fait référence, semble-t-il de manière critique, lorsqu'il l'associe à l'attention ou à la concentration spéciale, dans cette première phrase de la citation précédente.

Or, c'est là qu'il devient plus explicite lorsqu'on le lit à la lumière des degrés d'activité mis en avant chez Locke. La mise en réseau des termes nous renseigne déjà sans même avoir à les analyser de manière isolée. En effet, le simple rapprochement entre intention, attention, mais aussi *concentration spéciale*, dans la citation de Husserl, montre qu'il s'agit ici du concept précédemment entrevu chez Locke, dans le cadre de sa thèse de la pensée comme action (rapprochés au §1 du chapitre 19, voir la fin de la première section de notre chapitre précédent).

Analyse de la 2^{de} phrase

Reste seulement la deuxième phrase, qui en première lecture semble indiquer que toute tentative de rapprochement avec l'héritage lockéen n'est pas possible, puisque une telle intention ne saurait être une attention. Mais ce rejet ne vaudrait que si l'auteur de *l'Essai identifiait* réellement *intention* et attention. Or, nous avons défendu une seconde lecture selon laquelle celui-ci a bien cherché à faire une différence de sens entre ces deux termes, à partir du moment notamment où il associe *intention* à l'étude (ce qu'il ne fait pas pour l'attention). Si l'on retient cette lecture qui reste une

²⁶⁹ Notamment à l'italien, à suivre A. de Libéra dans l'article « Intention » dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, p.608.

interprétation²⁷⁰, dans ce cas, il semble qu'en vérité Husserl ne fait que *rendre plus explicite cette distinction*, en la tenant mieux, ou en la maîtrisant mieux, que ne le faisait Locke. Cette lecture serait alors cohérente avec une première difficulté évoquée par Husserl dès l'introduction générale aux *Recherches*, et déjà rappelée par nous, selon laquelle il ne faut pas simplement *distinguer* les concepts, mais les « retenir d'une manière conséquente comme distincts »²⁷¹. Ainsi, plutôt que de rompre avec l'héritage empiriste de Locke, peut-être que Husserl n'a fait que le poursuivre, en le *radicalisant*.

Il nous revient d'essayer à présent de renforcer cette lecture, sans avoir encore pleinement les moyens, admettons-le, de la valider. Nous pouvons le faire en repartant des considérations sur l'attention dans la V^e Recherche, pour progressivement s'apercevoir qu'elles reviennent à isoler toujours davantage un sens propre à l'intention (sans jamais pourtant l'associer à l'étude selon notamment sa dimension de progression, nous l'indiquons d'emblée).

Exposition de l'analyse husserlienne de l'attention (Aufmerksamkeit) dans la V^e Recherche

Husserl revient sur la distinction entre intention et attention, après les aspects définitionnels du §13, au §19 de cette même V^e Recherche (ainsi de son titre : « La fonction de l'attention dans les actes complexes »). Indiquons de ce fait que seuls les actes complexes sont concernés par l'analyse de l'attention ; mais comme il l'avait déjà fait remarquer, « la plupart des actes, sinon tous, sont des vécus complexes » (V^e Recherche, §10). Ce n'est donc, en tout cas, pas un hasard si les considérations sur l'attention interviennent juste après avoir établi la différence entre actes simples et complexes (§18, mais déjà le §17), puisque l'attention est, selon lui, une *fonction* qui ne peut avoir de sens qu'au sein des actes complexes. Husserl ne semble pas avoir considéré de ce fait l'idée d'une attention comme modalisation des intentions premières

²⁷⁰ Puisque nous avons aussi vu que Locke ne parvient pas toujours à distinguer de manière claire et selon leur nature l'un de l'autre, notamment lorsqu'il semble aller jusqu'à considérer l'*intention* comme un mode simplement plus intensif d'attention.

²⁷¹ Nous avons déjà entrevu ce point lors de notre chapitre 3. Cf. *Recherches Logiques*, tome 2, *op. cit.*, *loc. cit.*, §2, p.7 (rappelons la citations complète : « Les concepts logiques fondamentaux n'ont été encore jusqu'ici que très imparfaitement élucidés ; ils sont entachés d'équivoques multiples et si nuisibles, si difficiles à déterminer et à retenir d'une manière conséquente comme distincts, qu'il faut chercher là la raison principale de l'état arriéré de la logique pure et de la théorie de la connaissance. »).

(qui sont les éléments premiers, indécomposables, de toute analyse phénoménologique)²⁷².

Son développement s'appuie alors sur la distinction entre intention et attention que nous venons d'évoquer s'agissant du §13. Seulement ici cette distinction prend cette fois la forme plus poussée d'une articulation. En effet, seul un vécu porteur du caractère de l'intention (un acte) apparaît comme la condition de toute attention, ou comme le dit aussi Husserl, au §19 de la V^e Recherche :

ce sont donc essentiellement des objets *intentionnels* d'actes quelconques, et seulement des objets intentionnels, ceux sur lesquels nous portons et nous pouvons porter chaque fois notre attention

Ainsi, non seulement l'intention ne peut pas être l'attention, mais sans intention (sans vécu intentionnel) il ne peut y avoir d'attention. Les choses semblent alors très claires pour Husserl,

l'attention est une fonction distinctive (eine auszeichnende Funktion) qui appartient à des actes, au sens précisé précédemment de vécus INTENTIONNELS (§19, p.215)

C'est pourquoi l'attention ne peut être qu'une qualification secondaire des actes, alors que l'intention comme nous l'avons vu déjà constitue leur caractère *essentiel*. Cela peut également nous indiquer l'une des raisons pour laquelle Husserl a souvent reconnu ne pas avoir cherché à élaborer de *théorie* de l'attention dans les *Recherches*. Au mieux, il en parle comme d'un « fait général », auquel revient une « fonction »²⁷³. Conceptualiser cette fonction n'était donc pas le point qui lui importait du point de vue de l'élaboration théorique, à l'inverse du concept de vécu intentionnel sur lequel il a concentré ses efforts. De ce fait notre propos ne sera pas non plus, ici, de s'intéresser au sens d'un concept d'attention dans le texte des *Recherches* pour lui-même. Bien plutôt, nous nous

²⁷² Ce qui ne pourrait se concevoir autrement, notons-le, que comme une variation intensive de ces intentions.

²⁷³ Cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.215. Sur son refus de s'adonner à une théorie de l'attention, cf. *ibid.*, §19, p.217 (*Doch wir wollten hier nicht eine „Theorie“ der Aufmerksamkeit durchführen, sondern nur die wichtige Funktion erörtern*). Dans les *Ideen I*, pas plus n'a-t-il voulu établir une telle théorie ; sur ce point, voir la fin du §92, et l'article de N. Depraz dans *Husserl, op. cit.*

contenterons d'essayer d'évaluer de manière critique la différence entre intention et attention sur laquelle repose la conception du vécu intentionnel.

Evaluation critique de la distinction entre intention et attention au §13 et §19 de la V^e Recherche

Deux difficultés conceptuelles

Voici comment Husserl justifie la nécessité de distinguer intention et attention, et nous revenons cette fois à la suite immédiate de la citation du §13 de la V^e Recherche par laquelle nous avons entamé ce chapitre :

Il arrive que plusieurs actes sont simultanément présents et entremêlés, mais l'attention « est active (*betätigt*) » dans l'un d'entre eux qui le fait ressortir. Nous les vivons tous simultanément, mais nous nous absorbons pour ainsi dire dans celui-là seul.²⁷⁴

Nous voulons à partir de cette affirmation soulever des difficultés qui relèvent de deux ordres, visibles l'un comme l'autre au travers de cette citation. D'une part, elles sont liées à l'utilisation du registre de l'*activité* pour rendre compte de l'attention, alors même que ce registre est condamné par Husserl par ailleurs. D'autre part, elles sont liées à l'utilisation du registre cette fois de l'*absorption*, lui aussi incompatible avec la méthode de l'analyse phénoménologique, comme nous le redirons.

Attention et activité

S'agissant de la première difficulté on rappellera le refus de Husserl, dans ce même §13, de confondre acte et activité :

en ce qui concerne, par ailleurs, le terme d'*actes*, il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus*, l'*idée de l'activité (Betätigung) doit demeurer absolument exclue.*²⁷⁵

²⁷⁴ Cf. *ibid.*, p.181, §13 (*Mitunter sind mehrere Akte zugleich gegenwärtig und verwoben, aber die Aufmerksamkeit „betätigt“ sich in einem von ihnen in auszeichnender Weise.*). Cette citation est également l'occasion de distinguer vivre au sens général des vécus (comme ici) et vivre dans, qui est un synonyme de l'absorption.

²⁷⁵ Cf. *ibid.*, p.182, §13.

Mettons de côté la forme de cécité historique propre à une telle affirmation²⁷⁶, pour confirmer le point important, qui est encore rappelé dans la note qui accompagne cette citation et qui affirme : « nous définissons les “actes” non pas comme des activités psychiques (*psychische Betätigungen*), mais comme des vécus intentionnels. »²⁷⁷. Comme nous venons de le voir Husserl utilise pourtant la *même expression* pour parler de l'attention que celle utilisée quelques lignes plus haut.

Il avait cependant très certainement bien vu cette difficulté, et c'est pourquoi au §19 de la V^e Recherche, il introduit cette fois un autre terme afin de ne pas risquer l'ambiguïté. Ainsi et dès le début du paragraphe, c'est presque gêné qu'il parle à présent d'*Aktivität* pour désigner la fonction de l'attention. L'analyse qui est déployée tout au long de ce paragraphe 19 est que par ce terme précis il convient de désigner un degré plus élevé de conscience au sein d'un complexe d'actes. C'est ce qui explique que dans le cas privilégié qu'il y adopte, lorsque nous lisons par exemple, nous avons conscience du sens des mots et non des signes physiques sur le papier. Pourtant, ces signes existent bien et nous en *prenons conscience également*, mais en un autre sens (celui où Husserl parlerait de *vécus*, selon le premier concept de conscience). Mais simplement, ce n'est pas à eux que nous faisons *attention*, car ce n'est pas dans ces actes-ci que la plus grande *Aktivität* se déploie, mais dans les actes de signification.

Certainement Husserl a-t-il raison de procéder à une distinction ici pour l'intelligibilité de son propos. Sauf qu'il ne s'explique visiblement nulle part sur la différence conceptuelle qu'il convient de faire entre *Betätigung* et *Aktivität*. Or par quel registre rendre compte des explications selon lesquelles l'acte s' « effectue », si ce n'est celui de l'activité, comme ici par exemple :

²⁷⁶ Le terme latin « actus » n'a rien de « primitif » si l'on considère qu'il est une traduction du grec *energeia*. Les enjeux propres à une telle traduction motivent par exemple l'étude de J. Beaufret, « Energeia et Actus », à lire dans *Dialogues avec Heidegger. Philosophie grecque*, Editions de Minuit, 1973. Nous revenons dans notre annexe n°6 sur les difficultés de définition et de traduction d'*energeia*.

²⁷⁷ Cf. *ibid.*, p.182. On pourra noter que Brentano, à l'inverse, ne semble pas condamner l'expression en 1911, et assumait le terme d'activité de la pensée s'il s'agit de l'opposer à un raisonnement sur les conséquences des modes de pensée comme la représentation ou le jugement ; cf. *Psychologie, op. cit.*, p.222.

Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue (*vollzieht*) la représentation-du-dieu-Jupiter. (§11 p.175)

Peut-être pensera-t-on qu'il n'y a pas lieu de s'interroger sur un tel registre : puisque les termes ne sont pas les mêmes, leurs concepts peuvent suffisamment être distingués. Seulement si l'on s'intéresse de près à l'idée d'un concept phénoménologique d'*effectuation* (*Vollziehen*), on est arrêté par le fait que le même terme servait déjà à qualifier l'absorption naïve dans les actes dans l'introduction générale aux *Recherches* (« au lieu de nous absorber dans l'accomplissement [*Vollzuge*] des actes [...] et par là, de poser, naïvement en quelque sorte, comme existants, les objets visés dans le sens de ces actes [...] »²⁷⁸).

C'est pourquoi il ne faut pas trop rapidement rejeter, pensons-nous, le registre d'une activité de la conscience. D'autant qu'en nous appuyant sur notre rappel de l'héritage empiriste une explication très simple peut expliquer certaines affirmations de Husserl à ce propos. Nous la donnons ici à titre d'hypothèse. Par activité au sens de *Betätigung*, Husserl fait seulement référence à l'idée d'un *processus inconscient*. Or comme Brentano, et Locke encore avant lui, Husserl reste un philosophe de l'expérience qui refuse la « mythologie des activités (*Mythologie der Tätigkeiten*) », tant que par « mythe » il entend le postulat gratuit d'une explication par des éléments inconscients, échappant à toute conscience.

Mais sa conception de l'attention, comme nos développements suffisent à le montrer, n'est pas en mesure d'exclure toute dimension inconsciente. Certes l'idée d'un processus caché comme la science naturelle ne manque pas de nous en fournir, ou même la psychologie cognitive, reste hors de propos. Mais pas celle de perceptions qui sont simplement perçues sans être pour autant conscientes : ainsi du signe physique

²⁷⁸ Cf. *Recherches Logiques*, tome 2*, *op. cit.*, p.10. Il n'est pas du tout certain que Husserl se soit rendu compte ensuite des problèmes propres à ce concept d'effectuation ou d'opération (*Vollziehen*). Si l'on se reporte notamment au §84 des *Ideen I*, qui contient d'ailleurs une longue remarque terminologique sur l'ambiguïté propre à son concept d'acte dans les *Recherches*, on remarque que Husserl le modalise seulement selon la distinction opéré/non opéré (qui correspond en fait à la distinction actuel/potentiel, dans le premier cas l'acte est actuellement opéré, dans le second il ne l'est qu'en préparation). Certes, c'est là un progrès certain par rapport à un plan unique de l'actualité sur lequel se dérouleraient les actes. Mais cela ne peut suffire à prendre en charge la dimension évolutive des actes, comme nous essaierons de le montrer bientôt.

sur le papier dans l'exemple de la lecture. Il est bien là, au moment où nous lisons, mais ce n'est pas en lui que l'intention « est active ». Husserl est finalement très proche ici de ranimer la discussion autour des *perceptiones insensibiles* de Leibniz, nées d'une réaction au concept trop fort de *consciousness* chez Locke. Simplement, c'est le concept de *vécu* qui supporte cette perception inconsciente dans ce que nous venons de voir. De plus et de manière plus originale cette fois, de tels vécus peuvent tout à fait devenir conscients, à la faveur cette fois d'un mouvement de l'attention :

Nous ne contestons naturellement pas la *possibilité* d'une attention portant sur des contenus vécus, mais quand nous sommes attentifs à ces contenus vécus, ils sont précisément objets d'une *perception* (« interne »), et perception ne signifie pas ici la simple existence du contenu dans la conscience, mais au contraire un *acte* dans lequel le contenu *s'objective* pour nous.

Le concept husserlien très large de *vécu*, qui lui permet de faire l'économie d'une connaissance par seule perception, lui autorise donc également une approche plus *dynamique* de l'attention²⁷⁹. Mais comment comprendre alors une telle « possibilité » ? Par quel moyen se peut-il que notre attention se porte en général sur un objet perçu, puis l'instant d'après potentiellement sur nos contenus vécus ? Nous reviendrons sur ce moyen ultérieurement, lorsque nous serons en mesure de le lier avec une entente correcte de la *remission*.

Attention et absorption

S'agissant de la deuxième difficulté, il faut commencer par revenir au rapprochement que nous avons fait (chapitre 2) entre Locke et Husserl. Il s'agissait alors de montrer que pour les deux auteurs, la conscience ou réflexion selon le terme employé, est une pratique difficile car elle implique de se mettre à distance de soi. Si l'on se reporte alors à la méthode réflexive de l'introduction générale au tome 2 des *Recherches* que nous avons rappelée, il faudra alors redire que l'analyse phénoménologique doit nécessairement se faire au travers d'une désabsorption (la proposition de modification de traduction que nous avons faite d'*aufzugehen* par « absorption » prend tout son intérêt ici). Au lieu de « vivre naïvement » dans les actes,

²⁷⁹ En plus d'être une conception certainement plus unitaire que celle de Leibniz, qui quant à elle part du principe d'une multiplicité préexistante de ces petites perceptions, et ne peut plus alors que concevoir la conscience comme une opération de sélection parmi celle-ci.

nous devons selon Husserl « réfléchir », afin de pouvoir nous livrer à l'analyse phénoménologique de tels actes et de leurs contenus (en s'exprimant dans le style de l'introduction générale aux *Recherches*). Or puisque c'est le cas à propos de l'attention, Husserl en parlant comme d'une absorption dans un acte en particulier (« Nous vivons tous [les actes] simultanément, mais nous nous absorbons pour ainsi dire dans celui-là seul », *loc. cit.*), la conséquence est qu'elle devrait alors se trouver du côté d'un mode de vie naïf (celui de la future attitude naturelle). Mais dans ce cas être attentif devrait prendre la signification d'être naïf à ce qui nous apparaît, ce qui paraît tellement contre-intuitif que l'on se doit de poursuivre l'interprétation. On ne peut, d'ailleurs, invoquer une maladresse de langage : parler de l'attention comme d'une absorption dans les actes est en effet un usage constant chez Husserl, particulièrement au §19 de la V^e Recherche. On pourra par exemple citer le passage suivant, qui associe une nouvelle fois par ailleurs effectuation et absorption :

Des actes doivent être là pour que nous puissions « vivre » en eux, ou éventuellement « être absorbés » (*aufgehen*) par leur effectuation (*Vollzuge*), et, quand nous le faisons, nous portons notre attention sur les *objets* de ces actes [...]²⁸⁰

Or là aussi Husserl n'est pas explicite sur la manière de comprendre le sens de cette absorption. Il est vrai qu'il s'agit d'un mot du langage courant que chacun comprend dès lors spontanément, mais étant donné l'importance qu'il prend afin de désigner une situation pré-phénoménologique (la future attitude naturelle), sa non-élucidation complique nécessairement le sens de l'analyse phénoménologique. Ainsi, toutes les situations suivantes peuvent solliciter la notion d'attention comprise au sens de l'absorption : regarder la télévision, discuter avec un ami, regarder un tableau, apprendre le vélo, faire des études, perfectionner son service au tennis, etc. Mais n'est-il pas évident qu'elles comportent des différences notables qui nécessitent des distinctions supplémentaires ?

Il est en tout cas clair à présent que le terme d'absorption mérite une analyse plus approfondie, ce que nous ferons prochainement, en l'envisageant à partir de la

²⁸⁰ Cf. V^e Recherche, §19, *op. cit.*, p.215. (*Akte müssen da sein, damit wir in ihnen „leben“, ev. in ihrem Vollzuge „aufgehen“ können, und indem wir dies tun, achten wir auf die Gegenstände dieser Akte, sind wir diesen nebenbei oder primär zugewendet, ev. mit denselben thematisch beschäftigt.*)

pratique. Mais on peut, pour préparer ce travail, revenir sur une partie de l'archéologie de cette terminologie. Pour ce faire, on peut notamment indiquer l'importance prépondérante quelques années auparavant du concept d'intérêt, notamment parce qu'il en reste encore une persistance dans les explications sur l'attention en 1901 :

L'expression est, sans doute, perçue, mais « notre intérêt ne vit pas » dans cet acte de perception ; quand notre attention n'est pas détournée, elle se porte non pas sur les signes, mais au contraire sur le sens ; l'activité prédominante appartient donc aux actes conférant le sens. (§19, p.211)

Intérêt, attention, et intention : les évolutions et hésitations visibles en 1894

Si l'attention, conçue comme « vivre dans », « absorption », « intérêt », est en 1901 secondaire par rapport aux vécus intentionnels sur lesquels elle s'appuie, il y a là visiblement le résultat d'une élaboration. Proposons d'abord de revenir sur la notion d'« intérêt », dont il est tout à fait plausible de faire l'hypothèse que sa présence résiduelle en 1901, pour rendre compte notamment de la fonction dévolue à l'attention, s'explique par l'influence que Husserl reçut de Stumpf. Rappelons que c'est sous sa direction qu'il prépara son Habilitation, grâce à la recommandation de Brentano, à Halle. La théorie de l'attention développée en 1883 dans la *Psychologie du son* fut qualifiée « d'analyse magistrale » par Husserl. Or voici la définition que Stumpf y donne de l'attention : « l'attention est identique à un intérêt et l'intérêt est un sentiment »²⁸¹. Il est donc probable que le résidu observé en 1901 vienne de l'importance qu'il lui accorda durant une large période précédant la publication des *Recherches Logiques*. C'est en tout cas ce que l'on observe de manière frappante dans les inédits des années 1893-1894.

En 1894, Husserl fait publier ses *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire*, sa seule publication entre la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891 et les *Recherches Logiques*. Grâce au travail d'édition historique et de traduction, nous avons accès en langue française aux appendices non publiés du §2 de cette seconde partie

²⁸¹ *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p.21. Nous avons repris ici les rappels historiques de N. Depraz.

(ce paragraphe étant lui-même bien connu pour poser une distinction parmi la représentation générale comme *Vorstellung* entre intuition (*Anschauung*) et représentation (*Repräsentation*)²⁸²). On ne saurait bien entendu être surpris de constater que sept ans avant la publication des *Recherches*, les concepts sont alors bien moins arrêtés pour Husserl. Mais on ne peut éviter de remarquer pour autant la place résolument centrale encore du concept d'intérêt. Citons ici entièrement cette large tentative de définitions :

L'*intuition*, c'est l'occupation d'un intérêt (intention) fondé par le contenu présent et dirigé sur lui, reposant en même temps en lui, corrolairement satisfait.

La *re-présentation*, c'est l'occupation d'un intérêt suscité par le contenu présent (devons-nous dire ici aussi: fondé par lui?), mais non pas dirigé sur lui [...]

L'*intention*, c'est un intérêt tendu qui est suscité par un contenu donné, mais qui n'est pas dirigé sur lui (qui du moins n'est pas dirigé sur lui d'une manière primaire). Il y a une direction idéale sur un contenu non donné, suivant la particularité duquel il est teinté; et il n'a pas le caractère de l'intérêt satisfait, lequel est bien plutôt le sentiment positif correspondant.

L'*appréhension*, c'est l'occupation d'un intérêt qui, en partie, est dirigé sur un contenu donné, s'occupe de lui en y reposant, ou trouve en lui sa satisfaction, mais qui, en partie, sort de lui en passant par dessus, est simplement suscité en lui, mais non pas dirigé sur lui. [...].

En tout cas, il y a un processus complexe ; et ce qui y est essentiel, c'est que l'intérêt qui s'en occupe sous des formes différentes, a un caractère unitaire (*Einheitlichkeit*). (p.256)

Toutes les modalités de la représentation sont donc ici définies à partir de l'intérêt, là même où l'intérêt lui-même ne l'est pas et semble donc faire figure d'axiome. Il est en tout cas visiblement le caractère unitaire des actes, à la place pourrait-on dire de l'intention, comme ce sera le cas en 1901. Ne trouve-t-on d'ailleurs pas encore une trace de ce travail conceptuel, au §10 de la 1^{re} Recherche, lorsque Husserl affirme que « Notre intérêt, notre intention, notre visée (*Vermeinen*) – toutes expressions qui sont synonymes si on les prend dans un sens assez large –, se portent exclusivement sur la chose visée dans l'acte donateur de sens. »²⁸³ ? Mais on remarque également ici la définition de l'intention *autrement que dans les termes du futur* §13 de la 5^e Recherche : l'intention est en 1894 un « un intérêt tendu ». Cela nous amènera plus bas à revenir sur

²⁸² Voir notamment notre annexe n°4 sur le travail husserlien opéré sur le concept de représentation.

²⁸³ Cf. *Recherches*, tome 2*, *op. cit.*, p.46.

l'idée développée au même moment par Husserl, d'un remplissement qui serait la *satisfaction d'une tension*.

C'est pourtant bien par cette notion d'intérêt, comme nous l'avons vu, que l'on trouve parfois la prise en compte *ensuite*, chez Husserl, de l'attention. Et notamment au §19 de la V^e Recherche sur lequel nous sommes revenus, et qui traite précisément de l'attention, pour établir que dans l'acte d'expression nous ne sommes pas attentifs aux signes en tant qu'objet physique, puisque « notre "*intérêt*" n'appartient pas à cet objet, nous vivons au contraire dans les actes signifiants [...] ». C'est bien cela, comme Husserl le dira lui-même juste après, qui constitue le « fait général [qui] n'a pas été encore suffisamment élucidé, le fait de l'attention »²⁸⁴. Seulement, en 1894, à l'évidence Husserl hésite, travaille encore. « Oui, mais qu'est-ce qui fonde l'intérêt "unitaire" ? C'est bien l'unité de l'appréhension, l'unité de l'"attention", qui a son corrélat dans l'unité de l'objet ou de l'événement. ». Mais on pouvait tout aussi bien lire quelques lignes plus haut : « les actes [...] ont une intention unitaire, pouvons-nous dire, si nous prenons le concept de l'intention d'une manière un peu plus large »²⁸⁵. Les concepts d'intention et d'attention ont encore l'air d'être interchangeables dans l'analyse.

S'agit-il alors réellement d'hésitations naturelles dans un travail d'élaboration, de revirements, bientôt dépassés dans l'évolution de la pensée d'Husserl ? Nous pensons, bien au contraire, qu'il est en fait l'héritier d'un véritable problème conceptuel, et que les hésitations qu'il nous a semblé lire en 1894, la critique possible de l'articulation entre les deux en 1901, puise ses origines bien plus loin. C'est ce que nous pourrions voir lorsque nous consacrerons une brève étude historique au concept latin d'*intentio*. Cela nous permettra de montrer dans un premier temps qu'*in fine*, l'intention et l'attention sont profondément solidaires, et qu'on ne saurait les séparer à bon compte. Mais quoi qu'il en soit, le concept d'intention de 1901 est impliqué dans la formulation du retour aux choses-mêmes, et l'héritage compliqué qu'il porte va le rendre problématique.

²⁸⁴ Cf. *Recherches*, tome 2**, *op. cit.*, p.215 pour cette citation et p.214 pour la précédente (V^e Recherche, §19).

²⁸⁵ Cf. *Sur les objets intentionnels*, *op. cit.*, p.257 pour cette citation et p.258 pour la précédente.

Section 2 : le problème du concept d'intention dans le retour aux choses-mêmes

Exposition du problème

Nous voulons à présent revenir sur la deuxième difficulté que nous avons annoncée au début de ce chapitre. Celle-ci tient également à la compréhension husserlienne du concept d'intention, mais tel que celui-ci trouve une autre formulation, cette fois plus positive, au §13 de la V^e Recherche. Dans ce qui se rapproche alors le plus d'une *définition* de l'intention de tout le texte, nous l'avions évoqué, Husserl affirme alors :

L'expression *intention* représente le caractère propre des actes sous l'image de la visée d'un but, et, pour cette raison, convient très bien aux divers actes qui peuvent être désignés sans difficulté et d'une manière universellement compréhensible comme visée théorique ou pratique d'un but.²⁸⁶

Pourquoi a-t-il opté ici pour un sens de l'intention qui évoque le sens volontaire et son registre du but à atteindre, même si l'on sait que les risques de confusion engendrés par ce rapprochement sont moindres en allemand ? A cette question il existe une première réponse évidente : l'intention est comprise dans la citation précédente à partir de la visée car cette dernière a pour but d'introduire au remplissement, selon l'analogie offerte entre la visée et l'*atteinte* d'un but (déjà rappelée par nous-mêmes, au chapitre 3). C'est donc le sens du retour aux choses-mêmes qui dépend de celui de l'intention à présent. Rappelons alors les éléments suivants : même si une intention vide peut subsister par elle-même (cf. I^{re} Recherche, §19 notamment), la connaissance consiste en une forme d'adéquation entre signification et intuition, ou intention vide et intention remplie, que Husserl appelle « remplissement ».

Pourtant cette réponse renferme alors une difficulté, étant donné que la signification et l'intuition sont bien des actes, à savoir très précisément des vécus ayant la propriété de l'intention. Le même concept (l'intention) peut donc dire aussi bien l'intention vide que l'intention remplie. C'est là ce qui a constitué pour Husserl un

²⁸⁶ Cf. V^e Recherche, tome 2**, *op. cit.*, *loc. cit.*, p.181, §13.

problème dont il était parfaitement conscient, problème de terminologie au moins, l'obligeant à abuser de l'expression « intention » de sorte qu'elle puisse également s'appliquer aux actes du remplissement, soit à des vécus intuitifs. C'est pourquoi on lit à peine quelques lignes plus loin que la précédente citation :

[...] mais les remplissements eux aussi sont bien des actes, donc ils sont aussi des « intentions », quoique (du moins en général) ils ne soient pas cette fois des intentions dans ce sens plus étroit *qui renvoie à un remplissement correspondant*.²⁸⁷

Bien entendu, le sens propre de l'intention est davantage du côté de la visée d'un but et non de son atteinte, c'est pourquoi Husserl n'a visiblement pas eu à forcer la langue dans ce cas. Mais à présent il est donc face à une tautologie : seule une intention peut remplir une intention. A partir du moment où le remplissement ne concerne plus deux dimensions hétérogènes (significative et intuitive), ou du moins si celles-ci peuvent être réduites à deux actes ayant le même caractère général (l'intention), le remplissement va du même au même²⁸⁸. Le « retour » en question prend alors la figure d'un cercle, et il faut pouvoir nous demander comment saisir rigoureusement une telle distinction, puisque n'en découle rien de moins que la compréhension qu'il faut donner au retour aux choses-mêmes.

Nous pourrions à partir de ce problème poursuivre l'enquête du sens de l'intention. Tout d'abord, on peut interroger plus avant le sens de la visée (on se souviendra à ce propos que la citation qui semble définir l'intention et que nous avons rappelée ne s'appuie que sur l'expression *Abzielen*, et non sur l'expression *Meinen*). Il est par exemple possible de rappeler la tentative husserlienne des années 1894 de fonder l'intention comme une tension qui se satisfait, sachant justement que nous nous cherchons à mettre en avant le modèle intention/action. On peut également se demander si d'emblée le sens de visée hérité de l'acceptation volontaire du concept d'intention, traditionnellement attribuée à S^t Thomas (*intentio*), ne contient pas lui-même une forme d'instabilité conceptuelle. Nous le ferons seulement au début de notre

²⁸⁷ cf. V^e Recherche, *op.cit.*, §13. Rappelons au travers de cette citation que l'intention est pour Husserl le caractère essentiel de l'acte, s'il y a acte il y a *eo ipso* intention (voir les rappels de notre 3^e chapitre).

²⁸⁸ De là peut naître une partie du commentaire sur la question qui s'interroge en termes de *visé* et de *donné*, comme lorsque l'on se demande par exemple comment le visé peut être en même temps donné.

dernière partie, qui aura pour tâche de maintenir l'unité problématique entre *intention* et *remission* dans l'héritage lockéen, de manière à essayer d'obtenir une formulation alternative au retour aux choses-mêmes qui puisse échapper à cette difficulté.

Intérêt et satisfaction comme modes du remplissement en 1894

Présentation de l'enjeu du texte à partir de la critique du représentationnalisme

Nous revenons donc à nouveau sur les travaux périphériques aux *Etudes Psychologiques pour la Logiques Élémentaire*²⁸⁹, mais pour en étudier un autre appendice cette fois : précisément celui qui ouvre la possibilité de comprendre le remplissement à partir du couple tension/satisfaction. On constate alors dès le titre d'un de ces appendices où Husserl a cherché une origine alternative aux concepts d'intention et de remplissement. Il s'agit des quelques pages qui constituent l'appendice II, intitulé « Intérêt (tension) et satisfaction (résolution). A la racine du couple de concepts : intention-remplissement » (pp.262-266). Si l'on compare avec l'appendice III qui le suit immédiatement, la même question reste traitée à partir des concepts de la représentation²⁹⁰. Dans ce dernier pour commencer, Husserl s'y demande par exemple quel est le rapport entre l'enfant qui entend « papa arrive » et la situation où il voit effectivement son père devant lui. Or la différence en question est alors traitée comme une différence entre une représentation (*Repräsentationen*) du père qui doit arriver et une « représentation effective » (lorsque le père est effectivement présent). L'exemple de l'enfant qui attend l'arrivée imminente de son père ne présente pourtant pas de différence significative avec celui du spectateur qui attend le début imminent de la pièce de théâtre (l'un des exemples que nous allons analyser et qui figure dans l'appendice II). Intéressons-nous donc cette fois à l'appendice II et aux concepts de tension et de résolution. On gardera bien entendu toujours à l'esprit les enjeux de traduction de l'*Essai* de Locke, au chapitre 19 du Livre II, sur lesquels nous reviendrons ensuite (suffit-

²⁸⁹ Cf. *Sur les objets intentionnels*, trad. J. English, *op. cit.*. L'ensemble des indications de pagination entre parenthèses figurant dans cette section renvoie à cette édition.

²⁹⁰ Signalons simplement l'hypothèse, peu explicative cependant, que l'appendice III ait été rédigé un peu avant le II, et se situe dès lors en deçà de certaines avancées conceptuelles. Voir les notes p.262 (pour l'appendice II) et p.266 (pour le III).

il notamment de rappeler que le traducteur J.-M. Vienne propose « tension » et « relâchement », pour traduire respectivement *intention* et *remission*).

Husserl parle dans ce texte de manière synonyme d'intention ou d'attente tendue (pp.262-3 ; dans l'appendice précédent que nous avons déjà rappelé, l'intention apparaissait aussi comme intérêt tendu, cf. p.256). Cette attente tendue, ou plus simplement, cette tension, n'est *pas* une représentation puisqu'elle peut intervenir *avant même* toute représentation. Elle n'est pas non plus à confondre selon Husserl avec un *jugement* sur ce qui va arriver. On est bien dans le cas ici où quelque chose est attendu mais n'arrive pas encore, ainsi donc de l'exemple qu'il prend : la sonnerie qui annonce le début imminent de la pièce de théâtre (« la sonnerie suscite d'abord une tension, et rien de plus », p.264). Cet exemple semble donc mettre en échec toute possibilité de concevoir la connaissance comme fondée sur des représentations que l'on *possède* pleinement (pensons alors notamment à une certaine lecture du statut des idées dans l'empirisme anglais). La situation du spectateur n'est pas ici soluble dans l'articulation de représentations, en tant qu'attente tendue, elle est tournée vers le dehors, l'avenir et le virtuel, et non en soi vers le présent.

Ainsi la satisfaction sera la libération de cette tension, qui s'opère lors de la présence effective de la chose (*Sache*, l' « affaire » comme préfère le dire la traduction de J. English) simplement visée. Par exemple, le rideau se lève effectivement et l'on découvre le décor et les personnages : l'attente tendue se libère, ou comme le dit Husserl, il y a résolution de la tension (p.265). Le sentiment de résolution peut alors être complet ou non. Si la résolution s'avère incomplète (disons, pour prolonger nous-mêmes l'exemple, qu'un des éléments du décor m'étonne, il ne devrait pas être là), alors une partie de la tension demeure. A l'inverse, si elle est complète, nous ressentons une satisfaction, et il n'y a plus de tension. Pour autant, la résolution

n'est pas comme un négatif, une simple suppression, une annihilation ou un anéantissement de la tension, mais un sentiment positif, [elle] constitue alors ce que nous nommons compréhension ou appréhension (p.264)

C'est pourquoi pour Husserl elle peut aussi s'appeler compréhension ou appréhension (*ibid.*). Pour bien mesurer la tentative à l'œuvre dans ce texte, il s'agit de faire remarquer

que tension et résolution ne sont pas simplement deux moments pour l'auteur, l'un interne et l'autre externe, qui viennent à se correspondre comme dans les théories traditionnelles de la connaissance. D'où le vocabulaire persistant ici d'une tension qui cherche à s'évader, à rejoindre son but. C'est ce vocabulaire qui est à la racine d'une recherche sur le concept d'intention :

L'intérêt n'est pas au repos, attaché à l'image, mais fait effort pour s'en évader ; il en résulte une intention, un intérêt tendu, qui se tend pour aller à la rencontre de l'affaire ; si celle-ci n'intervient pas, nous nous sentons alors tendus, insatisfaits ; si elle intervient, satisfait. (p.262)

Parler d'un « intérêt tendu », c'est donner une conception plus dynamique de l'intention que la simple visée, c'est donc mieux s'accorder avec la définition de l'intention donnée au §13 de la V^e Recherche.

Seulement et de l'aveu de Husserl lui-même, le vocabulaire psychologique qu'il se retrouve à employer (tension et satisfaction, mais aussi des expressions comme « sentiment », « intention teintée d'une manière déterminée », « teinture du sentiment de l'intérêt tendu », « tension excitée de l'intérêt » (p.264), est « impropre » (p.263). Il nous semble pour notre part que cette « impropiété » qu'il regrette peut être évitée en épousant une interprétation courante qui fait de l'intention une préparation à l'action. On peut donc au minimum montrer comment traduire l'opposition issue du champ psychologique entre tension et résolution dans celui de l'agir.

Un fondement possible de l'intention comme retenue d'une action

Abordons pour ce faire un autre exemple, qui pourra servir de comparaison avec celui de Husserl. J'entame une discussion dans la vie quotidienne. Le propos de mon interlocuteur à un moment donné suscite en moi une réponse qui me vient spontanément. J'ai envie d'intervenir, mais je ne l'interromps pas sur le champ, je le laisse développer son propos... qui se poursuit encore, et je continue de m'empêcher... Que se passe-t-il alors de mon côté ? Il est évident que ma réponse est loin d'avoir disparue, et que le silence que j'observe ne signifie en rien son anéantissement. Au contraire, elle m'accompagne tout du long, elle me presse pour être prononcée. Il est

certes probablement légitime de dire alors que je ressens une tension ; d'autant que lorsque je dirai enfin ce que je voulais dire, c'est bien comme sa libération que je ressentirai. A ce stade, nous sommes donc à peu près au niveau de Husserl. Sauf qu'il est tout à fait courant et correct de dire ici : *j'ai l'intention de lui répondre*. Mais en quel sens de l'intention ? D'un côté, on peut la comprendre comme tension vers un but. On peut donc dire : j'ai l'intention de lui répondre, et cela signifie que je *vais* lui répondre (c'est donc une action, au sens restreint ou agir s'oppose à vouloir agir). Mais comment qualifier ce but ? A l'évidence ce ne peut pas être les mots que je prononcerai comme entités : de ceux-là, il faut le dire nettement, je n'en ai aucune idée claire sous la forme d'une représentation. Si « savoir » doit signifier « savoir que », alors on doit reconnaître simplement d'après l'expérience commune qu'à ce moment-là nous ne savons pas ce *que* nous allons dire. Les mots viendront sans être individuellement choisis, comme s'ils pouvaient être assemblés parmi un stock préalable. On peut même dire qu'avoir l'intention de répondre, dans notre exemple, n'est pas une expérience langagière.

C'est pourquoi dans cette situation et en vertu de la dualité de sens du concept, ce que l'on appelle couramment « intention » signifie *se retenir* de parler. Et il est possible de contrôler ou de maîtriser volontairement le fait de relâcher ou non sa parole, à l'inverse des mots que l'on prononce. Par ailleurs dans cet exemple toujours, retenir et relâcher peuvent aussi être compris comme les deux faces d'une même action (en un sens cette fois plus *générique* de l'action). Lorsque l'intention se relâche, ce n'est pas une action *nouvelle* qui commence, mais une simple modalité de cette action générique. Ainsi, relâcher ici, c'est bien relâcher *ce qui était retenu*, et cela concorde parfaitement avec *ce qui est prononcé*. Je relâche mon intention : les mots "sortent" et sont prononcés, mais je ne fais rien d'autre du point de vue de ma volonté que relâcher. C'est ainsi que lorsque les conditions sont réunies (mon interlocuteur a cessé de parler), le simple relâchement suffit à ce que mon propos soit alors prononcé.

Arrêtons-nous pour le moment sur le premier élément du couple de concepts (tension chez Husserl, retenir dans notre cas). Quels rapports convient-il d'établir avec le concept d'intention tel qu'il est évoqué dans le titre de cet appendice II ? Il est faux de dire que dans ce cas je relâche une tension, ce qui revient à dire que la tension n'était

pas à propos de quelque chose. C'est pourquoi nous pensons que Husserl ne peut trouver ce qu'il cherche dans une notion psychologique de tension, et pourquoi nous proposons de comprendre cette tension avant tout comme la manifestation d'une action, et plus particulièrement celle de *tenir* (au sens où l'action de retenir, que nous avons mise en évidence par l'exemple, est un mode du *tenir*). Je retiens mon propos, c'est-à-dire que je le *tiens* dans mon esprit, et ce tant que dure l'action. C'est pourquoi si l'on a l'*intention* de répondre à son interlocuteur, cela peut revenir à dire que l'on se *retient* de lui répondre. On notera d'ailleurs que si l'on voulait formuler/retrouver la distinction de Husserl à partir de verbes d'actions, il nous faudrait utiliser l'emploi du pronom réfléchi : je *me* tends, je *me* satisfais, sans quoi ces actions gardent un sens naturellement transitif (je tends, je satisfais). Ce n'est bien sûr pas le cas de tenir/relâcher (je tiens/je relâche).

Bientôt, il nous faudra distinguer parmi différents sens de tenir et de relâcher, mais pour le moment gardons cette ouverture à propos du concept d'intention au titre d'une possibilité d'interprétation.

Section 3 : la réflexion comme un relâchement ?

Retour sur le concept de réflexion de Husserl dans les *Recherches*

Nous pouvons à présent revenir plus longuement sur le concept de réflexion, tel qu'il apparaît dès 1901 dans les *Recherches* et suite à notre analyse précédente du chapitre 2. Nous avons vu pour rappel dans quelle mesure il constitue un héritage de la *consciousness* lockéenne, et constaté l'important travail d'individuation qu'il a subi pour que la réflexion puisse être elle-même conçue comme un acte. Pouvons-nous également aller jusqu'à comprendre cet acte comme un relâchement ?

§

Ce que Husserl apporte indéniablement par sa manière d'introduire la difficulté propre de la réflexion, c'est de *rendre explicite la situation initiale* par rapport à laquelle elle prend sens. Le fait d'être absorbé n'est pas seulement chronologiquement premier, il l'est aussi logiquement, sans quoi la réflexion serait *sans objet*. La réflexion ne se

saisit pas directement elle-même, ou quelque chose qui lui préexiste déjà ailleurs, mais elle saisit le vécu irréfléchi (mais cela, Husserl ne le dit pas encore comme tel à l'époque des *Recherches Logiques*²⁹¹). Ce qui sera appelé plus tard l'« attitude naturelle » constitue donc la condition initiale de la philosophie.

Ainsi, les prescriptions de nature méthodologique attachées à la réflexion (lorsque Husserl dit « au lieu de nous absorber... », « nous devons réfléchir »), doivent signifier : au lieu de *rester* absorbés dans les actes, il faut s'en arracher, retrouver la distance critique qui permet de savoir ce que l'on est en train de faire. Ce qui est par ailleurs une manière de ne pas passer sous silence le fait que Husserl parle encore en 1901 de la réflexion comme d'une « difficulté » (titre du §3, expression aggravée en « difficulté extraordinaire » dès la première ligne), et non explicitement comme d'une *méthode acquise*. Réfléchir est une pratique *difficile*, en même temps que d'être une *exigence* de l'analyse phénoménologique.

On voit cependant ce qui pose problème ici du point de vue de la lecture historique : s'il s'agissait uniquement de réfléchir, comment la réflexion pourrait-elle voir *plus*, ou tout simplement *autre chose*, que ce qu'affirmaient les auteurs qui s'en réclamaient auparavant ? Le silence fondamental de cette « difficulté » qui apparaît au §3 de l'introduction générale concerne selon nous le statut de l'absorption dans les actes. S'il doit y avoir une quelconque possibilité de nouveauté, de progression, n'est-il pas évident que c'est seulement dans ces actes spontanément accomplis qu'elle peut tirer son origine ? N'est-il pas évident, et cette fois pour *chacun*, que dans *toute* pratique, on n'y progresse que lorsque l'on s'y absorbe pleinement et de manière répétée ? Ce sera le but de notre prochain chapitre d'essayer de développer ce point. Mais pour le moment et comme nous l'avons noté, ce concept d'absorption reste problématique par ses ambiguïtés, alors que Husserl a visiblement besoin de le mobiliser pour ses descriptions phénoménologiques, notamment de la fonction importante qu'est pour lui l'attention.

Or nous venons de mettre en avant la notion de relâchement, en l'articulant à celle d'intention en un de ses sens courants. Mais on pourra aussi repartir du

²⁹¹ Cf. RL, *op. cit.*, §3, p.11.

relâchement selon Locke, traduisant *remission* par opposition à *intention*. Il nous faut donc nous demander s'il est possible d'étudier la réflexion comme une forme de relâchement, dans ce cas, et en quel sens.

Rappels sur la *remission*, thèse non aperçue par Husserl

On partira d'abord d'un rappel sur la manière dont Locke s'est opposé à la thèse, cartésienne selon lui, de la permanence de la pensée (au début de notre chapitre 6) : la pensée ne peut pas être une présence permanente de fait. Preuve en est, tous ces instants où l'homme, selon lui, ne pense pas, comme le sommeil profond et sans rêves, qui sont *sans conscience* au sens de la perception interne (donc pour Locke sans pensée) : « l'âme ne sent pas toujours qu'elle pense (*is not always conscious of it*) » (2.1.11.). C'est tout l'enjeu ici de correctement interpréter les cas où l'âme est selon lui dans l'état de *remission* (de fait, dans le sommeil surtout).

Cette thèse de l'impermanence de la pensée (et donc de la conscience) que l'on retrouve à l'identique en différents endroits de l'*Essai*, affirmée à grande force, n'est pourtant visiblement pas comprise par Husserl. Lorsque dans l'appendice « Perception externe, perception interne », il attribue à Locke – et dans le même mouvement d'ailleurs à Brentano – « l'interprétation de la conscience en tant que perception interne continue »²⁹², il ne signale pas que cette « continuité » n'a pas nécessairement valeur de *permanence*. En même temps, il n'est pas toujours constant dans sa lecture, puisque dans la II^e Recherche, au moment de relever les points saillants du concept d'idée chez Locke, il affirme l'inverse de ce que nous venons de voir. Après avoir repris la définition de l'idée dans l'*Essai* (en 2.8.8.), il affirme : « il n'est pas nécessaire que la perception soit précisément en train de se réaliser actuellement »²⁹³. Dans ce dernier cas, une conscience comme événement mental qui n'est pas perçu pour autant, c'est ce que le

²⁹² Cf. RL tome 2**, *op. cit., loc. cit.*, p.278. Comme nous l'avons rappelé dans notre chapitre 2, Husserl cite ici le passage classique où Locke identifie la conscience à la perception interne (*Essai*, 2.1.19.). De plus, il faut signaler peut-être une confusion commise par Husserl entre les concepts de conscience et de réflexion chez Locke. Ainsi dans la note de l'appendice en question, reproche-t-il à Locke de ne pas être conséquent avec lui-même puisqu'il « fait dépendre l'appréhension des idées d'activités psychiques, d'actes *particuliers de la réflexion* qui ne s'ajoutent qu'occasionnellement à ces activités. » (*op. cit.*, p.278). L'appréhension en question, comme nous avons été amenés à l'argumenter, toujours dans notre chapitre 2, devrait certainement être attribuée plus à la conscience qu'à la réflexion.

²⁹³ Cf. RL, *op. cit.*, p.150.

§2 de la V^e Recherche nomme *vécu* (*Erlebnis*). Or il y a un écart immense entre ce concept de vécu et celui de relâchement (*remission*). Ce que nous voulons donc à présent, c'est approfondir notre compréhension de ce dernier concept auquel Locke accorde peu de considérations dans l'*Essai*.

Locke face à Descartes et Leibniz sur l'argument du sommeil profond

En guise de remarque historique, on peut premièrement dire que cette idée d'absence totale de pensée que signifie le relâchement, va un cran plus loin que ne le fait Descartes dans sa seconde Méditation :

Mais l'on me dira que ces apparences [sensibles] sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser.²⁹⁴

Si Descartes n'a probablement pas cherché à tirer argument de l'état de sommeil profond ou sans rêve, c'est probablement parce qu'il cherche avant tout à pouvoir prouver l'indubitabilité du *cogito*. Or pour ce faire, celui du Dieu trompeur et du malin génie a dû lui paraître bien plus puissant. Locke cherche peut-être à être plus radical encore lorsqu'il invoque le sommeil profond, puisque l'on peut considérer que depuis un tel état, même penser ou méditer est impossible. Ce qui, à coup sûr, détruirait le *cogito*.

Seulement Locke n'entendait nullement par ailleurs réfuter l'acquis cartésien de la certitude du *cogito*. Il entendait à vrai dire le reformuler comme un concept *d'expérience*. La connaissance de notre existence est autant certaine que celle de nos *cogitationes*, mais ce n'est pas une démonstration ou preuve quelconque qui nous l'assure :

C'est donc l'expérience qui nous convainc que *nous avons une connaissance intuitive de notre existence*, et une infaillible perception intérieure que nous sommes quelque chose. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes

²⁹⁴ Cf. Méditations métaphysiques, *op. cit.*, p.101. On rappelle ici toute l'importance que M. Henry a tiré de cette « semblance » (*videre*), notamment dans *Généalogie de la psychanalyse*.

intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être, et nous parvenons sur cela au plus haut degré de certitude qu'il est possible d'imaginer.²⁹⁵

Comme on le voit, c'est donc bien la perception interne ou conscience qui joue les premiers plans à nouveau. Par ailleurs, Descartes se serait-il opposé à la thèse lockéenne de l'impermanence de la pensée ? Rien n'est moins sûr :

Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il, si je cessais de penser, que je cesserais d'être ou d'exister.²⁹⁶

Mais cette affirmation est-elle incompatible avec le *cogito* ? Rien n'est moins sûr là encore. Toute cette discussion entre Locke et Descartes concerne le rapport du fait à l'essence, et il est certainement possible de parvenir à une articulation raisonnable à ce propos.

Deuxièmement, Leibniz qui lui commente directement l'*Essai* dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, reconnaît sans problème l'existence d'un état de sommeil profond. Seulement, ayant admis la possibilité de perceptions sans conscience, il peut donc nier qu'un tel sommeil soit sans aucune conscience :

on n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe. Le réveil même le marque, et plus on est aisé à être éveillé, plus on a le sentiment de ce qui se passe au dehors, quoique ce sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil.²⁹⁷

Il ne s'agit donc pas pour Leibniz de spéculer sur ce qu'il se passe pendant le sommeil, *comme si l'on y était*, en quelque sorte. C'est ici dans le *passage* du sommeil à la veille qu'il tire argument d'une forme de présence à soi, même au plus profond du sommeil. Par ailleurs il est évident qu'il n'est pas question d'invoquer, comme nous venons de le dire, une forme de conscience claire dans un tel état, et d'ailleurs l'emploi d'un terme

²⁹⁵ Cf. *Essai*, *op. cit.*, 4.9.3., p.899 (*Experience then convinces us that we have an intuitive knowledge of our own existence, and an internal infallible perception that we are. In every act of sensation, reasoning, or thinking, we are conscious to ourselves of our own being ; and, in this matter, come not short of the highest degree of certainty.*). On note ici que Brentano restera encore dans la lignée de cette conception : « nous avons de leur existence [les phénomènes de l'expérience interne] cette connaissance très claire et cette certitude entière que donne l'intuition (*Einsicht*) immédiate. », cf. *Psychologie*, *op. cit.*, p.23.

²⁹⁶ Cf. *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, 2009, p.97.

²⁹⁷ Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Gallimard, 1990, p.91.

comme celui de « sentiment » nous le confirme. Mais la réponse leibnizienne ici repose sur l'existence de ses fameuses perceptions inaperçues.

C'est grâce à elles que Leibniz a pu rapprocher la *remission* de la conscience. A la thèse proprement lockéenne comme nous l'avons vu de l'impossibilité de penser sans en avoir conscience (*Essai*, 2.1.11. sq.), Leibniz, sous la figure de Théophile, affirme avoir trouvé la clé de ces difficultés :

[...] il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées : et la chose ne saurait aller autrement, car si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus : il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune ne saurait être effacée entièrement. Or quand nous dormons sans songe et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute, symptôme ou autre accident, il se forme en nous une infinité de petits sentiments confus [...] ²⁹⁸

Seulement des perceptions inconscientes, voilà qui était inconcevable pour Locke. Mais nous pouvons cependant interpréter sa notion de *remission*, pour essayer d'en faire apparaître une proximité possible avec celle de *consciousness*.

L'interprétation de la *remission* : sur une différence remarquable entre relâchement et repos

Reprenons à présent la question posée dans notre chapitre précédent (n°6). Faut-il voir, au chapitre 19 du Livre II de l'*Essai*, une différence entre relâchement et repos (*remission* et *rest*) de l'âme ? Au regard de la cohérence interne de ce chapitre, leurs fonctions argumentatives semblent a priori identiques, et nous l'avons suffisamment rappelé : il s'agit de prouver qu'il y a des moments de la vie où nous ne pensons pas. Mais si l'on en appelle au sens courant des termes en français notamment, il semble bien que l'on trouvera une différence entre relâchement et repos, à la faveur d'une dimension du premier que n'a pas le second. En effet, on se relâche toujours *de quelque chose*, à savoir d'une activité préalable. Il n'y a probablement aucun sens à employer la voie active et dire que l'on se relâche si l'on n'est pas *déjà en train de faire quelque chose*. A l'inverse, le repos caractérise une situation souvent stable

²⁹⁸ Cf. *ibid.*, p.90.

dans laquelle nous pouvons nous trouver sans même savoir si nous y sommes entrés à un moment donné ou non. Dans ce cas, il semble plutôt correspondre à l'exemple privilégié de Locke, à savoir le sommeil, puisqu'il le décrit à la manière d'un état prolongé, duquel on ne sait pas trop comment on entre ni comment on sort.

Sauf que même là, un doute subsiste. Locke réussit-il à caractériser le sommeil profond de manière positive ? Plusieurs fois il le qualifie de « retrait » (*retirement*), ce qui semble tendre vers une caractérisation relative (on ne peut se retirer qu'à partir de quelque chose). Quand il affirme, dans son style reconnaissable, que « dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil [l'âme] perd entièrement de vue toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient »²⁹⁹, il décrit certes un état mais qui est la conséquence d'une *perte* de sensations.

Il est intéressant alors de davantage considérer la traduction isolée que propose Coste de *remission* par « détente » (*to be so remiss* = « être détendu »), alors même qu'il le traduit également plus loin par relâchement, comme nous l'avons rappelé. Il semble en effet que le terme de détente soit porteur d'une ambiguïté sur laquelle on peut attirer l'attention. Spontanément la détente connote en français quelque chose de plus durable, souhaitable par elle-même, donc davantage relevant d'un état, là où le relâchement peut être la conséquence normale d'un effort que l'on n'est pas capable de poursuivre. Mais on remarque qu'appliqué à des situations d'immersion dans une activité, les deux prennent un sens similaire : « détends-toi » « relâche-toi », dit-on par exemple à un sportif en exercice.

Tout cela nous amène naturellement vers l'affirmation suivante : *le repos est un état, le relâchement une cessation*. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de cessation sans quelque chose au préalable, il n'y a pas de cessation première, originaire. Bien entendu, l'utilisation d'un verbe d'état pourra toujours tendre à neutraliser sa dynamique propre (« être relâché »), mais il s'agit là d'un cas grammatical particulier. Seulement tout cela peut se répercuter sur les conceptions husserliennes déjà discutées dans ce chapitre. Si l'intention doit être une action, c'est donc qu'elle est une opération dans laquelle nous

²⁹⁹ Cf. *Essai, op. cit.*, 2.19.4., p.383 (*in the dark retirements of sound sleep, [the mind] loses the sight perfectly of all ideas whatsoever*).

nous absorbons, mais de laquelle nous nous relâchons aussi. Bien entendu nous ne parlerons plus à présent que de relâchement au sens précisé, sans plus le confondre avec un état comme l'est certainement le repos. Ce n'est pas pour autant, comme nous le verrons, que cela épuise les distinctions possibles au sein de la notion de relâchement. Mais prendre en compte le relâchement, c'est alors prendre en compte, d'une certaine manière, l'envers de l'intention.

Le rapport entre consciousness et remission

Nous pouvons tenter cette fois d'interpréter le rapport de la *remission* à la conscience comme *consciousness*. La question est toujours ouverte de savoir pourquoi le concept de conscience n'est pas repris dans les développements du chapitre 19 du Livre II. Rappelons qu'il s'agit à l'origine de critiquer les cartésiens pour qui la pensée est l'essence de l'âme. Mais cette critique de l'implication de la thèse cartésienne avait seulement abouti, au chapitre 1 du Livre 2, au rappel d'un critère épistémologique. Locke n'a pas pu, au final, démontrer que la thèse combattue était *fausse* ; il a simplement réfuté la possibilité de la prouver, la renvoyant au statut d'une pétition de principe. Si l'âme pense toujours, *on devrait le savoir* (ce qui pour lui revient à dire : on devrait le *percevoir*, ou : on devrait en avoir conscience).

Nous demandons alors : la *consciousness* de Locke ne serait-elle pas finalement une forme de relâchement d'une activité préalable ? N'est-ce pas seulement lorsque la pensée se relâche, que l'on dispose d'une capacité à percevoir ses opérations ? A l'inverse, n'est-ce pas seulement lorsque nous agissons pleinement qu'à proprement parler, nous ne pouvons être pleinement conscients de ce que nous sommes en train de faire ? La sagesse populaire sait cela suffisamment lorsqu'elle formule diversement au quotidien : « arrête d'agir et réfléchis un peu », ou « ne fonce pas et prends un peu de recul », ou d'autres exemples de cette sorte. Qu'en est-il dès lors pour la théorie de la connaissance ? Déjà faut-il préciser que la possibilité d'agir sans réfléchir concerne également les activités théoriques (ainsi que Husserl par exemple l'affirme au moment de présenter la réflexion au §3 de l'introduction générale aux *Recherches*). Mais une fois cette précision faite, elle semble bien dire tout à fait la même chose : percevoir quelque chose ce n'est pas encore être conscient de percevoir (puisque par exemple

pour Brentano, nous n'en avons pas encore de perception interne) ; et pour prendre conscience du phénomène de sa perception, ne faut-il pas, un minimum en tout cas, d'abord *arrêter* de percevoir ? Autrement dit, pour le dire dans les termes de Locke, une opération de *remission*, un relâchement. Mais un relâchement cette fois compris à *partir d'une situation initiale*, celle-ci étant elle-même un agir et non une « simple » absorption, qui comme nous le redirons, peut bien être très passive.

Seulement encore ne fallait-il pas concevoir le relâchement comme un *état*, ce que Locke justement n'a pas pu faire, si nous avons raison d'avoir été amenés à interpréter ainsi son argument du sommeil profond. Dans ce cas, il y a alors un problème avec la conséquence qu'il en tire, à savoir que la pensée serait l'*action* de l'âme. Autrement dit c'est la question du passage à l'intention lorsque l'on se trouve dans un tel état de repos.

Il est très difficile de concevoir que l'âme soit à un moment dans l'homme endormi, toute occupée à penser, et que, au moment suivant dans un homme éveillé, elle ne retienne ni ne soit capable de se rappeler un iota de toutes ces pensées [...] ³⁰⁰

Il suffit ainsi de considérer la situation de *remission* par excellence pour lui, celle du sommeil (qu'elle soit avec ou sans rêve). Il est alors évident qu'une telle action ne serait jamais possible *depuis cette situation*. On ne peut éviter de suivre le sens courant ici, pour qui il n'y a aucun passage direct à l'intention, sans une étape intermédiaire au préalable : se réveiller. Mais il n'y a pas que dans le cas du sommeil que cet intermédiaire existe. Prenez n'importe quelle situation de torpeur, de fatigue avancée, et l'on ne peut immédiatement faire que son esprit agisse depuis cette situation. Il faut d'abord se remettre en condition, retrouver une forme suffisante, ce dont nous discuterons dans notre quatrième partie.

C'est pourquoi nous pensons que le relâchement, n'étant en rien un état, peut s'appliquer à *l'ensemble des degrés de la pensée*, et notamment ceux que Locke indique au chapitre 19. Que l'on soit attentif, ou plus avant contemplatif, ou plus avant encore à l'étude, il ne fait pas de doute que chacun de ces degrés, pris comme autant

³⁰⁰ Cf. *Essai, op. cit.*, 2.1.14., p.174 (nous faisons référence ici à la traduction de J.-M. Vienne, car modernisée ; pour celle de P. Coste, cf. dans l'édition Livre de Poche, *op. cit.*, p.224).

de degrés de l'action, est susceptible de relâchement. A vrai dire, rares sont les moments de notre vie qui en sont semble-t-il exemptés. Nous sommes en effet presque toujours, chaque instant qui passe, dans une certaine forme de tension quand bien même nous ne faisons rien.

Ainsi nous pouvons conclure en disant : il ne peut y avoir de perception interne ou autre réflexion, donc de conscience en ce sens particulier, qu'*au prix d'un relâchement préalable*. Le corollaire de cette proposition étant donc que le relâchement ne peut jamais être premier, donc la conscience non plus. Mais cela implique à présent d'une part de bien s'entendre sur plusieurs autres sens du relâchement qui se confondent la plupart du temps, et d'autre part de se demander si le relâchement n'est rien d'autre que *la réflexion elle-même*, ou bien s'il doit plutôt être une *condition* qui simplement la *rend possible*.

Conclusion : l'action comme problème philosophique

On peut remarquer que c'est aussi le concept d'action tout entier qui est problématique ici. Locke ne voit pas le problème car il raisonne essentiellement en termes d'*états* de l'âme, tantôt intenses, tantôt faibles. Mais pourrait-on tirer à partir du concept d'état une conséquence sur celui d'*action* ? Le chapitre 19 du Livre II est à cet égard porteur d'une contradiction : la pensée comme action de l'âme est d'abord évoquée comme un fait *donné*, immédiatement constatable depuis la perception interne ; on ne voit donc pas pourquoi attendre dans ce cas les dernières lignes du chapitre pour que l'argumentation aboutisse, finalement, à en faire une *hypothèse probable*³⁰¹. Il est vrai que l'on est par ailleurs enclin ici à interpréter les positions de Locke à partir d'une influence des thèses corpusculaires en vigueur dans la chimie naissante de l'époque (comme celle de son ami Boyle). Car comment comprendre un concept d'action qui se définisse seulement par sa capacité à admettre le plus et le moins, des variations ou degrés ? Par exemple si mon verre d'eau chauffe et refroidit,

³⁰¹ Ainsi lisons-nous au début du chapitre : « Lorsque l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, et à contempler ses propres actions, la *pensée* est la première chose qui se présente à lui [...] » ; puis à la fin cette thèse déjà commentée par nous-mêmes : « [...] je demande, s'il n'est pas fort probable, que la pensée est l'action et non l'essence de l'âme [...] ». Cf. *Essai, op. cit.*, respectivement p.381 et p.384 (trad. P. Coste).

est-ce que cela constitue une action ? A répondre par l'affirmative nous risquons alors clairement de limiter l'entente du concept d'action à *celui de la chimie*, notamment au sens où cette dernière parle d'*agents* chimiques. Or nous l'entendons plus spontanément dans le sens de l'action humaine et *volontaire*. Il est facile d'admettre dans son cas qu'une chose reste la même bien que son intensité varie : je peux par exemple percevoir avec plus ou moins de concentration, agir avec plus ou moins de force.

Agir ou réfléchir pour l'action humaine, certainement il ne s'agit pas là d'une opposition uniquement logique, mais qui admet des degrés, ou encore la possibilité de retenir une position donnée, la libérer, en somme la contrôler. Aussi allons-nous entamer notre dernière partie dans le cadre d'une recherche sur le concept d'action.

PARTIE IV

ESSAI SUR LA PRATIQUE COMME FONDEMENT DE LA METHODE (A PARTIR DE LOCKE)

Nous repartons ici de la thèse de Locke qui fut l'objet de notre partie précédente, que nous rappelons ici une nouvelle fois : la pensée est l'action de l'âme, parce qu'elle est capable de différents degrés d'intensité (le plus élevé étant l'*intention*, le plus relâché renvoyant généralement au terme de la *remission*). Nous serons amenés dans cette partie à développer certaines implications, importantes nous semble-t-il, de cette thèse. Locke lui-même ne semble pas s'en être préoccupé, visiblement trop accaparé par la réfutation critique, en raison également des limites inhérentes à ses concepts, et peut-être enfin parce qu'il s'est d'emblée donné une autre origine à la connaissance que l'action dans les *impressions*.

Cet agir très particulier qui nous intéresse à présent, chacun le connaît bien, puisque c'est celui que l'on appelle couramment *apprendre*. Certaines conditions permettent de définir un ensemble de conditions que l'on appelle justement l'*étude*. C'est pourquoi même si l'on ne commentera plus à présent directement le texte de l'*Essai*, notre élaboration restera inscrite dans son sillage, et pas seulement au titre de l'ambition plus générale d'une recherche sur l'origine de nos connaissances. Cette élaboration, ou plutôt son esquisse, dans une dimension programmatique, fera l'objet du chapitre 9. Elle devra servir *in fine* de contribution à la lecture de la percée, et recherche sur la méthode de la phénoménologie, en s'écartant des voies des hypothèses ontologiques. La dimension intersubjective dans laquelle elle doit finir par s'inscrire selon nous, sera explicitée au chapitre 10.

L'originalité de Locke nous a donc semblé être de mobiliser un concept d'*intention* pour rendre compte de cette étude. C'est ce concept que nous pensons avoir ensuite retrouvé chez Husserl, dans sa V^e Recherche. Seulement, le sens qui s'y trouve formulé ne correspond pas à celui-ci, mais à celui de Thomas. Aussi allons-nous aborder ce point en premier. A partir de là, nous pourrions préciser comment entendre le concept d'action pour les fins qui sont les nôtres, notion extrêmement large de prime abord. Nous serons alors amenés à l'explicitier par l'action de tenir et de relâcher.

Chapitre 8 : Les distinctions conceptuelles de base de la pratique

Section 1 (enquête historique) : les deux sens de l'*intentio*

L'héritage classique de l'*intentio* : Thomas et Augustin

C'est à Thomas d'Aquin que l'on attribue la définition classique de l'intention, à la Question 12 de la *Somme Théologique* : « intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose [...] ». Cela nous invite donc naturellement à y voir une origine de la visée que l'on retrouve chez Husserl, au sens du terme *Abzielen* du §13 de la V^e Recherche. Ici encore précisons qu'il ne peut s'agir pour nous que d'étudier une proximité de sens puisqu'on ne trouve aucune reprise explicite chez Husserl. La première chose que nous proposons donc de faire ici est de resituer cette dernière citation *in extenso* :

Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile. Mais le fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De la sorte, l'intention appartient premièrement et comme à son principe à ce qui meut vers la fin.³⁰²

Tendre vers quelque chose pour Thomas, c'est visiblement avant tout agir. Et l'exemple qu'il donne sera celui de l'architecte ou du commandant, qui *meuvent* leurs équipes vers la fin qu'eux-mêmes ont l'intention d'accomplir³⁰³. L'intention n'est donc pas le projet ici, mais bien l'action. Il semble simplement que pour lui, mais nous ne pourrions nous en assurer nettement, action et volonté sont la même chose. On ne trouve en tout cas pas

³⁰² Cf. *Somme théologique*, Paris, Le Cerf, 1984 ([*Respondeo*] *dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis ; sed hoc quod motus mobilia in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem [...]*). Cf. *Somme théologique*, Tome 4, trad. abbé Drioux, Paris, Eugène Belin, 1862, p.198 (disponible en ligne).

³⁰³ Ces explications sont probablement à lire dans le cadre d'un dialogue critique avec les théories finalistes aristotéliennes. C'est pourquoi il conçoit que le mouvement « procède de l'action du moteur », autrement dit, il ne provient pas de la fin. Il semble ainsi qu'à ce stade, il ne soit nullement besoin d'une rétrocession de cause en cause vers un premier moteur immobile, comme dans certaines lectures de la théorie aristotélienne. Si le point de départ de l'action est dans l'agent par sa volonté, et que celle-ci n'est pas causée, c'est en effet une hypothèse qui devient inutile.

dans ces pages de distinction entre ces deux concepts. Dans cette Question 12 Thomas cherche simplement à démontrer que l'intention (*intentio*) est un concept de la volonté et non de l'intelligence³⁰⁴. Or c'est à *Augustin* qu'il attribue une acception volontaire de la notion d'intention. L'avantage est que le texte vers lequel se tourner n'appelle à aucun choix de notre part, puisque Thomas *nous indique lui-même* dans ces lignes où il puise l'acception volontaire de l'intention : il s'agit du livre XI du *De Trinitate*.

Or lorsque nous lisons le texte en question³⁰⁵, nous ne trouvons pas exactement le sens de l'*intentio* comme *in-tendere* ou tendre vers : nous lisons chez Augustin un concept d'*intentio* comme *in-tenere*. Ce dernier nous dit bien que l'*intentio* est une volonté (*voluntas*), et l'on comprend ainsi ce qui justifie la référence que fera Thomas ; mais il y a précisément entre tendre et tenir une nuance assez significative, et cette nuance commande la distinction entre intention (volontaire) et attention. Montrons tout d'abord comment Augustin mobilise le concept d'*intentio* dans le texte indiqué par Thomas.

D'emblée Augustin se situe dans une approche beaucoup moins dialectique que Thomas, et l'*intentio* intervient au Livre XI du *De Trinitate* dans le cadre d'une théorie de la connaissance, plus exactement de la perception :

Lors donc que nous voyons un corps quelconque [un objet], nous devons considérer et distinguer [...] trois éléments. D'abord la réalité [*res*] que nous percevons, pierre, flamme ou tout autre objet visible ; réalité qui évidemment pouvait déjà exister avant même que nous la percevions ; ensuite la vision, qui n'existait pas avant que la présence de l'objet ne provoquât la sensation ; en troisième lieu, ce qui tient [*detinet*] le regard attaché sur

³⁰⁴ Certes, comme le remarque le traducteur de l'édition citée, S^t Thomas appliquera aussi cette manière de comprendre l'*intentio* à l'intelligence (*De veritate*, Question 21, art. 5, sol. 5). Mais cela ne change rien nous concernant tant que c'est le *même* concept qui se voit appliqué dans un registre puis dans l'autre. Faisons remarquer par ailleurs et en passant que pour Thomas la volonté peut exister *sans un acte*, comme dans l'exemple bien connu en éthique d'un pilote de navire qui volontairement n'agit pas pour éviter de percuter un rocher, cf. Question 6 de la *Somme Théologique* (« Le volontaire et l'involontaire »), art. 3.

³⁰⁵ C'est l'occasion toutefois d'indiquer que les citations d'Augustin présentes dans la *Somme Théologique* ne correspondent que partiellement à celles que nous lisons dans notre édition (voir ci-dessous). La question de savoir sur quel texte a pu s'appuyer Thomas reste en ce qui nous concerne non élucidée.

l'objet perçu, aussi longtemps que nous le percevons, autrement dit l'attention (*intentio animi*).³⁰⁶

Cette théorie est donc à trois termes, dont les deux premiers ressemblent fortement à une reprise de la théorie aristotélicienne de la sensation³⁰⁷. Or le troisième terme n'est lui pas présent dans cette dernière (et l'on pourrait probablement montrer qu'il est incompatible avec son naturalisme), alors même qu'il joue un rôle à part entière : il s'agit donc de l'*intentio*.

l'attention [*animi intentio*], qui fixe [*teneſ*] le sens sur l'objet perçu et qui unit l'un à l'autre, diffère par nature non seulement de l'objet perçu (elle est âme, il est corps), mais encore du sens et de la vision : car cette attention ne relève que de l'âme [*quoniam solius animi est haec intentio*].³⁰⁸

³⁰⁶ Cf. *De Trinitate* (Œuvres de Saint Augustin, vol. 16), trad. P. Agaësse, Institut d'études augustiniennes, 1997, p.163 ([...] *tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est, animi intentio*). Voir également l'article de J.-F. Courtine discutant cette citation, dans *l'Intentionnalité en question, op. cit.*, p.18.

³⁰⁷ Il s'agit d'une part de la présence, pour le dire dans un vocabulaire moderne, d'un objet en soi, une réalité qui « évidemment » existe déjà avant la sensation, comme en est convaincu Augustin. C'est en effet l'origine indispensable de toute vision, qui « est complètement impossible en l'absence d'un corps visible » (*De Trinitate, op. cit.*, p.165). On trouvait une conception très similaire exposée dans le *De Anima* (417a4, 417b20, b25), ou encore dans la *Métaphysique* : « il y a quelque chose d'autre en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à la sensation » (*Métaphysique* Γ5, 1010b35). D'autre part de cet objet répond solidairement le sens de la vue : « c'est l'objet visible qui engendre la vision, mais non lui seul : il faut en outre un voyant » (*De Trinitate* XI, *op. cit.*, p.167). On remarquera qu'Augustin opère alors la même distinction acte/puissance à propos du sens : même lorsque nous ne voyons pas en acte, nous gardons la faculté de voir, sans quoi nous serions comme les aveugles (*ibid.* p.165). Lorsqu'il s'agit d'expliquer en quoi consiste le fait d'être un voyant, c'est la fonction de réceptacle des formes sensibles qui est alors mobilisée. Ainsi « se forme dans le sens, lors de la perception, une image de l'objet perçu, et cette forme est la vision » (*ibid.* p.169). Et il citera à l'appui de cette théorie du dédoublement les exemples de la persistance rétinienne, qui sont en fait « ce qui reste de la forme imprimée dans le sens, au moment où le corps lumineux s'offrait au regard » (*ibid.* p.169), et du strabisme divergent (*ibid.* p.171). Augustin utilise également l'image de la forme imprimée dans la cire, comme condition nécessaire à toute perception. Il envisage même pour sa part un cas limite pour mettre à l'épreuve la dualité objet/forme : parfois la trace de la forme imprimée semble inexistante, comme dans le cas où l'impression se fait dans l'eau. Mais la raison reste selon lui apte à retrouver la distinction à l'œuvre, puisqu'en fait, lorsqu'un objet est plongé dans l'eau, il laisse bien une empreinte – transparente – dans celle-ci avant d'en être retiré. Ainsi, la dualité de l'objet et de la forme ne peut faillir dans toute sensation visuelle. Nous restons donc jusqu'ici essentiellement dans le mécanisme général d'un dédoublement forme/matière de la sensation, en particulier tel qu'il est exposé au Livre II du *De Anima* (cf. 424a17).

³⁰⁸ Cf. *ibid.*, p.165. L'intention précise donc ce qui n'était que postulé chez Aristote : l'unité du sentant et du senti (que nous avons entrevue lors de notre troisième chapitre). Car ce dernier avait déjà admis comme nous l'avons vu que le sensible et la sensation pouvaient être « corrélatifs », et répété dans le *De Anima* que la sensation en acte est identique à son objet (cf. *De Anima* 425b26 notamment; Aristote étendra aussi ce constat à la faculté intellectuelle, cf. 430a, 430b, 431b21) ; mais c'est seulement Augustin

Ce qui montre que l'attention ici relève de la volonté est d'une part qu'elle est la seule des trois éléments qui soit rendue par un verbe d'action (« fixer », ou ailleurs « tenir », pour *tenere* ; c'est par ailleurs certainement ce qui justifie le choix du traducteur d'opter pour « attention » pour traduire *intentio* en ce sens d'*in-tenere*). D'autre part, Augustin utilise *intentio* et *voluntas* comme quasi-synonymes, car il leur attribue la même fonction de tenir, comme dans ce passage :

Quant à la volonté [*voluntas*], elle est douée d'une telle force pour unir ces deux éléments que d'une part, pour informer le sens, elle l'applique à la chose vue et d'autre part, une fois informé, le tient [*teneat*] fixé sur elle.³⁰⁹

On peut alors faire l'hypothèse qu'il y a pour Augustin entre l'*intentio* et la *voluntas* une simple différence là encore de degré, d'intensité. Cela expliquerait pourquoi c'est la volonté qui se voit attribuer, plus loin l'impétuosité³¹⁰, là où l'*intentio* semble réservée aux explications liées à aux phénomènes plus apaisés de la connaissance. Mais la fonction en question est, comme on le voit, et c'est le plus important, toujours la même : *tenir* le sens sur l'objet. L'explication repose donc sur un verbe d'action, *tenir* (*tenere*), compris comme un procès dans la durée³¹¹. Le rôle de cette action est de maintenir ensemble les deux premiers éléments dégagés dans l'analyse, la chose et le sens.

C'est ce que montre d'ailleurs l'analyse qui succède à celle de la perception extérieure, et qui n'est en fait que son redoublement au niveau de la perception interne. Lorsque l'on se souvient de quelque chose, pour Augustin, l'apparence de l'objet extérieur est remplacée par son apparence dans la mémoire, la vision externe par une vision interne :

quant à la volonté, de même que pour informer le sens elle le mettait en contact avec l'objet extérieur et, une fois informé, l'y tenait uni, de même elle tourne vers la mémoire

qui ici avance une explication à cette unité. C'est l'*intentio*, ce troisième terme, qui justement porte cette explication. C'est parce qu'il "opère" qu'il y a unité, ou en tout cas, apparence d'unité.

³⁰⁹ Cf. *ibid.*, p.173 (*Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat*).

³¹⁰ Cf. *ibid.* (p.173).

³¹¹ Ainsi et plus haut, pour rappel, l'*intentio* est « ce qui tient [*detinet*] le regard attaché sur l'objet perçu, aussi longtemps que nous le percevons, autrement dit l'attention (*intentio animi*) », cf. *ibid.*, p.163.

le regard de l'âme qui évoque le souvenir, afin que l'image conservée dans la mémoire informe ce regard intérieur et produise dans la pensée une vision semblable.³¹²

Et ainsi, grâce à ce rôle similaire de l'*intentio*, une unité de l'expérience est là aussi dégagée, qu'Augustin appelle représentation (*cogitatio*). Faut-il cependant ici aussi admettre un dédoublement alors que l'image est déjà dans l'intellect ? Augustin pense que oui. « De la même manière », il y a l'image mémorisée, qui est comme « stockée », « enfouie », dit-il, mais lorsque la volonté cherche à se souvenir, c'est une autre image toute ressemblante qui est formée dans l'opération. « Et, pourtant, dit-il à nouveau, on ne voit apparaître qu'un seul et unique phénomène [...] »³¹³. Posons donc à présent le jeu d'équivalences ainsi obtenu, afin de faire ressortir le rôle commun à l'*intentio* et à la *voluntas* :

	chose	sens	<i>Intentio</i> ou <i>voluntas</i>
sensibilité	objet extérieur (ou « corps »)	vision externe avec production d'une forme	tenir le sens in- <i>formé</i> sur l'objet
représentation (<i>cogitatio</i>)	image issue de la mémoire (<i>phantasia</i>)	vision interne ou regard de l'âme, avec production d'une image de l'image	tenir le sens sur l'image

³¹² Cf. *ibid.*, p.177.

³¹³ Voir la partie 6 pour les analyses et citations touchant à la « représentation », cf. *ibid.*, pp.540-1. Notons là aussi la présence symétrique, et pour le lecteur phénoménologue pesante, d'un modèle "réaliste" où les images préexistent en soi dans l'âme, comme le révèlent les expressions liées au stockage et à l'enfouissement (et on lira encore : « [...] la volonté de se souvenir ne pourrait exister si nous ne conservions dans les profondeurs de la mémoire l'ensemble ou une partie de ce dont nous voulons nous souvenir », « ce qui est tapi dans la mémoire avant qu'on ne se le représente », XI, 12, *ibid.* p.549).

Figure 3 : tableau comparatif du rôle de l'*intentio* ou *voluntas* dans la sensation et la représentation mentale

L'attestation d'un double sens de l'*intentio*, et la difficulté de les séparer

Aussi à ce point pouvons-nous revenir sur la différence de sens que nous avons annoncée avoir décelée dans le concept d'*intentio*. Thomas la comprend explicitement comme *in-tendere*, tendre vers. En même temps, il comprend l'*intentio* comme une *voluntas*, en se référant à Augustin. Mais si l'on suit simplement le renvoi au texte qu'il nous indique, c'est un autre sens de l'*intentio* qui se manifeste, à savoir : *in-tenere*. Le sens du latin *tenere* renvoie bien à l'idée d'un « procès qui se poursuit », « se maintenir dans une position », « durer », « persister », ce qui correspond bien à ce que cherchent à montrer les explications d'Augustin. En dérivent aussi bien « posséder, occuper », « tenir immobile, maintenir », et « tenir dans son esprit », et de là « se souvenir » (*memoria tenere*), « comprendre, savoir » (*mente tenere*)³¹⁴. Tous ces sens sont donc rendus dans une certaine mesure en français par le verbe *tenir*, avec parfois dans les traductions citées des variantes pour *tenere* comme fixer ou retenir³¹⁵. A partir de là, les différentes traductions françaises rendent légitimement l'*intentio* dans le texte d'Augustin par « attention »³¹⁶. L'attention en effet, est le terme qui nous permet couramment de dire que nous fixons le regard ou l'esprit sur un objet, en impliquant au passage une forme de durée. Pour dire à quelqu'un de fixer son regard sur un objet, nous disons encore « fais attention à telle chose », et non « fait intention à elle ». A l'inverse, nous disons bien aujourd'hui encore que l'intention est ce qui nous fait tendre vers un but qui n'est pas présent. Il n'y a donc pas à s'étonner si l'entrée « *intentio* » d'un dictionnaire latin rend ces *deux* registres de sens, à savoir non seulement tendre vers quelque

³¹⁴ Pour les ouvrages cités ici, cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, A. Ernout et A. Meillet, Klincksieck, 2001, p.682-3 ; Le Grand Gaffiot, F. Gaffiot, Hachette, 2000, p.847. On note que l'ensemble des termes ici discutés sont basés sur la même racine indo-européenne **ten-*.

³¹⁵ Ainsi P. Agaësse dans le premier cas pour l'édition que nous avons utilisée ici, alors que dans l'édition de la Pléiade (n°483, p.535) les traducteurs (Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle, Jean Foubert et Henri-Pierre Tardif de Lagneau) choisissent « l'attention, qui retient le sens sur la chose que nous voyons [...] ».

³¹⁶ Voir également sur ce point les explications d'A. de Libéra dans l'article « Intention », *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., pp.608-19.

chose, mais aussi tenir quelque chose. Pour une étude d'une possible présence commune dans le stoïcisme, nous renvoyons à notre annexe n°5.

Aussi proposons-nous de terminer cette perspective historique sur le concept d'*intentio* en attestant qu'il y a bien au minimum *deux sens* relativement distincts qui ont été portés par l'histoire. Ces sens peuvent être à présent déterminés : il s'agit de « tenir » et de « tendre ». La question peut donc être posée de savoir si le sens de tenir appartient au concept d'attention autant que celui de tendre vers au concept d'intention. Cette dualité est visible dans la reprise d'un auteur à l'autre (Thomas, Augustin), ainsi que dans le vocabulaire latin. C'est ainsi par exemple que Pierre de Jean Olivi, franciscain-théologien de l'Hérault au XIII^e siècle, pourra mobiliser ces deux sens, visiblement sans se sentir obligé d'avoir à distinguer entre les deux :

Même si une puissance cognitive est toujours informée par un habitus et une espèce, qui diffèrent d'une action cognitive, elle ne peut point déboucher sur une activité cognitive si elle ne vise pas en acte d'abord l'objet, de telle manière que le regard de son intention (*aspectus suae intentionis*) soit actuellement fixé sur l'objet et se dirige vers celui-ci.³¹⁷

Ce n'est pas qu'on ne puisse trouver étrange ici qu'un regard fixé sur un objet doive *en plus* avoir encore à se diriger vers celui-ci. Car cela signifie simplement que le concept d'*intentio* étant insuffisamment déterminé depuis longtemps probablement, il ne pouvait que charrier avec ses emplois les ambiguïtés que nous avons relevées ici.

§

Il y a donc une forme de dualité fondamentale depuis longtemps dans le concept d'*intentio*, qui mérite que nous parlions à partir d'ici d'un « problème de l'inséparabilité »³¹⁸. C'est certainement pourquoi la difficulté de séparer intention et attention a pu être retrouvée autant chez Locke que chez Husserl. Et ce constat

³¹⁷ Cf. D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p.45 (relevons la prudence de l'auteur quant à la dimension métaphorique du langage utilisé, tout en renvoyant aux autres citations qui ne manquent pas d'indiquer avec suffisamment de clarté que P. de J. Olivi a bien en vue ces dimensions d'activité de la perception, cette opposition à l'idée d'un processus passif ; notamment, cf. *ibid.* p.61).

³¹⁸ Notons que cette dualité concerne deux sens du concept parmi d'autres, suffit-il de se référer par exemple à une citation de Duns Scot qui en recense quatre. Voir à nouveau l'article « Intention » d'A. de Libéra dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, p.610.

historique peut être confirmé par une analyse de l'usage quotidien que nous faisons des concepts d'intention et d'attention.

Le problème de l'inséparabilité à partir d'un exemple : l'archer qui tend son arc

Pour s'apercevoir que dans le concept d'intention les sens de tenir et de tendre vers ne sont pas *séparables*, ou comme on le dit aussi parfois, ne peuvent l'être que par *abstraction*, nous partons de la définition de Thomas en envisageant un cas très simple. Soit l'archer qui tend son arc vers sa cible, selon l'exemple classique déjà présent dans le stoïcisme. On justifie alors par l'expression de *tension vers un but* l'utilisation du concept d'intention comme *in-tendere*, compris également comme visée : c'est pourquoi il est justifié de dire que « l'archer a l'*intention* d'atteindre son but (la cible) ». Cette analyse ne suffit pourtant pas : car s'il ne (re-)tenait pas en même temps la corde de son arc, il ne pourrait à aucun moment viser quoi que ce soit. Pouvoir viser implique une forme de stabilité qui dépend de notre capacité à *tenir* une position pour une durée minimale. Il faut donc dire que l'archer fait les deux en même temps : il tend vers, et il tient. Mais on pourrait encore contester cette analyse et dire que ce qui tient, c'est le doigt, le bras, et au final le corps, là où c'est la vue, seule, qui tend vers. Par comparaison, on préserverait également une spécificité à l'activité intellectuelle qui ne serait proprement que visée et donc non mêlée de toute action corporelle comprise comme tenir. Or cet argument ne fonctionne pas, là encore : que l'on fasse simplement remarquer que toute vision ne saurait elle non plus être un regard *vers* si elle ne se *tenait* en même temps dans cette position. C'est le sens du regard comme *fixation*, qui est proprement un mode du tenir (main-*tenir*). On pourrait cette fois penser que nous n'avons fait que déplacer l'analyse vers le concept d'attention au détriment de celui d'intention dans l'opération. Seulement, le concept d'attention n'est là non plus pas distinctement séparable de celui d'intention par son sens, tel que nous l'avons souligné. Car l'attention, de son côté, fera-t-on remarquer, n'est pas attention d'elle-même, et l'on se retrouve alors à devoir caractériser l'attention comme *intentionnelle*, au sens du tendre vers : on est attentif à *quelque chose*, une cible, un but, ou un objet. Ainsi même

à se déporter sur le concept d'attention comme fixation, maintien, nous ne pouvons en exclure la signification comme tendre vers.

Tendre vers et tenir n'ont pourtant et bien entendu pas le même sens. Il suffit pour s'en apercevoir de considérer leur possible opposé : rester en soi s'oppose à tendre vers, et relâcher s'oppose à tenir. Ainsi l'archer débutant ne comprendra pas la même chose si l'instructeur lui demande dans un cas de tendre vers la cible, ou dans l'autre de retenir sa corde. Aussi nous devons pour le moment et à partir de cet exemple renoncer à une séparation claire entre les deux : bien que deux sens soient *distinguable*s dans le concept d'intention, ils ne sont pas *séparables*.

Notons que cette inséparabilité se reporte sur une ambiguïté dans la notion de tension (voir en complément de ce point notre annexe n°5 également, sur une possible origine de l'*intentio* dans le sens courant de la *tensio*). En son sens subjectif, le terme de tension est employé en effet aussi bien pour signifier l'orientation vers quelque chose, la visée, et on parle de « tension vers », que le ressenti propre à l'action de tenir quelque chose. Dans ce dernier cas, pensons notamment à ce que ressent l'archer comme résultante de l'*effort* lié au maintien de l'arc tendu, ou faisons l'une des expériences suivantes : simplement fermer le poing suffisamment fort, adopter une position inconfortable du corps. Il semble qu'à bien considérer ces derniers exemples, l'on doive parler d'une tension qui ne *tende* pas vers quoi que ce soit. A l'inverse, la faculté de voir, organique ou son analogie intellectuelle, semble pouvoir s'exercer naturellement sans une telle tension. Chacun convient pourtant que l'on peut invoquer aussi bien pour la vue que pour la pensée une capacité de concentration, et l'on ne voit pas pourquoi cela ne reviendrait pas à invoquer à nouveau la notion de tension. Husserl a visiblement voulu distinguer la tension du but à atteindre ou visée dans les *Recherches*³¹⁹, ce qui par conséquent l'a détourné de la possibilité de comprendre le concept d'acte au sens d'une tension. Il avait pourtant bien tenté, quelques années plus tôt, de concevoir

³¹⁹ Ainsi que l'indique une note du §13 de la V^e Recherche dans laquelle il avoue être d'accord avec Natorp sur ce point, cf. V^e Recherche, *op. cit.*, p.182.

l'intention à partir d'une tension, mais en l'opposant alors à la satisfaction. Nous avons évoqué ce point, et ses limites, en évoquant plus haut la question du remplissement³²⁰.

Cependant il y a ici un autre aspect de la philosophie husserlienne que nous pouvons tenter de mobiliser. Nous avons en effet indiqué la limite de l'appel à la réflexion comme désabsorption dans notre chapitre précédent, puisque l'absorption sert ensuite à expliquer la modalisation particulière d'un acte au sein d'un complexe (ce qui n'est rien d'autre selon Husserl que la fonction propre de l'attention, *Aufmerksamkeit*). Or il est possible à présent d'essayer de montrer en quoi l'intention comme absorption, dans le cadre de la thèse de la pensée comprise comme action, offre une solution possible à ce problème de l'inséparabilité.

Une solution par l'intention comme absorption dans l'action

Soit l'archer prêt à tirer sa flèche. Il a une intention, mais en quel sens ? Ne commençons pas par dire cette fois comme visée ou comme fixation d'un but, mais seulement qu'il est pleinement absorbé dans son action. Si l'on demande à *quelle* action il faut se référer, on peut très simplement la désigner comme le fait de (re)tenir sa position. Ainsi, au lieu de réserver l'usage du verbe tenir au concept d'attention, nous l'attribuons à toute action absorbée. Ce faisant, on remarquera que nous entendons d'emblée un sens élargi de la notion d'action, qui ne se réduit pas à un mouvement observable dans le monde³²¹.

Si l'on veut bien admettre ces prémisses, tentons alors d'imaginer que quelqu'un s'approche de l'archer prêt à propulser sa flèche. Ce dernier reste lui pleinement absorbé dans son agir (ce qui doit donc signifier à présent : il *retient* un agir), c'est là *tout ce qu'il fait* en cet instant. L'homme curieux s'approche encore, et interroge l'archer :

_ Qu'êtes-vous en train de faire, je cherche à comprendre ?

L'archer, sans se relever de sa position, redresse très légèrement la tête et répond :

³²⁰ Voir « Intérêt et satisfaction comme modes du remplissement en 1894 », dans notre chapitre 7, section 2.

³²¹ Nous discuterons des différents sens de l'« agir » dans notre prochaine section.

- _ je vise la cible
- _ vous tendez donc vers un but, n'est-ce pas ?
- _ en effet.

Devons-nous donc revenir dans tous les cas à l'intention définie comme tendre vers quelque chose ? C'est une possibilité que nous n'excluons pas, mais ce serait bien entendu ignorer la *modification* produite chez l'archer au moment de répondre à l'interrogation. En effet, depuis sa posture d'agir comme retenir, l'interrogation le fait très légèrement *sortir de son immersion* dans l'agir. Là où il tenait sa position, et si l'on veut, ne vivait que dans et par cette action, l'interrogation et finalement l'irruption intersubjective l'a forcé à prendre un léger recul depuis lequel il a pu formuler son action comme une intention au sens d'une visée. Dès lors que l'homme se sera éloigné, il retournera certainement dans la pleine immersion de son agir et s'apprêtera à tirer la flèche. Supposons cette fois qu'au lieu de passer son temps à armer son arc, l'archer trouve plus intéressant de le faire à analyser l'action de tirer à l'arc en vue d'une communication avec autrui. N'est-il pas probable alors qu'il n'admette d'autre « intention » que celle qui signifie une visée ?

Cette conjecture théorique n'a pour seul effet que de souligner davantage le point important : faire apparaître le sens relationnel de l'intention comme tendre vers au travers d'une modification première de l'absorption. Cette modification, nous pouvons donc légitimement la nommer *relâchement* (nous gardons bien entendu toujours en vue la reprise de la *remission* dans la thèse de Locke). Ainsi pouvons-nous dire que la préférence accordée au sens de l'intention comme tendre vers traduit avant tout, au sein de notre cadre, le primat d'un relâchement de l'agir. Tout dépend alors de notre capacité à garantir la primauté de la distinction absorption/relâchement sur celle entre tenir et tendre. Dès lors, le sens du verbe tenir est nécessairement précisé également : ce qu'il faut tenir, c'est seulement l'absorption dans l'action et non plus quelque partie du monde réel (l'arc comme objet, le corps comme position ou agencement des membres).

Rien n'est peut-être plus difficile que d'envisager une telle primauté et donc la solution que nous proposons au problème de l'inséparabilité. Déjà, nous n'avons pas cherché à éviter de réutiliser le même verbe qui précédemment caractérisait proprement

le concept d'attention (tenir). Une fois cette difficulté admise, on voudrait légitimement objecter que le (re)tenir de notre exemple de l'archer absorbé, on ne saurait l'entendre correctement sans un minimum de directionnalité, et donc au final de tension *vers* quelque chose. L'action de l'archer n'apparaît pas équivalente en effet à celle de maintenir son poing fermé, qui pourtant est aussi un exemple d'action sur le mode du tenir. Nous n'aurions pas, dès lors, à outrepasser ce que la grammaire indique déjà trop : on ne tient pas *vers* quelque chose. On tient plus ou moins fortement, on tient puis on relâche, notamment.

Pourtant, voyons certains avantages au changement d'orientation générale que nous proposons à partir d'une modalisation interne à l'agir comme absorption ou relâchement. On peut notamment alors dire de ce fait que depuis l'absorption dans l'action, tenir et tendre *vers* sont comme deux gradations de l'agir. Et en effet, il semble bien que l'action de l'archer ne consiste en rien à *articuler* une action de tenir et une action de tendre *vers*, comme si elles étaient extérieures l'une à l'autre. Ce qui lui importe bien plutôt est d'être capable de stabiliser le mieux possible son geste, car le moindre écart projettera sa flèche à côté de son objectif, dans un enjeu général que nous serons amenés plus bas à appeler *maîtrise*. Nous reformulons ainsi de manière économique le problème de l'inséparabilité posé initialement : tendre *vers* et tenir ne sont que deux modalités de l'absorption dans l'action. Le fait que le désengagement amène à une prise de conscience que l'on peut caractériser par une visée, est donc un problème qu'il faudra clarifier en proposant une autre manière de formuler une telle intention.

Nous avons soulevé également, concomitamment à ce problème, le statut de la tension. Il nous a semblé en effet que le terme de tension pouvait impliquer une transitivité (tension *vers* quelque chose) ou non (la tension du poing que je resserre). On peut alors tenter de répondre de la manière suivante à cette difficulté. Notons cependant d'emblée que le sentiment de tension n'est jamais *ce dans quoi* nous nous engageons. C'est dans une action seulement que l'on dit pouvoir s'engager. L'archer prêt à tirer n'est ainsi pas d'abord concerné par sa tension, mais par le fait d'être pleinement concentré vers son but. Il ne faut pas non plus dire que la tension soit un sentiment qui

corresponde à l'action (par exemple l'archer qui retient la corde). Appuyons-nous sur un exemple plus immédiat encore : je tiens fort un objet dans ma main, pour qu'il ne puisse pas s'échapper. Tout en tenant l'objet, je remarque alors (ensuite !) la tension qui accompagne l'action. Là encore, la tension comme telle n'est apparue *qu'au prix d'un* (léger) *relâchement*. Et il est vrai qu'à l'inverse si je peux susciter en moi un sentiment de tension *sans m'engager aucunement* (je peux me contracter à tout moment sans autre raison), celui-ci ne pourra pas être confondu avec une action. C'est seulement depuis l'absorption donc, que la tension et l'action de tenir ne peuvent être *qu'une seule et même chose*.

Mais à présent, des distinctions apparaissent nécessaires entre différents sens de l'absorption et du relâchement. Celles-ci doivent alors prendre place de manière plus générale dans une réflexion sur les concepts de l'agir.

Section 2 (étude conceptuelle) : les deux sens de l'agir et les quatre sens de relâchement

On rappellera tout d'abord la considération suivante déjà énoncée lors de notre introduction générale : la méthode doit être basée sur une pratique ; or la pratique est un concept de l'agir. Pratiquer c'est dans un certain sens agir, ce qui justifie de s'intéresser à présent aux différents sens de l'agir que nous voulons retenir pour nos recherches.

Introduction à notre démarche

Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir.

M. Heidegger, 1946³²²

En ouvrant ainsi sa lettre de réponse à Jean Beaufret en 1946, Heidegger n'avait pas l'intention de signaler un regret, mais d'indiquer sa propre entente de l'agir. Ainsi poursuit-il en affirmant que l'essence de l'agir est *l'accomplir* (*Vollbringen*). Ne pas penser suffisamment l'agir, cela veut dire pour lui en rester à une définition technique

³²² Cf. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier (éd. bilingue), Paris, Aubier Montaigne, 1964, p.26 (*Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug*).

pour qui agir c'est viser la production d'un effet procurant une utilité. Seulement interroger l'accomplir pour lui-même, comme essence de l'agir, ne peut que nous ramener selon l'auteur à une perspective ontologique extrêmement générale : « Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout est l'Être. ». Ainsi se retrouve-t-on dès le départ conduit à abandonner la piste d'un travail sur le concept d'agir lui-même qui ne soit pas mis au service d'un projet ontologique.

Nous avons déjà commencé ici à prendre le parti inverse. Nous pensons que l'essence de l'agir, s'il faut l'appeler ainsi, peut être suffisamment explicitée à partir des concepts d'absorption et de relâchement. Ce qui revient à montrer qu'il n'est aucun agir qui ne soit, *en tout moment*, soit absorbé, soit relâché. Si l'on réemprunte l'exemple de l'archer à nos développements précédents, et qu'on lui applique une analyse formelle et « objectiviste » (depuis un point de vue extérieur), on aboutit par exemple à la suite d'actions suivantes :

tendre l'arc → tenir la position tendue → relâcher la corde

On obtient alors trois actions successives, dont les deux premières peuvent être regroupées sous le concept d'absorption, et la dernière sous celui de relâchement. Autrement dit, on s'aperçoit que le concept d'agir peut regrouper des actions de nature très diverses. On pourrait alors argumenter en faveur du fait que le relâchement correspond au fait de cesser d'agir, puisqu'il est une forme de repos par rapport à la tension initiale. Mais sauf à s'autoriser à modifier les significations courantes des mots, ce que nous ne voulons pas faire, il faut bien remarquer qu'au sens courant dans toute son extension, agir signifie simplement *faire quelque chose*. Par exemple : autant courir que penser, qu'*arrêter* de courir et de penser, sont des modes de l'*agir* (ainsi et par exemple : « mais qu'est-ce que tu *fais* ? – J'arrête de courir, je sais que je ne devrais pas *faire ça* »).

On rappellera alors le résultat de notre étude historique sur le concept d'intention. Nous avons mis en avant une ambiguïté entre le sens de tendre vers et de tenir. Seulement et à présent, nous partons d'une étude de l'action. Or il ne sera pas mis en doute que tenir est un mode de l'agir, dont la négation au sens logique est le

relâchement. Mais puisque l'extension du sens de l'agir est si large qu'elle peut également englober le sens du relâchement (arrêter de courir par exemple), il nous faut commencer par préciser les différents sens de tenir et relâcher.

Tenir et relâcher : à partir de l'exemple du sprinteur

Nous avons jusqu'ici utilisé l'exemple de l'archer, mais utilisons plutôt un autre exemple qui fonctionne de manière similaire et permettra de faire apparaître par l'analyse une dimension supplémentaire de l'agir : le sprint dans le cas de la course à pied. On représentera alors formellement la suite des actions du coureur de la manière suivante :

(1) Mise en tension au départ → (2) relâchement au signal → (3) course
(*nouvelle dimension*) → (4) relâchement à la ligne d'arrivée

L'action de tenir peut alors revêtir deux dimensions, correspondant aux deux premières étapes de la séquence : d'abord retenir la position dans les *starting blocks*, qui permet au sprinteur de se donner une impulsion au départ ; puis celle consistant à tenir *le régime de course* le plus intensément possible sur toute la distance à effectuer. On voit donc que l'action de tenir peut prendre deux sens différents, que l'on peut fort heureusement distinguer en français par un préfixe : on dira (re-)tenir dans le premier cas et (main-)tenir dans le second³²³. Intéressons-nous tout d'abord à ce dernier cas. Notons au passage qu'il a l'avantage de rendre possible l'utilisation de l'expression « le maintien » lorsqu'il s'agit par facilité de pouvoir utiliser la forme nominale.

Ce maintien peut être précisé d'une autre manière encore : dans les pratiques sportives auxquelles nous nous limitons pour le moment, ce n'est pas d'*atteindre* la position donnée qui importe, mais précisément de la (main)*tenir*. Pour le sprinteur, ce n'est pas seulement d'*atteindre* le régime maximal, pour l'archer d'*atteindre* la position de l'arc tendu, pour l'haltérophile d'*atteindre la position* désirée. Cela est rendu plus clair si nous abordons les cas de *mise en échec* du maintien : lorsque le sprinteur ne

³²³ Là encore, nous ne pensons donc pas qu'il soit nécessaire de chercher à extraire un sens plus fondamental et comme enfoui de concepts aussi courants ; ainsi pensons-nous, non sans une certaine ironie, à certaines approches heideggériennes : « Tenir veut dire proprement garder, faire paître sur le pâturage », cf. Lettre sur l'humanisme, *op. cit.*, p.22.

maintient pas entièrement son effort jusqu'à la ligne d'arrivée et perd de précieux dixièmes de secondes, lorsque l'archer relâche la corde avant d'avoir pleinement armé son arc, et dans le cas le plus explicite, lorsque l'haltérophile relâche la barre sans avoir pu la maintenir suffisamment longtemps et ne valide donc pas sa performance dans un concours. Il est juste de parler dans ces trois cas de *relâchement*, et en effet, il est entendu que relâcher s'oppose à tenir.

Le concept de maîtrise

Cette explication nous permet déjà de définir le concept important de *maîtrise*. Nous définissons l'action maîtrisée, ou plus simplement maîtrise, comme *la capacité à tenir une action*. Une action tenue est alors par définition une action maîtrisée, autrement dit dont on ne se relâche pas. Consécutivement, nous définissons par le relâchement d'une action une action non maîtrisée. Mais notons qu'il suffit alors d'un *moindre* relâchement pour que l'action puisse être qualifiée de non maîtrisée. A ce point, il convient alors d'être attentif à différents risques de contresens qui peuvent émerger. C'est pourquoi il nous faut impérativement à présent distinguer au minimum *quatre* sens du relâchement, en plus des *deux* du verbe tenir que nous avons déjà clarifiés, toujours dans ce que nous pouvons appeler l'agir au sens le plus général.

Les différents concepts du relâchement

Considérons tout d'abord un deuxième sens du relâchement qui signifie souvent *l'inverse* de celui que nous venons de voir. Ainsi caractérisons-nous les effectuations que l'on trouve spontanément « gracieuses », « fluides », qui semblent « faciles » ou « sans effort apparent », comme *relâchées*. « Quel beau geste ! quel relâchement » s'exclame parfois le commentateur d'un événement sportif. Dans ces exemples, le relâchement est simplement une caractérisation supplémentaire d'un niveau de maîtrise. Nous pourrions en un premier temps différencier ces deux sens en observant que dans le premier cas, le relâchement est souvent involontaire, ou résulte des *limites* intrinsèques à l'effectuation volontaire. Dans le deuxième sens, celui que nous envisageons à présent, il ne fait qu'ajouter une caractéristique à la maîtrise comprise comme tenue, et nous pouvons donc justement le considérer comme synonyme de

« gracieux », « fluide », ou d'autres expressions signifiant la même chose encore. Plus généralement, il est même à noter qu'il ne s'agit au final que de deux modalités de l'action, selon qu'elle est caractérisée comme réussie ou manquée, maîtrisée ou non.

Il est important de distinguer ces deux modalités de *deux* autres sens du relâchement, sans rapport avec celui que l'on vient d'entrevoir, car ils se situent cette fois *aux marges* de l'effectuation comme maintien. En amont de l'agir en son sens restreint et dans différentes pratiques sportives notamment se trouve la distinction (re)tenir/relâcher. Ce sens du tenir donne ici une autre signification au relâchement. Il suffit de considérer à nouveau l'archer, ou le sprinteur dans les « starting blocks » *prêt à jaillir* dès que le coup de pistolet retentira : dans ces situations nous pouvons alors comprendre qu'il *retient* son agir. Corrélativement est donc caractérisé cet autre sens du relâchement : lorsque le signal retentit, le sprinteur n'a plus qu'à *relâcher* le mouvement qu'il *retenait* déjà, de même que l'archer relâche la corde de son arc au moment où il l'a décidé. Notons au passage que la décision ici n'est pas le passage de l'inaction à l'action, puisqu'il est possible de parler d'un seul agir selon deux modalités (retenir/maintenir). Ce sens du relâchement et du (re)tenir corrélatif ne doit donc pas être confondu avec celui de l'effectuation proprement dite, que nous avons qualifiée précédemment comme *maintenir*.

Ces développements nous amènent à signaler deux risques de confusion. Dans l'effectuation en acte de la course ou dans d'autres pratiques premièrement, le fait de (se) retenir peut être synonyme d'une performance manquée, ou justement d'une effectuation qui n'est pas assez « relâchée » au sens entrevu plus haut. Or le sens que nous venons d'évoquer se rapproche plutôt d'une *préparation à agir*. Se retenir peut donc avoir deux sens qui ne doivent pas être confondus. Ensuite, il faut être vigilant sur le fait que l'usage courant du verbe maintenir est plus large que celui de retenir, et peut parfois le remplacer (on pourrait ainsi aussi dire par exemple que le sprinteur maintient – plutôt que retient – sa position en attente du départ). Pour notre part et dans la suite, nous éviterons donc de parler de maintien au sens du retenir.

Enfin, caractérisons un dernier sens du relâchement, en aval cette fois de l'agir. Pour le sprinteur, c'est celui qui correspond au franchissement de la ligne d'arrivée, où

dès celle-ci dépassée, enfin il *relâche* son effort. Ce sens est propre à toutes les pratiques, et signifie simplement ce que nous avons vu au chapitre précédent, à savoir leur *cessation*. On arrête de pratiquer soit pour faire autre chose, soit pour recommencer une nouvelle effectuation. Nous verrons qu'il n'y a rien ici d'une simple contingence : il est de l'essence de la pratique peut-on dire de ne pas pouvoir être une activité continue. C'est pourquoi elle n'implique pas seulement que l'on s'y absorbe pleinement, mais de *répéter* cette absorption de nombreuses fois. Pour éviter de confondre ce sens du relâchement avec les trois précédents, nous pouvons donc simplement parler de *cessation* ou d'*arrêt* de la pratique, voire de *pause*, lorsqu'il s'agit de la reprendre après.

Récapitulatif des différentes distinctions utilisées

Récapitulons donc à ce stade les deux sens de tenir (retenir et maintenir), et les quatre de relâcher (arrêt, détente, retenue, réussite) entrevus jusqu'ici à l'aide de la figure suivante :

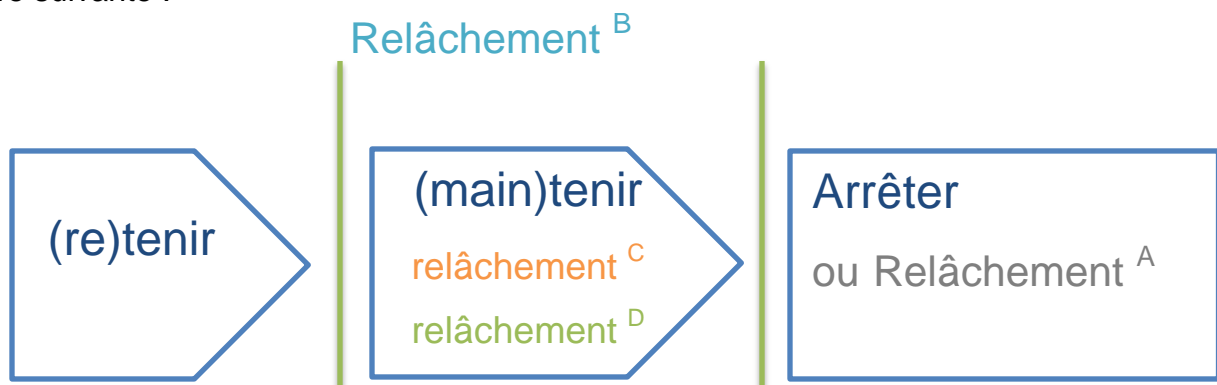


Figure 4 : mise en rapport (indicative) de deux sens de tenir et quatre sens de relâcher

Le relâchement A est donc celui que nous venons de voir et qui correspond à l'arrêt ou cessation d'une pratique (A = arrêt). Le relâchement B est celui vu précédemment qui correspond à une forme de libération du retenir et qui lui succède. Puis le C indique l'incapacité au maintien, comme lorsque le sprinteur ou même le danseur relâchent leur effort avant la fin, mais qu'ils ne peuvent pour autant s'arrêter (nous avons parlé d'une maîtrise manquée). Enfin le D renvoie au sens courant de l'effectuation réussie, à la fluidité apparente du geste par exemple. Les deux sens de l'agir comme tenir n'ont quant à eux pas besoin de distinctions de ce genre, étant suffisamment différenciés par

leur préfixe (à condition de les employer rigoureusement, ce que nous nous efforcerons de faire ici). L'agir le plus courant est le *maintenir*, celui que nous faisons parfois sans nous en rendre compte de manière continue et prolongée ; mais cet agir peut aussi être *retenu*, et dans ce cas nous l'appelons ou le désignons bien sûr comme un « retenir ».

Ce travail terminologique peut à présent nous permettre de préciser certaines formulations de questions, et si possible y répondre de manière économique. A titre d'illustration, on peut d'ores-et-déjà thématiser une différence propre entre la pratique du sprinteur et de l'archer. Remarquons ainsi que pour l'archer, le relâchement de la corde de son arc, contrairement au sprinteur, correspond aussi à l'*arrêt* ou *mise en pause* de son effectuation (alors que pour le sprinteur, le relâchement correspond en plus au *démarrage* de l'effectuation au sens premier : le relâchement marque le passage du retenir au maintenir). Pour l'archer, le relâchement B (lâcher la corde pour tirer la flèche) correspond au relâchement A (arrêter ou faire une pause en attendant de tirer une nouvelle flèche). Ou bien nous pouvons aussi nous demander si après tout, le relâchement C (l'incapacité au maintien au cours de l'effectuation) n'est pas de *même nature* que l'arrêt ou le relâchement A, ce qui à y regarder de plus près, semble bien être le cas. Reste qu'il faut quand même pouvoir dire que lorsque le sprinteur ou le danseur se relâchent, ils n'arrêtent pas pour autant leur activité. C'est pourquoi celui qui se relâche au sens C reste *concerné* ou *engagé* dans son l'activité, à l'inverse de l'arrêt, ce qui justifie donc de faire une distinction.

Voici donc quelques manières élémentaires d'utiliser les distinctions que nous venons de proposer. Tel que nous concevons ce travail terminologique, nous n'avons nullement pour le moment à le restreindre aux choses que l'on appelle couramment « matérielles ». Les acteurs d'une pièce de théâtre ainsi maintiennent et relâchent également, mais l'on dira qu'il s'agit alors d'un *rôle* (on dit justement de ce fait « tenir son rôle » pour un acteur). Ils ne le maintiennent pourtant pas *en continu*, mais seulement pendant la durée d'un acte. C'est que pour l'acteur, chaque acte est dans les faits séparé du suivant par un relâchement A correspondant à un arrêt ou pause. Mais il s'agit bien d'un relâchement *du rôle*, et non de toute activité : voyons les acteurs, dès le rideau tombé, s'agiter frénétiquement dans diverses directions, pendant que les décors

changent... Dès lors que le début du prochain acte est imminent, les voici prêts, mais prêts à quoi ? A nouveau à tenir leur rôle³²⁴. Profitons donc de cet exemple pour signaler dès ici que nous ne restreindrons pas les sens de tenir et relâcher dans la suite seulement à des choses, ou des mouvements observables dans le monde. Ce qui nous assure au passage une transition vers la dimension de progression de l'agir que nous voulons aborder à présent.

Section 3 : l'agir comme progression, le concept d'engagement

Le problème du concept de pratique

La distinction des concepts de l'agir que sont tenir et relâcher permet déjà de questionner certaines situations et peut-être faire apparaître des problèmes philosophiques. Cependant, elle ne touche pas encore au point essentiel, fixé comme notre ambition dès le départ : rendre compte de la dimension d'*évolution* inhérente à la pratique. Dans la plupart des cas en effet, *pratiquer c'est progresser*. Mais dire cela, ce n'est pas encore *définir le concept* de pratique visiblement, car dire pratiquer n'est pas nécessairement dire progresser (contrairement notamment à « agir », qui lui fait partie du concept de pratique, il n'y a pas de pratique qui ne soit également un agir). Il nous faut éviter ici au maximum l'idiosyncrasie, et donc s'en tenir au sens des concepts tels qu'ils existent d'après nous.

En conséquence, utiliser le concept de pratique c'est risquer la confusion si l'on veut spécialement l'utiliser pour décrire l'évolution par exemple. Seulement, il n'existe à notre connaissance *aucun concept* qui soit à même d'échapper au risque d'ambiguïté sur ce point, sauf bien entendu ceux comme *évolution* ou *progrès*. Mais ceux-ci ont de grands inconvénients par rapport aux fins qui sont les nôtres : ils n'impliquent pas suffisamment la factualité nécessaire à la thématization de la pratique, l'idée que dans la pratique on sait ce que l'on a à faire, que l'on fait puis l'on refait, sans quoi on ne pourrait jamais progresser (car rappelons que s'il s'agit de pouvoir contribuer à éclaircir

³²⁴ Si le concept d'acte au théâtre doit avoir une origine, ne serait-elle pas dans cette modalité entre tenir et relâcher ?

le concept de méthode, mieux vaut bien entendu pouvoir ne pas se couper de la factualité pour la rendre accessible à l'apprenant par exemple). En conséquence, nous devons renoncer à l'unité d'un concept de pratique, et devons le comprendre à partir d'un autre concept.

Utiliser celui, ancestral en philosophie, d'évolution, c'est se placer d'emblée à niveau métaphysique ou essentiel, aussi nous préférons celui de progression. Il s'agira donc de décrire, au travers de l'agir comme tenir/relâcher, une progression (dans la pratique, de la pratique, toutes expressions qui ne peuvent par conséquent par être parfaites). Nous disons « progression » plutôt que progrès car il s'agit de ce travail concret de la pensée et non d'une catégorie culturelle très générale comme celle qui prévaut dans l'idée spontanée de progrès. Or tout le but ici est précisément d'éviter de faire de la progression dans la pratique quelque chose qui *émergerait* d'elle, comme *a posteriori*, comme au-dessus d'elle. La progression n'est pas quelque chose *en plus* d'elle, mais se montre *en elle* puisqu'elle est au final une partie d'elle-même. Rien ne doit avoir l'apparence ici d'un mystère caché qu'un œil philosophique découvrirait par la fortune de son génie, mais de ce qu'il y a de plus commun au potentiel de chacun, simplement ignoré. Pourquoi cela n'est pas toujours le cas, c'est ce qui mériterait des considérations intersubjectives très éloignées du présent propos ; nous ne ferons qu'indiquer des pistes de réflexion dans notre conclusion générale.

Il nous faut donc à présent identifier un terme qui puisse synthétiser pratique et progression : nous allons employer celui d'engagement. Pour commencer, nous allons le situer par rapport à l'absorption, terme que nous avons rencontré chez Husserl (*Aufgehen*) et dont nous avons essayé de soulever quelques ambiguïtés, avant de pouvoir réactualiser la thèse de Locke que nous avons étudiée précédemment.

Distinction entre absorption et engagement

A première vue il n'y a pas de différence fondamentale entre l'absorption et l'engagement puisque les deux s'opposent au relâchement en son sens général. Ainsi que l'on dise être absorbé ou engagé dans quelque chose, dans les deux cas cela s'oppose à s'en dé-absorber ou s'en dé-engager, donc à se relâcher. Absorber et

engager peuvent donc légitimement être considérés comme synonymes, et d'ailleurs nous l'avons fait au moment de commenter le statut de la réflexion chez Husserl en 1901, en disant qu'il peut être conçu comme rupture de la situation d'absorption (*Aufgehen in*).

Mais une différence doit certainement exister, chacun sent bien d'ailleurs que le terme d'absorption peut posséder une dimension plutôt passive qu'il est plus délicat d'appliquer à celui d'engagement. Prenons par exemple le cas où nous assistons à une œuvre culturelle (concert, film, pièce de théâtre, etc.). Il semble juste de dire alors que nous nous y *absorbons* puisque nous n'avons alors volontairement pas à *réfléchir*. Nous ne réfléchissons pas, c'est la pièce elle-même qui nous fait penser à mesure qu'elle se déroule. Ce qui le prouve est que lorsque la représentation est terminée et que l'on essaie de se formuler à soi-même une opinion à son sujet, nous ressentons alors nettement que la situation n'est plus la même : il nous faut agiter nos pensées cette fois pour retrouver les liens entre les personnages, l'intrigue, aller rechercher dans nos souvenirs, s'y reprendre parfois, vérifier la cohérence de l'ensemble, etc. Il y a donc une dimension volontaire nécessairement requise dans ce dernier cas, intimement unie au sens qui se manifeste dans toute cette agitation (tout autant que lors de l'absorption). A l'inverse maintenant, prenons l'exemple où nous jouons dans une pièce de théâtre (ou d'autres comme participer à une activité sportive ou même politique). On dit alors couramment que l'on s'engage dans son rôle (comme dans son activité) plus que l'on s'y absorbe. Là encore, il semble bien que ce soit la dimension volontaire qui conduise à utiliser ce terme. Nous choisissons donc de caractériser ainsi le concept d'*engagement*.

Cela n'empêche pas par ailleurs engagement et absorption de s'articuler. Le premier exemple du théâtre, avec le changement d'attitude entre la vue de la pièce et la formation de son opinion, allait dans ce sens. Mais on peut également manipuler ces attitudes ce qui offre l'avantage, dans les activités plus théoriques cette fois, d'isoler l'instant où l'on passe d'une attitude à l'autre. Ainsi des cas où nous disons couramment avoir « le regard perdu ». Dans ces moments, nous sommes à vrai dire *tellement* absorbés que nous ne nous sentons *même pas exister* (et cette expérience est bien en un certain sens tout l'inverse d'un repli sur soi). On peut également ajouter qu'elle dure

rarement très longtemps, et qu'assez rapidement dans ces situations nous « reprenons nos esprits », et poursuivons en général ce que nous étions auparavant volontairement en train de faire. L'instant de cette « reprise d'esprit » est donc celui d'un retour à soi et d'une réémergence de notre capacité de vouloir. Il n'est pas une action au sens courant où nous ferions quelque chose d'attestable socialement. La situation n'est pas non plus comparable à celle d'une machine que l'on arrête et qui repart sitôt allumée. Mais on peut dire alors que l'engagement commence par un *état volontaire*, qui est potentiellement intentionnel mais sans être *signifiant* pour autant (par exemple et en conséquence, assister à une représentation théâtrale correspond à un sommeil de la volonté). Ainsi par exemple de certaines situations perceptives privilégiées par la phénoménologie : je me concentre volontairement sur la perception d'un objet devant moi, je suis donc engagé, mais en cet instant, je ne sais absolument pas quoi faire de cette expérience. Elle ne me *dit* rien, je suis simplement là en train de la vivre de manière engagée. Nous nous en tenons simplement là pour le moment, à propos d'une différence entre absorption et engagement.

A présent que nous avons opéré cette distinction, c'est bien de l'engagement qu'il s'agit alors de parler si l'on veut thématiser l'expérience de la pratique de progression. Rappelons alors notre analyse du concept d'*intention* que Locke associe à l'étude. C'est donc à présent par la dimension de progression que nous voulons comprendre l'intention, ce que nous ferons donc à partir d'ici en utilisant le concept d'engagement ainsi explicité.

Proposition de traduction d'*intention* et *remission* comme engagement et relâchement

Nous pouvons à présent proposer de traduire les deux termes clés du chapitre 19 du Livre II de *l'Essai*. Nous avons seulement, précédemment, montré la difficulté qu'oppose celui d'*intention* au travail de traduction. Nous proposons de ce fait de traduire *intention* par « engagement » et de garder la traduction de *remission* par « relâchement », dès lors que nous avons fait les précisions terminologiques qui s'imposent. Cette traduction reste inscrite dans le cadre général que nous avons

développé dans ce chapitre, puisque c'est bien l'agir qui doit toujours être conçu selon l'une de ces deux polarités. Les autres critères qui guident ce choix de traduction sont d'une part d'éviter d'employer des termes trop psychologisants, renvoyant à des *états* de l'âme plus qu'à des actions, et d'autre part de garder notre interprétation de la thèse husserlienne selon laquelle c'est l'absorption (ou engagement) dans le monde qui est première, chronologiquement, vis-à-vis du relâchement (au sens A et C).

On réactualisera donc à partir d'ici la thèse selon laquelle la pensée est l'action de l'âme en tant qu'elle est capable de variations dans ses activités, de la manière suivante : la pensée est une action de l'âme dans laquelle on s'engage (*intention*), et de laquelle on se relâche (*remission*). Nous pourrons alors poursuivre notre travail à partir de cette distinction dans notre prochain chapitre.

Conclusion : la pratique comme progression

La question directrice de la grande œuvre de Locke concernait l'origine de nos connaissances. Comme il nous a fallu le reconnaître pourtant, il nous est aujourd'hui impossible d'imaginer que les idées arrivent toutes faites dans l'esprit en étant perçues. On n'apprend pas sans rien faire, au contraire, on apprend en faisant³²⁵. Nous avons été amenés ici à reprendre le travail sur ses concepts d'*intention* et *remission* comme tenir et relâcher. Cela nous a notamment permis d'aboutir à une définition de la maîtrise.

Mais la thèse de la pensée contenait des implications importantes que son auteur ne pouvait, nous semble-t-il, apercevoir. Et tout d'abord que la pensée ainsi conçue ne pouvait ignorer la question philosophique ancestrale de l'évolution, que nous essayons de traiter ici sous la forme plus circonscrite, non pas métaphysique mais psychologique, de la progression. S'engager et se relâcher dans un travail n'est en effet pas une opération purement formelle, mais implique toujours cette progression. Lorsqu'on se relâche d'un travail, les choses ne sont plus tout à fait comme avant : *quelque chose a été appris*, même de la manière la plus minimale qui soit. L'expérience indique quotidiennement ce caractère essentiel de toute pratique, et nous en donnerons

³²⁵ Ce qui ne revient pas à dire que l'on décide de ce que l'on apprend, qu'il n'y a pas une *matière* qui s'impose à l'apprenant, et sur ce point nous suivons la « passivité » de Locke.

rapidement encore quelques exemples³²⁶. Nous ne viserons donc pas à *prouver* cette proposition que l'on considère évidente par elle-même, mais à montrer comment sa prise en compte permet de répondre de certains enjeux philosophiques. Par exemple qu'aucun travail, et pas même penser, n'est faisable de manière absorbée en continu. En effet, on ne saurait s'absorber dans quelque chose sans se relâcher au bout d'un temps, même quand l'intérêt, la motivation et les enjeux concordent en notre faveur. Locke ne semble pas s'y être intéressé avec son concept de *remission*, il ne pouvait donc pas voir que cela permettait d'obtenir un critère de *mesure* du résultat d'une progression : la capacité à maintenir la pensée de la manière la plus engagée possible. Nous aurons donc à envisager cette piste, mais à présent il s'agit surtout de montrer comment le concept d'engagement s'applique dans les pratiques quotidiennes.

Nous pouvons donc à partir d'ici considérer qu'en parlant de pratique, nous visons la question de la *progression*. Ce qui revient à dire qu'il n'y a aucune pratique dans laquelle on ne puisse pas *s'engager*. Si l'on entreprend une activité sans y progresser, donc sans s'engager, c'est pour nous que nous sortons du concept de pratique. Précisons qu'il s'agit bien d'assumer un certain nombre de choix terminologiques, si l'on veut pouvoir se donner les moyens de répondre des enjeux que nous nous sommes fixés initialement.

³²⁶ Locke, qui associait pourtant le terme d'expérience à la prise en compte de l'origine de nos idées, n'a fait que le signaler. Nous pensons particulièrement ici au §20 de l'*Essai* (2.1.20., *op. cit.*, p.232) : « comme le nombre de ses idées augmente, et qu'elles se conservent dans l'esprit, il arrive que l'âme perfectionnant, par l'exercice, sa faculté de penser dans ses différentes parties [...] ».

Chapitre 9 : la dimension individuelle de la pratique (engagement et relâchement)

Nous allons développer dans ce chapitre les implications de la thèse de Locke telle que nous venons de la réactualiser. Il s'agira d'abord de la vérifier au travers d'exemples, en affrontant les difficultés qui se dressent au-devant d'une telle entreprise.

Est-il possible de renouveler l'interrogation des « questions fondamentales les plus générales de la théorie de la connaissance », dans laquelle s'inscrivait encore Husserl dans l'introduction générale à ses *Recherches*, lorsqu'il demandait comment l'en soi de l'objectivité peut finir par redevenir subjectif ?³²⁷ Si l'on prend Husserl aux mots ici, notre problématique sera à proprement parler plutôt l'inverse : comment se fait-il que les efforts que nous faisons sans cesse dans le travail philosophique, qui occupent notre temps et notre esprit dans un engagement continu parfois de tous les instants, finissent par « payer », autrement dit, par faire apparaître un résultat qui se montre sous le visage de l'objectivité ? Comment se fait-il que l'effort en effet paye, et que le résultat obtenu soit acquis justement au sens où ne sera plus jamais besoin d'un nouvel effort pour l'obtenir à nouveau ? Voilà quelques questions fondamentales, loin d'être les seules, dans lesquelles nous nous inscrivons ici. Elles se tournent résolument du côté de la genèse de nos connaissances, d'où l'appui historique dans les concepts déjà employées dans la thèse de la pensée comme action de l'âme.

Section 1 : manifestations de l'engagement au travers de différents types de pratique

Elargissement et typologie indicative des pratiques

Notre but va être à présent de montrer que les concepts auxquels nous avons aboutis, n'ont rien de limité à la philosophie, là où nous les avons puisés initialement. En conséquence, il doit y avoir un concept de méthode universel, propre à toutes les

³²⁷ Cf. *Recherches Logiques*, §2, *op. cit.*, p.9.

pratiques, et même si nous resterons loin d'aboutir à une véritable démonstration de ce point. Nous indiquerons donc de manière préliminaire la typologie des pratiques dans laquelle nous puiserons nos exemples à venir.

Les grands types de pratiques sont les suivantes : intellectuelles, linguistiques, manuelle, artistiques et sportives. Nous appelons pratique « manuelle » celle qui concerne la manipulation d'objets dans le monde (pratique « pratique » aurait été un choix plus naturel mais aurait trop alourdi l'expression). La « philosophie » comme discipline entre bien entendu ici au titre des pratiques intellectuelles. On se devra d'ajouter qu'il ne s'agit pas encore de viser à une typologie exhaustive ou définitive, loin de là. Notre but sera seulement de montrer, par analogies, ce qui n'est pas propre à tel ou tel type de pratique mais appartient au concept de pratique en général (au genre de la pratique et non à l'une de ses espèces). Une conséquence immédiate de ce choix est par exemple d'élargir la notion entrevue chez Locke de *study*³²⁸. L'étude étant un terme d'ordinaire réservé aux pratiques intellectuelles, nous pensons donc que l'extension que nous avons donné au concept de pratique oblige à parler bien plutôt de *situation d'apprentissage*, afin d'englober tous les types de pratique (pratique qui redisons-les, se définit par l'apprentissage).

Exemples du quotidien issus de trois types de pratique

Chaque travail, intellectuel, artistique, ustensile, est caractérisé par la nécessité de s'y engager si l'on veut qu'il produise quelque chose, ainsi que par l'impossibilité de fait d'y rester en permanence engagé. Nous sommes donc à présent face à deux problématiques différentes, que nous illustrerons à partir des pratiques intellectuelles tout d'abord. Dans le premier cas, il s'agit de comprendre l'origine de l'expression courante d'« avoir de la suite dans les idées ». Comme le remarquait déjà Locke, « il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres »³²⁹. Seulement nous concevons que la « suite » doit ici recevoir davantage d'explications que ces « idées », si l'on veut véritablement répondre de la question de leur origine et

³²⁸ Voir notre développement « Interprétation : pourquoi l'intention n'est probablement pas l'attention pour Locke ».

³²⁹ Cf. *Essai*, 2.19.1., *op. cit.*, p.381.

satisfaire ainsi l'exigence empiriste. Dans le deuxième cas nous caractériserons ce que nous avons appelé le relâchement comme limite apparemment nécessaire de tout engagement (à ce stade il n'est pas encore besoin de choisir entre les différents sens précédemment distingués). On remarque là aussi l'origine possible de la problématique dans la discussion que Locke mène contre la thèse de la permanence de la pensée. Simplement, nous pensons qu'il faut à présent la radicaliser, et ne pas seulement faire jouer les cas extrêmes de relâchement comme le sommeil, mais impliquer le relâchement à la moindre défaillance de l'engagement, à la moindre chute de tension.

Commençons avec un exemple d'une situation d'apprentissage dans le travail intellectuel. D'ordinaire, nous l'appelons également simplement *étude*. Dans un tel travail, force est de constater que les phases réellement productives sont loin d'être celles qui occupent le plus de temps (d'un point de vue strictement quantitatif). Cela n'empêche pas pourtant que lorsque celles-ci surviennent, elles prennent toujours une forme nettement reconnaissable. Nous sommes à notre bureau, des livres sont ouverts devant nous, nous travaillons depuis un certain temps déjà : soudain une idée nous vient, elle nous engage alors dans son rythme propre, plus rien ne semble exister autour de nous, nous suivons l'idée jusqu'au bout. On pourra alors être d'accord avec Locke en reprenant par le terme d'*engagement* ici la description qu'il faisait déjà de l'*intention* de l'âme : notre environnement immédiat et les idées périphériques n'existent plus dans ces situations, ou du moins, précisément, nous n'y faisons plus attention. Mais ce n'est pas non plus que, en toute rigueur, nous faisons alors seulement attention aux idées présentes qui se succèdent. Là encore, nous redisons que l'attention n'est pas concernée ici, l'*intention* de Locke, comprise ici comme engagement, concerne seulement selon nous la *progression*. Nous *progressons*, au moment où ces idées s'enchaînent en nous, suivant leur rythme propre. C'est là une transformation décisive, nous ne pouvons plus ensuite revenir sur ce qui a été appris ainsi. Seulement nous ajoutons à cela deux éléments complémentaires et indissociables : d'une part le concept de *relâchement* (là où Locke ne proposait pas de description de la *remission*), d'autre part la dimension de productivité propre à cet engagement. Reprécisons davantage encore les choses sur ce point.

Reprenons la description de cette situation où soudainement une idée émerge et se poursuit selon sa logique propre. Dans le meilleur des cas, elle peut durer plusieurs minutes et nous sommes comme embarqués le long d'un voyage intellectuel qui est certainement le véritable nom du processus de *création*.

Chaque pas que l'esprit fait dans la connaissance, disait Locke avec raison, est une espèce de découverte qui est non seulement nouvelle, mais aussi la plus parfaite, du moins pour le présent³³⁰

Ces « créations », « emballlements », « lancées », « élans », comme on voudra bien le dire, sont toujours en effet marqués du sceau de la nouveauté. Souvent cependant, il faut bien reconnaître que ce prolongement ne dure pas longtemps car l'idée s'est rapidement essoufflée d'elle-même. C'est qu'il faut plus généralement noter que tout « voyage » aussi long soit-il finit toujours par s'arrêter. Non pas parce que nous sommes *interrompus* par quelque chose d'imprévu, cela n'arrive bien entendu qu'occasionnellement ; non pas non plus parce que nous *décidons* d'occuper notre esprit à d'autres considérations, cela nous ne le souhaitons souvent pas ; simplement parce que selon une loi empirique constante toute idée ainsi conçue, comme résultat de l'engagement, *s'essouffle* toujours d'elle-même. Nous ne pouvons avoir de suite *éternelle* dans les idées. Cet essoufflement caractérise donc ce que nous avons appelé le relâchement, qui doit donc être conçu comme une conséquence inévitable de tout travail ou activité. D'ailleurs on pourra faire remarquer que les figures du Dieu, du héros, ou du surhumain, sont caractérisées la plupart du temps précisément comme échappant à la loi du relâchement, entendu ici au sens de l'arrêt (sens A)³³¹.

³³⁰ Cf. *Essai*, préface de l'auteur, *op. cit.*, p.67. Locke considère que la raison d'être de son traité vient des découvertes qui l'ont poussé à l'écrire, et qui de là le poussèrent toujours plus loin : « à mesure que j'avais, je découvrais toujours plus de pays ; et les découvertes que je faisais, m'engagèrent dans de nouvelles recherches, l'ouvrage parvint insensiblement à la grosseur où vous le voyez présentement. », cf. *ibid.*, p.69.

³³¹ Locke par exemple prend soin pour sa part d'indiquer que Dieu seul échappe à la *remission*, ayant le privilège de par sa perfection de ne jamais avoir à dormir ou sommeiller. Cf. *Essai*, 2.1.10. *op. cit.*, p.221. Il ne semble pas que le relâchement au sens d'un non-maintien passager (au sens C) soit impliqué ici. Il nous semble que c'est en raison des impératifs de la théorie de la connaissance. Nous voulons dire par là qu'il faut un relâchement C ne serait-ce que pour prendre conscience des produits de son action, ce qui semble s'appliquer à Dieu au moins dans la tradition chrétienne par exemple (Dieu crée les choses puis voit que c'est bon). On pourrait dire que Dieu ne se repose jamais, sauf du moins le septième jour, mais il se relâche parfois, sans quoi il créerait en permanence et ne saurait pas ce qu'il crée.

Déplaçons cette fois la description à une pratique d'un autre type : prenons le fait de monter un meuble à l'aide d'une notice. Ecartons pour le moment de l'analyse la première phase (sur laquelle nous revenons dans les questions de mise en condition) où nous nous lançons spontanément dans le montage ou la lecture de la notice. Ici encore, ce que nous venons de dire du travail intellectuel s'applique au travail manuel. Dans les deux cas, le but est le même, parvenir à être saisi par un mouvement qui nous entraîne et où tout s'enchaîne. Lorsqu'il est atteint, nous ne regardons plus (ou à peine, par touches) la notice, les gestes viennent naturellement quand bien même il faut parfois s'y reprendre. Au bout d'un temps, et sans savoir souvent combien, une partie du meuble est montée. Seulement il est rare que l'on monte le meuble d'un seul trait : fréquemment, nous nous arrêtons au milieu sans savoir comment continuer, nous restons par exemple avec des pièces en main sans plus savoir ce qu'il convient d'en faire : c'est que déjà le simple relâchement (donc au sens C cette fois) est intervenu. Le mouvement s'est arrêté, et il faut à nouveau retrouver l'engagement. Même si ce qui est acquis l'est pour de bon (le meuble en l'état), cela ne constitue en rien la garantie qu'un nouvel élan de l'engagement suivra. Si au relâchement au sens C ne peut suivre de nouvel engagement, alors ce relâchement se transformera, rapidement probablement, au sens A d'un arrêt.

On pourrait ainsi multiplier les exemples allant dans le même sens au travers de différents types de pratiques. Ce que nous venons de voir à propos de l'engagement nous fait rencontrer un problème. Il y a des fois où l'engagement réussit et des fois où c'est l'inverse qui se produit. Comment caractériser alors cette « réussite » ? Nous avons défini l'action maîtrisée, plus haut, comme *la capacité à tenir une action*. Mais il semble que cela ne suffise pas à régler la difficulté en question, et que cette définition ne puisse nous servir encore ici. Envisageons pour illustration de ce problème un exemple issu d'un troisième type de pratique, l'apprentissage d'un morceau de musique. D'abord nous apprenons le solfège, mais nous ne savons au début à peine faire mieux qu'une récitation de quelques éléments disparates. Les lier entre eux est alors entièrement hors d'atteinte. L'engagement lui est bien présent pourtant, sans aucun doute étant donné les efforts déployés, mais ses résultats se font encore attendre. Comme on le voit, on est amené à distinguer ici à nouveau entre la fin et le moyen, le

résultat et la pratique. Nous proposons alors d'appeler « élan de l'engagement », plus généralement « élan de l'agir », ou plus simplement « élan » le résultat d'une pratique.

La mise en condition d'une recherche de l'élan : la méditation comme cas particulier de l'engagement

Si l'unique but de l'engagement est de produire de l'élan (ce qui signifie cependant bien toujours pour nous : en tant qu'il se *maintient*), il faut considérer l'établissement des conditions extérieures à l'élan de l'engagement. Certainement que cela apparaîtra à beaucoup comme une simple considération empirique contingente. Que peut bien nous apprendre une telle mise en condition sur le contenu des connaissances qu'il s'agit d'obtenir ? Il faut pourtant renoncer ici à voir ces « mises en condition » depuis un point de vue extérieur, à les considérer comme un simple agencement de choses de notre environnement. Car pour exprimer notre opinion autrement, la plupart des connaissances que nous considérons si valeureuses et que nous louons n'a pas d'autre origine que celles-ci. Ce qui doit seulement signifier que nous nous refusons à céder à un aveuglement pour tout ce qui n'est pas résultat isolable, et que nous nous inscrivons dans une logique de continuité où l'origine de la production de connaissances *fait partie*, d'une certaine manière, du contenu de ces connaissances.

Lorsqu'une telle situation de production de connaissance est atteinte dans les pratiques intellectuelles, nous pouvons l'appeler *méditation* (au sens d'une technique). La méditation est dès lors un état dans lequel l'engagement est propice à favoriser des élans. Nous pouvons alors partir de la considération suivante : lorsque nous voulons reprendre un travail là où nous l'avions laissé, par exemple la veille, il semble bien impossible d'en faire une reprise instantanée. C'est là une chose qui nous apparaît souvent frustrante : « hier vers la fin tout semblait facile, les pensées se suivaient avec aisance, pensons-nous », et au moment de terminer nous étions persuadés que nous pourrions reprendre avec autant d'aisance le lendemain. Nous pensions que le moment de la reprise serait comme le moment d'après, sur lequel le temps n'aurait aucune prise. Après tout nous savions alors très bien la direction dans laquelle il s'agissait de

poursuivre les efforts, il suffirait donc de s'y engager dès le moment venu. Or à chaque fois les démarrages sont laborieux, si ce n'est même très pénibles. Nous nous engageons pourtant de manière volontaire dans le travail, et nous avons mis en place l'environnement de travail à notre guise : nous sommes bien installé, notre document d'écriture est ouvert, et nous avons plusieurs heures devant nous. Sauf que nous ne sommes pas encore *en condition*, nous n'avons pas atteint l'état méditatif synonyme de productivité intellectuelle. Nos engagements produisent certes les premiers élans, mais ils s'essoufflent (se relâchent) à peine la tentative entamée. Peut-être lisons-nous alors quelque peu, peut-être *croyons-nous*, comme on se le dit à soi-même, pour « mieux comprendre tel ou tel aspect d'un problème », « ou mieux comprendre ce que l'auteur a voulu dire ». Mais en vérité, voilà des formulations qui s'éloignent bien trop de la raison essentielle selon nous : bien plutôt, à chaque fois, nous *cherchons l'élan*. Et c'est finalement après avoir « séjourné » plus longuement dans l'affaire, que progressivement l'engagement produit ses premiers élans. Au bout d'un temps l'état méditatif peut alors être atteint, et seules des considérations extérieures pourrons nous en faire sortir, souvent à regret car nous nous sentions bien « installés » dans cet état.

Nous pouvons également utiliser certaines distinctions de base évoquées plus haut pour préciser que cet état méditatif de l'engagement n'est pas à confondre avec une *retenue*. Il est en effet certaines manières de présenter les premiers stades de la technique méditative comme une invitation à retenir ses pensées. On retrouve cela dans certaines techniques de méditation notamment bouddhistes, ou tout simplement dans une forme de philosophie pratique aujourd'hui devenue populaire. Le postulat de départ est ici que nous sommes au quotidien envahis de pensées diverses et la méditation apparaît alors comme une invitation à empêcher leur émergence, afin d'aboutir à une forme de sérénité mentale. Comme on le voit, cette manière de présenter la méditation relève dans ce cas uniquement du registre d'une *volonté*. Or il ne s'agit pas dans ce que nous avons appelé nous-mêmes « méditation » d'atteindre un état où, pour grossir le trait, l'on se *force* à n'avoir aucune pensée. C'est pourquoi l'idée de concentration volontaire ne convient pas non plus ici. L'état dont nous parlons emprunte très peu à l'idée d'un repli en son intériorité, il est d'emblée ouvert sur le monde ou dans les livres, et l'on pourrait dire qu'il est un état qui est habité par le sens. Différence significative

supplémentaire, c'est un état qui vise à la *productivité*. L'entrée dans cet état n'est donc pas une fin en soi, mais a pour but de susciter des élans que plus tard nous confondrons peut-être trop facilement avec un vis-à-vis de la connaissance, par exemple en les concevant immédiatement comme des *idées* ou des *objets*.

Seulement et pour revenir à notre ligne principale, aussi peu intuitif qu'il paraisse être de prime abord, cet état méditatif n'est en rien propre aux activités intellectuelles. Nous pouvons donc reprendre à présent l'exemple du montage d'un meuble et de sa première phase (simplement évoquée plus haut). Certainement, nous commençons la plupart du temps par lire le manuel. Mais appliquons alors ce que nous venons de dire : lire le manuel ne signifie pas se faire une idée toute faite des étapes à enchaîner. Ce n'est pas non plus se forger une idée toute autant faite du résultat final. Sans quoi on monterait un meuble en reproduisant partie par partie l'image que l'on a en tête. Mais ce n'est jamais de cette manière que l'on s'y prend. Lire le manuel signifie *s'engager dans la recherche d'un élan*. C'est pourquoi nous ne disons pas, par exemple, que le manuel est lu *pour* s'engager ensuite. On jetterait alors un voile de mystère sur la décision qui survient au moment de démarrer l'activité proprement dite. On peut alors toujours se dire à soi-même que « ça y est », on « se lance » : mais la motivation qui fonde toute affirmation de ce genre n'est bien entendu possible que parce que nous sommes *déjà* en condition d'engagement. La lecture de la notice est donc tout entière *dans* l'engagement, sans quoi elle ne produirait rien. Une motivation sans engagement est possible, et en général elle ne dure pas plus de quelques secondes. Elle ne produit pas plus de résultats que ladite « méthode Coué », et son seul mérite est au moins de montrer que l'engagement volontaire relève d'une possibilité permanente que nous avons. S'il faut souvent longtemps s'y engager au début, plus longtemps en tout cas que lorsque les choses sont déjà entamées, c'est précisément car c'est à ce moment-là que l'élan est le plus difficile à obtenir. Exactement comme dans la phase de démarrage d'un travail intellectuel que nous avons évoquée précédemment³³².

³³² La situation est comparable, quoiqu'elle exigerait des explications plus spécifiques, lorsque nous relisons un travail arrêté il y a plusieurs mois. Ce n'est donc pas un hasard si nous ressentons une forme de gêne à le reprendre en l'état. Nous avons évolué dans nos conceptions et alors cette relecture nous bloque, elle n'est pas fluide.

L'apprentissage conçu comme la recherche d'un élan

Il est à présent possible de revenir sur les situations d'apprentissage que nous avons commencé par exposer (au sens large donc d'apprendre : à penser, à monter un meuble, à parler une langue, etc.). On peut cette fois définir l'apprentissage négativement comme : l'impossibilité de tenir un élan malgré un engagement. Celui qui apprend est donc celui qui ne réussit pas encore à maintenir un élan, celui qui a appris est celui qui sait le faire. C'est ce que l'on aperçoit dans diverses situations d'une salle de classe. Premièrement lorsque le maître pose une question à l'élève, souvent il ne lui demande pas simplement d'*exprimer* la réponse : il va lui demander *pourquoi* il s'agit de la réponse à la question. Mais ce faisant son attente est tournée vers la vérification de sa capacité à maintenir un élan. Ou alors prenons encore le cas de l'élève qui vient au tableau faire un exercice, par exemple de mathématiques : il se peut alors que l'élève commence bien, puis d'un coup s'arrête car il ne sait plus comment continuer (son engagement ne produit plus d'élan). Et bien entendu, ce que nous disons ici dans le cas le plus évident vaut pour tous les micro-arrêts, aussi nombreux soient-ils.

Nous pouvons profiter de ce développement pour s'expliquer sur le phénomène du découragement. Lorsque l'engagement lui-même n'a même plus la force de s'élaner, c'est ce que nous appelons découragement. On fera remarquer alors, que c'est comme si l'engagement *savait lui-même* qu'il n'est pas capable d'élan, l'intervention d'un jugement évaluateur n'est en rien nécessaire ici. Car l'incapacité à l'engagement ne se produit pas en acte, ce serait alors rien, un néant, mais seulement en amorce. Bien sûr, la différence entre le découragement et l'apprentissage réside dans l'attente que l'on place dans un sujet dans contexte social donné ; il ne peut y avoir découragement que lorsqu'un certain résultat est attendu de celui-ci. Mais le point important pour nous est de relier le phénomène du découragement à notre cadre général d'une philosophie de l'agir, et non à l'étude d'un quelconque « sentiment » qui subsisterait en soi.

Un dernier phénomène peut être évoqué ici, en tant qu'il concerne une autre forme d'incapacité à l'engagement. Il est ainsi courant d'entendre que l'esprit n'est pas capable de traiter un trop grand nombre d'informations en même temps. Mais pourquoi,

dans ce cas, n'en serait-il pas capable dès lors que ces informations sont présentées de manière *non simultanée* ? Certes, il est certain que l'on pourrait mesurer une meilleure capacité de traitement dans de tels cas. Mais la question plus profonde serait de savoir pourquoi l'esprit a besoin de temps afin d'assimiler, disons même de digérer, certaines successions d'information. Ce qui nous semble en tout cas certain ici est que la capacité d'engagement, si l'on admet qu'elle peut bien prendre place à partir de telles « informations », reste un champ propre de recherche.

Exemple d'un élan de l'engagement dévié : le « moment de gloire »

Il existe d'autres phénomènes qui pourraient presque passer pour l'inverse du relâchement, et qui se caractérisent alors par l'impossibilité d'arrêter un élan. Un premier cas bien connu nous est fourni par l'air de musique entêtant que nous avons dans la tête. Toute la meilleure volonté du monde semble alors incapable de l'arrêter. Nous en sommes réduits à tout un ensemble de « techniques » qui ne sont souvent guère plus efficaces les unes que les autres. Dans cet exemple, nous pouvons davantage isoler ce qui lui donne son caractère irritant : elle est incontrôlable, répétitive donc ne présentant aucune progression.

Par contre un phénomène proche mais qui ne se confond pas avec le précédent est ici particulièrement remarquable, celui que nous appellerons le « moment de gloire ». Il peut par exemple survenir alors que nous travaillons avec une certaine réussite, ce qui ici veut dire : en nous engageant nous réussissons souvent à maintenir des élans (les idées s'enchaînent d'elles-mêmes, et le simple relâchement (C) n'est qu'une pause temporaire avant que l'élan ne reprenne). Or il arrive parfois que ce mouvement s'engage dans une direction très narcissique. Au lieu de continuer dans la direction initiale, l'idée en question paraît rapidement être de qualité exceptionnelle. Au début, nous le vivons comme une satisfaction très forte et comme une lucidité très grande quant à l'objectif qui nous occupait. Mais progressivement, nous nous voyons la communiquant à un public la recevant avec reconnaissance ou admiration. Il se peut alors que nous nous imaginions prendre des responsabilités et recueillir des honneurs, ou d'autres développements qui prolongent l'élan en direction de la gloire.

Cette forme de narcissisme ne nous semble donc pas plus être un simple « sentiment », que l'on pourrait regretter d'*avoir* ou de *ne pas avoir*, il a tout autant trait avec nos *capacités d'action*. Il y a narcissisme à partir du moment où nous pensons pouvoir mieux *faire* qu'autrui. Simplement, nous pensons qu'il convient d'en parler, dans le cadre qui est le nôtre, comme d'une déviation de l'engagement. Et en effet pensons-nous, l'engagement est toujours susceptible de différentes formes de fragilité.

Mais ce sont des formes très différentes de fragilité que nous avons déjà rencontrées au travers de nos différents exemples ci-dessus cherchant à expliciter l'engagement, et que nous appelons « relâchement ». Rappelons à nouveau qu'aux sens où nous parlons préférentiellement du relâchement (A et C), il s'agit d'un événement normal, qui survient par la limitation de nos capacités naturelles d'engagement. Lorsque nous nous relâchons, nous pouvons tenter de relancer l'engagement. Mais c'est ce point qui mérite davantage de précisions à présent, en tant que le relâchement est le concept opposé de l'engagement.

Section 2 : apport du concept de relâchement relativement au concept empiriste de la conscience

Par « concept traditionnel de réflexion », nous entendons celui auquel nous avons consacré notre chapitre 2, qui va de la *consciousness* comme perception interne chez Locke, puis Brentano, à celui de *Reflexion* chez Husserl. On peut caractériser de manière générale ce concept en disant qu'il a toujours quelque chose sous un regard qui le précède, quelque chose est toujours *vu*. Depuis Locke il a été conçu que la réflexion était la manière privilégiée de connaître, au travers de ce que Descartes nommait nos *cogitationes*, Locke nos *ideas*, Brentano nos phénomènes psychiques, Husserl nos *vécus*. Seul Husserl, cependant, a fait de la réflexion un acte par lequel l'homme pensant pouvait échapper à sa condition initiale, caractérisée par une absorption dans le monde. Nous pensons cependant, comme nous l'avons dit, que comprendre cette absorption comme une attitude naïve revenait à se couper de la seule origine possible du progrès dans la connaissance, sans laquelle, faut-il le faire

remarquer, aucune « percée » n'est possible. C'était autrement dit confondre absorption naïve et engagement productif.

Mais comme nous l'avons suffisamment dit, aucune absorption ou engagement n'est de fait permanente. A l'engagement succède nécessairement, tôt ou tard, un relâchement. Mais cette approche du problème fournit une orientation à la recherche qui n'est plus strictement épistémologique, mais que l'on peut cette fois qualifier de pratique. Par là il est possible de prendre véritablement au sérieux, ce qui semble-t-il n'a pas pu être fait encore, l'expression de *difficulté* propre à la recherche réflexive, relevée par Locke comme par Husserl. Que la philosophie dont on discute ici soit difficile chacun l'admettrait, mais de l'envisager comme une pratique, c'est se donner les moyens d'aller plus loin qu'une simple attestation, en mettant l'accent sur les limites intrinsèques des capacités de la pensée.

Après ces différents rappels et remarques, nous pouvons nous poser la question suivante : cette réflexion au sens traditionnel est-elle quelque chose *en plus* du relâchement, ou simplement un autre nom de celui-ci ? A partir des distinctions conceptuelles que nous avons faites plus haut, en étudiant l'exemple de l'archer ou du sprinteur, il est déjà possible de répondre en distinguant deux concepts du relâchement : celui qui correspond à l'incapacité de tenir (le sens que nous avons appelé C dans notre figure 4), et celui qui correspond à un arrêt de l'activité (le sens A). Or il est évident, si l'on prend une situation d'absorption initiale, qu'il est possible de se relâcher et de faire *toute autre chose* que de reprendre son absorption dans la situation initiale. Le téléphone peut par exemple sonner et nous partons dans une discussion avec un ami, de lassitude nous nous levons pour nous détendre, ou nous nous souvenons qu'il est temps d'aller chercher notre proche à la gare. Au regard de l'absorption initiale, il s'agit donc d'un relâchement au sens A. Parmi d'autres exemples possibles de ce relâchement, figure également l'absence d'activité, le *ne rien faire* : sous le coup peut-être d'une simple fatigue, nous nous relâchons et ne faisons rien d'autre que de rester là, pantois de notre propre désintérêt. En conclusion du raisonnement, dans ces situations, il serait parfaitement inadéquat d'invoquer une réflexion à propos de ce relâchement. Le concept de réflexion en comparaison suppose une forme d'intérêt

pour ce qui se trouve sous son regard, sans quoi il doit s'agir d'un autre. Ainsi et par déduction, il devient clair que le concept traditionnel de réflexion renvoie à cet autre sens du relâchement (nommé C).

C'est ce dernier concept qui nous intéresse à présent. Est-il identique à celui de perception interne ? Lors de nos développements historiques de la première partie, nous avons rappelé que Brentano a clairement affirmé que la perception interne qui réfléchit un phénomène psychique *fait partie* de l'acte auquel il se rapporte. Il n'était donc pas possible pour lui que cette perception interne soit un *autre* acte que l'acte initial (c'est pourquoi elle est bien une *perception (Wahrnehmung)* interne et non une *observation (Beobachtung)* interne, cette dernière étant impossible). Mais on peut également à présent comprendre qu'il parle de cette perception interne en des termes qui montrent bien qu'elle garde un intérêt pour le phénomène initial :

[...] suivant la nature des choses, le son est antérieur à l'audition. [...] L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et, de ce fait même, semble se percevoir en passant et à titre supplémentaire.³³³

On tend spontanément à apposer à une telle citation l'étiquette « intentionnalité », en s'appuyant sur la définition de *rapport à l'objet* (rapport qui pourrait même être compris comme intérêt voire comme absorption). Mais ce rapport sans autre précision reste conçu de manière formelle, alors que nous pensons à présent qu'il y a certainement autre chose à dire ici. Et d'abord que même si Brentano affirme qu'il n'y a qu'*un seul acte*, cela n'empêche pas une forme de *mouvement au sein de celui-ci*. D'après cette dernière citation, l'interprétation consisterait à dire que l'on peut se relâcher, au sens d'une incapacité au maintien (le sens C), tout en gardant en vue ce que l'on est en train de faire. On pourrait d'ailleurs le dire de manière assez courante, en disant que lorsque Brentano évoque la perception interne de l'audition du son, il relâche sa concentration initiale sur le son. Sans relâchement il ne peut y avoir de telle perception, et par là, de telle connaissance.

³³³ Cf. *Psychologie, op. cit.*, p.139 (2.2.8.).

Seulement, nous ne sommes justement plus tenus à interpréter les choses de manière épistémologique. Ici, en voulant donner un sens positif au relâchement, Brentano transforme en fait un échec pratique en une donnée méthodologique, au service d'une épistémologie. Et en effet, il n'y a probablement dans cette émergence seconde de la perception interne, que l'échec de l'engagement initial, qui ne réussit plus à se tenir. Si Brentano avait thématiqué comme Husserl, même sans le faire correctement, la primauté de l'absorption, il n'aurait pas pu s'exprimer de la sorte. Il n'aurait pas eu à invoquer une hypothétique « nature des choses ». Il n'aurait pas nécessairement eu à invoquer non plus une « orientation » vers le son (l'objet premier dans son vocabulaire). Il aurait vu que cette nouvelle perception coïncide avec le relâchement, et aurait renoncé à l'unité de son concept d'acte.

Le relâchement n'est donc pas identique à la perception interne, mais il en est une condition de possibilité, pour le dire en logicien. La prise de conscience dans la tradition empiriste nous apparaît donc être à ce prix. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir d'autres possibilités d'être *conscient*, et l'évolution du concept vers l'acte chez Brentano et Husserl doit à cet égard prendre une signification toute particulière. Cependant nous ne pourrions aller plus loin que les quelques remarques figurant en conclusion de ce chapitre. Dans la dernière section, nous voulons surtout asseoir davantage l'intérêt de cette approche par la pratique (engagement/relâchement) à partir de l'étude de quelques exemples.

Section 3 : application de la distinction engagement/relâchement

Lecture et écriture : la lecture

Nous voulons décrire une expérience de lecture pour essayer d'appliquer les concepts d'engagement et de relâchement à une situation concrète. On voudra interroger la compréhension authentique d'un texte à partir de l'engagement conçu comme moment initial de cette compréhension. Cela nécessite dans un premier de reconnaître que l'engagement dans la lecture possède une durée qui peut varier selon

certaines facteurs extérieurs (fatigue, difficulté du texte ou caractère connu/inconnu), mais que l'expérience de lecture a ceci de notable qu'elle rend saillants le caractère inévitable du relâchement. La plupart du temps, celui-ci ressemble à une simple respiration, si l'envie de continuer persiste, et nous repartons rapidement de là où nous étions (nous nous ré-engageons). Mais parfois, l'engagement se relâche progressivement parce que nous n'avons pas compris le sens du passage lu, il ne s'est tout simplement pas manifesté. Ainsi souvent nous retrouvons-nous, en philosophie notamment, à lire et relire un passage difficile (nous engager et nous ré-engager), et souvent sans le moindre sentiment de progrès. Par l'expression de sens ici, nous visons le *résultat* de l'engagement, mais que nous avons compris uniquement comme manifestation de l'« élan ».

L'absence de progrès manifeste n'est cependant pas une absence de progrès tout court (sans quoi cela ferait longtemps que nous ne lirions plus). On sait *sans intuition*, c'est-à-dire sans la moindre *vision*, par un sentiment opaque, qu'un progrès est en opération, dans la mesure où l'on sent seulement que le même passage pourra être relu plus tard avec une meilleure compréhension. On ressent l'amorce de l'élan. De là lorsque l'élan viendra peut-être ensuite, on ressent qu'il n'est alors en rien une opération entièrement nouvelle.

Approfondissons davantage l'exemple. Nous lisons un passage qui nous pose des difficultés de compréhension. Notons d'abord que lorsque nous disons « passage », cela peut être n'importe quel fragment de texte : nous reprenons sans le choisir au milieu d'une phrase par exemple, ou nous lisons plusieurs phrases d'une traite, ou encore nous relisons deux mots qui se suivent dont le sens nous a échappé. La tentation ici est de vouloir dire à présent : nous nous *focalisons* sur le passage en question, qu'il s'agisse de ces deux mots, de ces phrases ou d'un fragment de phrase. Mobiliser le concept d'attention, c'est se soumettre à l'idée qu'il est nécessaire de d'abord *sélectionner* une partie au sein d'un ensemble, comme si la compréhension devait provenir d'une décomposition d'un tout en ses parties. Les *mots*, les phrases, les paragraphes, etc., peu importe de savoir comment nous nommons les parties qui composent le tout et ce tout lui-même. C'est aussi pourquoi nous ne pensons tout

simplement pas que l'on puisse expliquer le phénomène de la compréhension dans la lecture par décomposition, comme on décompose chez Brentano et Husserl un acte complexe en ses différents actes sous-jacents. Le concept d'intention ne doit pas signifier un critère au sein des vécus, mais une force de progression. Il y a bien plutôt faudrait-il dire selon nous, quelque chose comme un mouvement *propre à l'intention* comme engagement, qui simplement n'arrive pas à *s'élaner*. C'est d'ailleurs cet élan qui dicte l'ampleur de la compréhension libérée dans le cas où elle surgit enfin : s'il disparaît, normalement, alors nous arrêtons notre lecture, et très probablement, nous reprenons bientôt depuis un point de départ antérieur. « Reprendre depuis le point de départ » ne signifie alors bien entendu rien d'autre que relancer l'engagement, lui redonner son impulsion. Si nous sommes perturbés par quelque événement extérieur, ou décidons de faire autre chose, forcés à quitter notre lecture, nous ne le relançons pas, le relâchement au sens qui nous importe ici n'est pas en cause, mais nous *arrêtons* la pratique (même si comme nous l'avons dit, l'arrêt est probablement une forme plus radicale du relâchement).

Ce que nous disons ici est par exemple très visible dans l'apprentissage d'une langue étrangère. Il va de soi que cet apprentissage ne se résume pas à apprendre d'un côté un *dictionnaire*, soit une liste de mots isolés les uns des autres, et de l'autre des *règles de grammaire* qui permettent de lier ces mots entre eux. Apprendre une langue, dans ses premières phases, ce n'est qu'un engagement ne réussissant pas à déclencher plus que des amorces d'élan. Le fait que nous lisons de gauche à droite, nous le disons en passant, n'est en rien ici une donnée accessoire, quand bien même relative à certaines cultures³³⁴.

Libération de l'agir : le plaisir n'est pas la satisfaction

³³⁴ Cette expression ne doit pas être prise comme la promotion d'un relativisme culturel. Le point important ici reste l'engagement : or c'est celui-ci qui est selon nous un invariant culturel. Que l'on lise de bas en haut ou en diagonale, la lecture implique toujours l'engagement dont nous parlons, et c'est ce qui importe le plus ici. Notre conception n'oppose donc pas un *sens* du mouvement à un autre, mais la lecture comme engagement à celle comme attention ou fixation : cette dernière laisse croire que l'acte de lecture puisse être l'extraction d'un sens qui, de quelque manière que ce soit, soit relié au mot ou à un groupe de mots. Par ailleurs la critique « procédurale » de l'apprentissage d'une langue nous semble très proche de l'expérience de pensée célèbre de J. Searle dite de « la chambre chinoise ».

Ce que nous venons de dire de la lecture peut s'observer et se décrire avec les mêmes concepts dans le phénomène de l'écriture. Celui-ci également répond d'une recherche d'un engagement tenu. Lorsque nous écrivons un texte, nous n'écrivons que très rarement d'un seul engagement (ici il est donc juste de dire aussi « d'un seul *tenant* »). Lorsque la difficulté du sujet est grande, nous sommes même parfois heureux de réussir à écrire plusieurs phrases successivement. Cela n'a rien d'une contingence extérieure, comme si l'explication résidait dans une fatigue que nous éprouvons sur le moment, ou que nous ayons été trop distraits, ou d'un simple hasard se produisant fréquemment. Couramment, nous disons que nous « bloquons » sur une idée, un développement, une démonstration, etc., pour évoquer les difficultés à écrire. Mais ce blocage n'a rien d'une inaction, au contraire, il est une force qui ne cesse de vouloir se libérer... simplement sans le pouvoir. Par exemple nous avons bloqué sur un développement depuis plusieurs jours. Puis soudainement, « tout se débloque ». Nous ressentons une excitation toute particulière. Nous écrivons alors de manière continue plusieurs lignes, puis pages. A la limite, une formulation ne convient pas à l'instant où nous l'écrivons, nous revenons alors en arrière pour la modifier. Mais l'engagement a produit un élan qui « *est toujours là* », et nous reprenons l'écriture de nos développements. Au bout d'une dizaine de minutes peut-être, l'élan s'arrête, nous sentons que ce qui devait être écrit a été écrit. Nous ressentons alors une *satisfaction*. C'est celle de la libération de l'agir qui a eu lieu³³⁵.

Mais cet exemple nous donne alors une occasion de distinguer entre plaisir et satisfaction. Il nous semble bien que le terme de « plaisir » appliqué au travail accompli n'a pas le même sens que celui appliqué au travail s'accomplissant, et que là encore la distinction entre tenir et relâcher doit apparaître comme la première d'entre toutes. Il nous semble à partir de là que l'on pourrait distribuer plaisir et satisfaction d'un côté et de l'autre de cette distinction, pour faire du plaisir un mode de l'agir réussi, et de la satisfaction le sentiment propre au relâchement de cet agir. Il semble bien d'ailleurs que le sens courant aille en ce sens, en parlant plus facilement de plaisir à *faire quelque chose*, et de satisfaction d'*avoir accompli* telle ou telle tâche. Husserl n'a pourtant

³³⁵ Il n'appartient pas à cette libération de devoir être écrite. Bien souvent, cela ne se produit qu'en pensée.

visiblement pas fait cette distinction dans un appendice de son cours sur l'attention, puisqu'il affirme que c'est « la détente, la libération [qui] possèdent une dimension décisive de plaisir ; la tension [possède] une dimension de déplaisir. »³³⁶. Or si nous avons eu un motif pour évoquer ici un plaisir à agir, que ce soit au travers de l'exemple de l'écriture ou d'un autre, on ne pourra être d'accord avec cette affirmation. D'autant plus que les conséquences touchent au statut même de la connaissance pour Husserl, qui apparaît dans les lignes suivantes comme rabattue du côté d'un relâchement (sans distinguer à l'évidence entre relâchement et détente). Voilà qui pourrait là encore heurter l'idée même qu'il puisse y avoir *production* de connaissance avant qu'il y ait connaissance, car ce n'est à l'évidence pas un relâchement qui lui-même puisse produire quoi que ce soit.

L'élan de l'engagement dans son rapport à la chose

Nous pouvons à présent revenir sur la description du travail intellectuel, et tenter d'éclaircir notre rapport au support écrit comme le livre. Il faut alors d'emblée affirmer ceci : lire pour comprendre, ce n'est pas s'engager en permanence dans le support écrit. Ce ne peut pas être cela. Le progrès dans la compréhension ne correspond pas au moment de la perception du livre. Que se passe-t-il plutôt lorsque nous cherchons à comprendre une idée, ou un argument, chez un auteur ? Là encore, comme dans l'exemple du meuble à monter, notre rapport à l'objet livre ne peut s'inscrire que dans une *recherche d'un nouvel élan de l'engagement*. Lorsque la difficulté se fait ressentir, qu'il ne s'agit pas d'une lecture d'agrément, cela répond bien plutôt de la situation suivante : nous lisons un passage, puis imperceptiblement nous *levons les yeux...* en quittant ainsi la perception du texte écrit, nous ne nous en désintéressons évidemment pas, nous ne cherchons pas plus à regarder autre chose, nous *cherchons l'élan*. Souvent l'élan ne vient pas, et nous devons alors relire le même passage. Mais toujours relevons-nous ensuite les yeux du texte, car c'est « là » qu'est facilitée la survenue de l'élan. Le moment de la perception intuitive ainsi *empêche plus qu'elle ne permet*

³³⁶ Cf. *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p.115. Ce qui rend impossible que Husserl ait conçu le plaisir du côté de l'agir est qu'il le conçoit explicitement comme un état, au §6 de ce même appendice : « le plaisir et le déplaisir (le courage, la lâcheté, la joie, la tristesse) dans toutes leurs formes sont des états. Nous ne sommes pas dirigés vers quelque chose, ces états n'ont pas pour objectif de pouvoir être référé à des objets quels qu'ils soient. » (*ibid.*, p.136).

l'engagement. Le phénomène de la lecture comme perception des signes du texte cette fois est un *autre* phénomène. C'est davantage celui bien décrit par Heidegger où nous suivons le réseau de renvois du texte, et qui n'est susceptible de s'arrêter que si « quelque chose ne va pas ». Mais sauf erreur de notre part, Heidegger ne prend pas en compte la distinction que nous faisons de deux sens du relâchement (A et C) : ainsi on ne quitte pas nécessairement le texte parce que l'ustensile est cassé (ici le livre), mais parce que la véritable compréhension ne peut être que dans l'élan.

Notre analyse vaut dans une certaine mesure objection au cognitivisme mais aussi d'une certaine manière à la phénoménologie husserlienne. Au cognitivisme pour qui lire serait interpréter des symboles, il faudrait demander de nous expliquer pourquoi nous avons besoin, tout simplement, de *re-lire* pour qu'une telle interprétation fonctionne. Après tout, les symboles sont bien les mêmes à chaque fois, n'est-il pas ? A la phénoménologie, nous voudrions d'abord fournir quelques rappels. Au §19 de la V^e Recherche Logique, précisément pour tenter de distinguer intention et attention, Husserl en vient à distinguer d'abord la perception du mot comme signe écrit de la perception du mot comme sens. Bien entendu Husserl n'a pas cru que lire puisse signifier uniquement percevoir des signes physiques sur le papier. C'est à vrai dire ce qu'il a lui-même reconnu, nous l'avons évoqué, comme le plus précieux acquis de l'analyse intentionnelle de Brentano (méthode en vérité héritée de Locke) : pouvoir décomposer les actes complexes en actes simples. Ici, il est donc facile pour lui de distinguer l'acte de perception et celui de la signification, puisque chacun à une intention qui lui est propre, tel qu'il lui arrive de l'affirmer lui-même. Mais la question se pose nécessairement ensuite de leur articulation, et par là il ne s'agit précisément pas d'une juxtaposition d'actes extérieurs les uns aux autres. Or si Husserl affirme avec force que ces différents actes produisent bien un « *acte global unitaire* »³³⁷, il ne fournit pas d'explication à cette articulation. C'est tout le problème de la synthèse qui se pose ici, plus généralement. Or il nous semble bien, pour notre part, au contraire, qu'on ne gagne pas beaucoup à vouloir s'en tenir autant à cette idée d'acte global unitaire. Le moment du sens comme nous l'avons décrit, n'est pas concomitant avec celui de la perception du signe physique, bien plus, il lui est nécessaire de s'en détacher pour chercher à

³³⁷ V^e Recherche, §19, *op. cit.*, p.213.

prendre son élan. Non pas qu'on ne puisse, après-coup, vouloir s'assurer qu'*il y avait bien quelque chose comme une perception réelle*, à la base de la compréhension ; mais cela serait simplement vouloir faire *autre chose* que de chercher à comprendre le sens du texte en question.

Husserl s'était probablement déjà donné les moyens de dire la même chose en 1894, et nous pouvons revenir à nouveau ici sur l'appendice II. Evoquant un accroissement d'intérêt entre le signe et l'affaire, il déclare :

Il y aura donc aussitôt passage de l'intuition du signe à un sentiment tendu, allant de cet intérêt qui fait effort pour s'en évader, si l'on veut, à cette recherche qui jette le regard en avant.³³⁸

Nous aussi pensons que l'on accomplit cette sorte de jetée en avant, par exemple lors de l'activité de lecture. Et c'est pourquoi nous avons essayé ici de développer davantage ce point. Certes, cela n'est pas sans créer des difficultés conceptuelles propres que notre exposition a tenté d'affronter. Particulièrement, le fait que notre concept initial d'engagement, défini comme tentative de tenir, semble tancer entre deux activités que nous venons à l'instant d'essayer de distinguer : la lecture comme perception des signes du texte, et l'élan qui semble propre au sens et que nous avons rattaché au moment de la compréhension.

Conclusion : sens et sensibilité, et le rôle d'unification de la pratique

Locke avait certainement raison d'entrevoir la possibilité que dans l'*intention* nous ne soyons pas attentifs à ce qui se joue à la périphérie de notre environnement : mais c'est qu'il s'agit, pensons-nous à présent, d'une nécessité liée au fait que nous sommes des *êtres apprenants*, ce qui nous impose de nous *engager* dans des pratiques. Invoquer une propriété de la fonction attentionnelle pour expliquer ce phénomène, sauf à en transformer le sens, ne pourra jamais suffire à expliquer un phénomène qui lui est

³³⁸ Cf. *Sur les objets intentionnels*, op. cit., p.263 (trad. J. English).

étranger comme la progression. On peut être attentif autant que l'on veut à quelque chose, cela ne suffira jamais à escompter un quelconque progrès.

Il faudrait cependant ici se rappeler les développements de notre première partie, et chercher alors à se demander si dans l'engagement, il y a *conscience*. Il semble bien en effet qu'à première vue, entre agir au sens d'apprendre ou prendre conscience, il faille choisir. Il s'agit là d'une affirmation très couramment entendue aujourd'hui, lorsqu'on oppose agir à réfléchir : il faut cesser d'agir pour prendre conscience de ce que l'on fait. Bien sûr, on peut, comme cela a été fait de Locke à Brentano, considérer la prise de conscience par la réflexion. Mais l'on sait trop à présent que celle-ci n'est qu'après coup, et que lorsqu'elle survient, en un sens la réflexion a déjà manqué l'essentiel. Resterait à interroger à nouveau la conception de la conscience comme acte, pour savoir si elle peut ou non être le nom de cet agir qui est *en même temps* conscience. Le plus surprenant pour nous est certainement de constater que Husserl fut à *une conjonction près* de cette possibilité en 1901, au moment même où il se saisit de l'enjeu de la pratique, ce qui lui aurait permis d'énoncer un sens de la réflexion radicalement incomparable avec celui d'actes visant des actes spontanés. Il l'avait pourtant fait dans les mêmes lignes du §3 de l'introduction générale aux *Recherches*, consacrées aux difficultés de la réflexion, en rappelant comment doivent être acquises les « évidences » que sont les résultats de la phénoménologie :

Ces évidences ne peuvent être vérifiées et confirmées que par celui qui a acquis, par un entraînement approprié, l'aptitude à adopter cette habitude antinaturelle de la réflexion et de la recherche réflexive, et à laisser agir sur lui-même les rapports phénoménologiques dans leur pureté, c'est-à-dire sans les troubler par quelque immixtion de l'objectivité intentionnelle.³³⁹

Seule la conjonction « et » sépare encore ici une conception de la réflexion traditionnelle de celle que nous avons développée dans ce chapitre, où la réflexion est simplement le fait de se retenir de toute intervention lors du travail de l'élan de l'engagement. Or le plus surprenant est que dans la réécriture de la seconde édition, le « et » s'est

³³⁹ Cf. *Recherches Logiques*, op. cit. (§3), p.12 (*Nachgeprüft und bestätigt können diese Einsichten nur von Demjenigen werden, der die wohlgeübte Befähigung erlangt hat, sich in jenen widernatürlichen Habitus der Reflexion und reflectiven Forschung zu versetzen und die phänomenologischen Verhältnisse rein, von aller Einmischung der intentionalen Gegenständlichkeit ungetrübt, auf sich wirken zu lassen.*).

transformé en « c'est-à-dire » (*also*), comme si Husserl avait saisi une compréhension alternative de la méthode réflexive en phénoménologie³⁴⁰.

Pour l'heure, la poursuite de ce questionnement sur le plan historique nous est encore hors d'atteinte, et nécessite de mûrir bien davantage les textes. Mais on peut cependant indiquer comment nous envisageons d'avancer dans ce problème.

Il faut que la progression dans la pratique puisse avoir la capacité à forger son propre sens, autrement dit que l'élan issu de l'engagement répété devienne une forme propre de conscience. Une telle conscience n'a pas alors à être un savoir au sens général. Demandez ainsi au sportif comment il *sait* qu'il sait faire un service de tennis, au bricoleur comment il sait qu'il sait monter un meuble, au musicien comment il sait qu'il sait jouer tel morceau de musique ? La réponse immédiate de chacun d'entre eux serait très probablement : « je le sais, c'est tout ». C'est aussi pourquoi si nous les pressons davantage en vue de justifier leur savoir-faire, leur réponse consistera rapidement à dire : « je vous le montre, comme ça vous verrez bien vous-mêmes ». Cet exemple explicite le phénomène de la démonstration que nous abordons dans le chapitre suivant. Mais d'où viennent de tels savoirs ? D'un côté on ne peut nier la pratique, cette forme d'expérience qui par répétition de gestes constitue leur seule origine possible ; mais de l'autre ces savoirs ne sont pas conscients d'eux-mêmes, et ce peut être à la philosophie d'expliquer pourquoi. C'est d'ailleurs peut être là qu'un rapprochement serait susceptible d'avoir lieu entre physiologie et philosophie, disciplines si souvent opposées comme nous l'avions vu pour le XIX^e siècle en tout cas. Nous espérons pouvoir démontrer un jour notre conviction selon laquelle *tout ce qui est nerveux peut devenir sensible*. Mais à condition d'admettre que la sensibilité trouve une origine possible dans la pratique, et que l'entraînement peut justement entraîner à se sensibiliser. Les dits « cinq sens » ne seraient alors que ceux qui sont sensibles sans

³⁴⁰ La citation précédente a été modifiée dans la 2^{de} édition comme suit, nous soulignons les différences : « Ces évidences ne peuvent être vérifiées et confirmées que par celui qui a acquis, par un entraînement approprié, l'aptitude à réaliser une description pure suivant cette habitude antinaturelle de la réflexion, c'est-à-dire à laisser agir sur lui-même, dans leur pureté, les rapports phénoménologiques. » (*Nachgeprüft und bestätigt können diese Einsichten nur von demjenigen werden, der die wohlgeübte Befähigung erlangt hat, in jenem widernatürlichen Habitus der Reflexion reine Deskription zu vollziehen, also die phänomenologischen Verhältnisse rein auf sich wirken zu lassen*).

entraînement, laissant la possibilité qu'il y ait au final autant de sens que ceux que l'on peut *sensibiliser au travers d'une pratique*.

Démonstration et entraînement sont les deux concepts de base de la dimension sociale de la pratique, que nous allons donc envisager grâce au travers de notre dernier chapitre.

Chapitre 10 : la dimension sociale de la pratique

Section 1 : sur quelques catégories de base de la pratique sociale, à partir du sport

Sport et philosophie s'offrent visiblement comme relevant de deux domaines des plus opposés, comme l'activité physique et souvent communautaire, l'est de l'activité spirituelle et souvent individuelle. Nous les appelons pourtant des « pratiques » et pensons qu'elles doivent partager certains principes, propres à l'action, autorisant un tel rapprochement. Souvent, plus les éléments d'une comparaison apparaissent éloignés, mieux peuvent ressortir ses invariants communs : aussi notre point de départ ne devrait pas être, au regard de nos enjeux, sans intérêt.

La progression dans une discipline comme fondement de son entente unitaire

La question sur l'origine de l'unité d'une discipline. Si l'on envisage de décrire le sport contemporain, on est arrêté d'emblée sur la différence entre pratique amateur et pratique professionnelle. Il existe visiblement entre ces deux modes une inégalité de nature dont témoignent les différences de reconnaissance sociale, lieux d'exercice, ampleur et méthodes de travail, etc. De très nombreux sports ont d'ailleurs institutionnalisé cette distinction, créant des statuts sociaux respectifs, voire ajouté, lorsque la frontière ne pouvait être tracée de manière évidente, le statut de semi-professionnel. Pourtant, pourquoi concevons-nous malgré tout que le golfeur qui débute et Tiger Woods *pratiquent bien le même sport* ? D'où vient l'*unité* propre à une discipline sportive comme le golf ? A l'évidence ce n'est pas que nous disposions d'une définition préalable de ce sport, dont l'esprit vérifierait ensuite l'application à l'amateur et au professionnel. La définition spontanée qui vient probablement à l'esprit, comprise à partir d'un but (« envoyer une balle dans un trou ») pourrait aussi s'appliquer à d'autres sports ; par ailleurs tous les coups au golf ne cherchent pas directement à remplir cet

objectif (seuls ceux qui relèvent du « putting » le font directement)³⁴¹. Une telle définition, par ailleurs devrait recouvrir toutes les évolutions dans le temps de la pratique. C'est en vérité la question du savoir *scientifique* en entier qui semble hors de propos, comme tend à le confirmer la possibilité même des premiers apprentissages, qui ne nécessitent aucun savoir de ce type. Il semble à l'inverse que chaque discipline a longtemps évolué d'elle-même, par différents ajustements successifs, avant de trouver une forme stabilisée qui puisse permettre l'édiction d'un discours portant dessus (définition, règles, but). L'idée d'un commencement absolu, qui serait l'œuvre d'un seul homme, apparaît ici mieux qu'ailleurs, comme relevant simplement du mythe.

Une réponse par la progression. Ce qui fait l'unité d'une discipline sportive conçue comme une pratique doit être attribué selon nous au fait que la pratique professionnelle se conçoit *comme une évolution* de la pratique amateur. C'est pourquoi le pratiquant amateur n'a pas d'abord à s'interroger pour savoir s'il fait bien le même sport que, disons, celui de son idole qu'il voit dans les stades³⁴² : d'une certaine manière il le sait déjà. Ce que nous énonçons au niveau général de la pratique porte un ensemble de traductions concrètes au plan des effectuations. Nous pouvons notamment *comprendre sans explication* que Tiger Woods a *d'abord été* un débutant maladroit dans ses gestes, et que progressivement ces derniers se sont perfectionnés, jusqu'à atteindre le résultat que nous pouvons observer aujourd'hui. Inversement, l'amateur voulant devenir professionnel sait d'avance qu'il n'a d'autre choix que de s'entraîner plus intensément à refaire les *mêmes gestes* que ceux qu'il réalise au cours de sa pratique d'amateur. En un certain sens qui échappe à tout réalisme, les gestes du professionnel sont bien les *mêmes* que ceux de ses débuts ; on ne substitue pas un geste pour un autre, on les travaille et les perfectionne, voire dans certains cas, on essaie de ne plus

³⁴¹ *Le concept de description dépend de celui de pratique.* On remarquera de plus que l'unité du concept de pratique qui se dégage ici est indifférente dans le fond à son échelle de description : jouer au golf, essayer de marquer un but, d'améliorer son service au tennis ou de bloquer l'attaque adverse, etc.

³⁴² Lorsque s'exclament parfois des amateurs qui se comparent aux meilleurs professionnels, en disant « nous ne faisons pas le même sport ! » ; la formule prend tout son sens dans le fait que justement, c'est bien le même sport qu'ils pratiquent, et qu'affirmer l'inverse est une manière humoristique d'évoquer l'écart parfois surprenant entre la *même* pratique faite en loisir et faite en compétition.

les faire³⁴³. Symétriquement, il faut admettre comme une évidence qu'il n'est pas possible à l'amateur pour ces raisons de principe de directement faire les gestes du professionnel. Comme nous avons déjà commencé à l'indiquer, pour progresser dans un sport donné, nous n'avons pas d'autre possibilité que de refaire ce que l'on fait déjà.

Puisque, au final, chacun conçoit que le professionnel que nous observons n'exerce pas d'autres capacités corporelles que celles qui sont aussi les siennes, l'unité d'une pratique sportive lui est finalement rattachée. Aussi impressionnés que nous pouvons parfois l'être devant certaines performances sportives, nous n'en attribuons pas pour autant des capacités mystiques à leurs auteurs, et ce même si nous nous sentons bien incapables de les reproduire. Pourtant les choses semblent parfois différentes pour les pratiques intellectuelles : sans envisager qu'il s'agit d'exercer des capacités humaines propres à tous, certaines performances donnent l'impression que leurs auteurs échappent à la loi de la pratique comme engagement/relâchement. Ainsi la plupart d'entre nous se sentent autant incapables de courir le 100 mètres en 9,58 secondes comme U. Bolt que d'élaborer la théorie de la relativité générale. Chacun avouerait pourtant que ces deux exploits ont chacun nécessité une grande quantité de travail. Mais pourtant, si la comparaison peut sembler impropre, n'est-ce pas que dans le second cas seulement on peine à concevoir la théorie comme réellement réductible à sa pratique ? Que l'on pense alors à la notion de « génie » dans le domaine intellectuel, et tout le mysticisme qu'elle conserve encore dans le grand public.

Elargissement des disciplines au genre de la pratique et de la pratique au genre du métier. Ce qui permet d'attribuer ici une unité à la pratique et non à tel ou tel sport (discipline), c'est que tout ce que nous avons dit jusqu'ici ne vaut qu'en vertu du fait que l'on conçoit toute discipline comme une pratique, et plus en amont encore, la pratique comme pouvant inclure une progression. C'est pourquoi notre raisonnement ne se limite pas à une catégorie de disciplines nommée « sport », et que nous pouvons sans problème l'étendre aux disciplines artistiques par exemple. Ainsi, le musicien professionnel qui joue sur une scène n'est séparé que par degrés de l'amateur qui ne

³⁴³ Ce qui ne veut pas dire qu'ils disparaissent. Lorsque le sportif tente d'arrêter de faire certains gestes, il se passe la même chose que pour les « mauvais gestes » du quotidien : ils restent sous forme d'habitude, et il faut là aussi *apprendre* à arrêter de les faire.

joue que chez lui pour son propre plaisir. Peu importe alors que sa discipline soit le chant, la batterie, ou le violon. Il en va de même pour l'acteur amateur au théâtre ou au cinéma, qui sait ne pas avoir d'autres choix que de s'entraîner plus intensément et plus méthodiquement, là encore sans que nous puissions savoir ce que cela signifie, s'il veut lui aussi accéder au statut social que l'on appelle couramment « professionnel ». En poursuivant les exemples de la sorte, nous pourrions au final élargir ce que nous venons de dire de la pratique au genre du « métier », et c'est probablement pourquoi lui revient l'extension la plus grande de la catégorie que nous avons commencé par rencontrer ici, à savoir celle de *professionnel*. Ainsi l'ensemble des professionnels, dans toutes les pratiques possibles, constituent l'ensemble des métiers possibles. Et concernant l'apprentissage de ces métiers, là encore plutôt que de parler comme nous de progression dans une pratique, on parle aujourd'hui de « formation » et plus exactement de « formation tout au long de la vie ». Mais les deux signifient la même chose.

Ainsi quel que soit le domaine, la différence entre pratique amateur ou professionnelle témoigne d'une distinction fondamentale pour l'aspect social de la pratique, et ne peut aucunement recouvrir celle d'une différence entre disciplines. Ce n'est pourtant pas qu'il ne faille plus distinguer entre deux gestes certaines différences, et il le faut bien si au final il doit être possible de parler d'une progression. Il faut alors nous demander comment nommer ces différences, telles qu'elles sont elles-mêmes déjà couramment attestées dans de nombreuses disciplines.

Nommer les différences de progrès dans le cas de la pratique sportive : les niveaux

A l'évidence nous avons rencontré des différences importantes au sein de l'unité propre à la pratique au cours de ce premier développement. En repartant de ce que l'on observe en sport, le genre qui permet de distinguer une diversité parmi cette unité s'appelle le plus couramment un *niveau*. Ses espèces, du moins si l'on se contente là aussi d'indiquer celles qui sont les plus fréquemment observées, peuvent s'appeler : débutant, intermédiaire, et expert. On dira par exemple que les performances du débutant ne sont pas du même niveau que celles du joueur intermédiaire, et que le

joueur expert est celui qui réalise les meilleures performances. Ainsi dira-t-on à propos de notre exemple précédent que Tiger Woods et celui qui joue au golf pour la première fois, s'ils pratiquent bien la même discipline, n'ont pas le même niveau. L'unité propre au concept de pratique sur laquelle nous avons insisté autorise alors un ensemble de variations rendues par la notion déjà entrevue de *progression*. La progression est ce qui permet le passage d'un niveau à un autre, et possède une direction : chacun sait d'expérience que l'on peut avancer d'un niveau à un autre, mais qu'on ne revient pas inversement "en arrière" vers les niveaux précédents. Là encore, on ne désapprend pas, en tout cas pas de manière symétrique à l'apprentissage. C'est ce qui donne à la notion de progression un sens plus restreint que ceux d'évolution ou de formation certainement. Dans le langage courant, cela revient à dire que la pratique ne s'oublie pas (nous n'entrons pas ici dans les différentes exceptions : blessure, manque de pratique, etc.). Ainsi, pour revenir à la catégorie de niveau, la distinction entre pratique professionnelle et amateur, par laquelle nous entamions notre propos, doit à présent être simplement comprise comme une différence de niveaux. Elle n'est pas une différence de nature, mais de degrés. Par la suite, quand nous utiliserons la distinction amateur/professionnel, il s'agira seulement de les comprendre comme illustration d'une différence schématisée de deux niveaux.

On indiquera par ailleurs que les niveaux ne signifient rien d'un point de vue moral. La performance sportive d'un compétiteur peut être meilleure que celle d'un adversaire au sens courant, mais le sportif n'en sera pas meilleur au sens moral pour autant.

§

Il faut cependant observer que chaque niveau traduit, pour faire le lien avec ce point du chapitre 8, une forme spécifique de *maîtrise*. Ce n'est pas l'expert qui seul parvient à maîtriser ses gestes, là où les pratiquants de niveaux inférieurs seraient contraints à des gesticulations imprécises. Si l'on élargissait l'analyse au maximum, on ferait remarquer que c'est seulement le jeune enfant qui à proprement parler ne maîtrise aucun geste élémentaire et donc aucun niveau : regardons-le notamment agiter ses bras, encore incapable de les coordonner en vue d'un objectif aussi élémentaire

qu'attraper un objet. On pourrait par convention faire démarrer l'appellation de maîtrise à l'acquisition des premiers apprentissages. La course à pied comme pratique sportive ne serait alors possible que sur la base d'une maîtrise de la bipédie. Mais pour rester dans la généralité de notre propos jusqu'ici, restons sur l'affirmation qu'à chaque niveau correspond une *maîtrise* (on peut dès lors également parler de « niveau de maîtrise »). Donc d'après notre point rappelé, une capacité à tenir une action, ou ici un geste, ce qui est la même chose. On maîtrise par exemple le service au tennis lorsqu'on sait déjà lancer et frapper la balle dans le carré de service adverse. Mais il y a un niveau de maîtrise supérieur lorsqu'on réussit régulièrement à faire ce même service au-delà d'une certaine vitesse. La notion de progression, impliquée dans le passage d'un niveau de maîtrise à un autre, peut alors revêtir des difficultés propres, puisqu'il ne s'agit pas de « simplement » accélérer un geste déjà maîtrisé, mais bien plutôt d'une véritable réadaptation et évolution de l'ensemble du mouvement.

La maîtrise n'est ainsi en rien réservée à des gestes strictement volontaire ou que l'on peut initier soi-même, comme ceux évoqués à l'instant. Tous les sports qui impliquent une adaptation permanente aux déplacements des joueurs (coéquipiers ou adversaires) permettent d'illustrer ce qui est dit ici de la maîtrise. Un dribble au football n'est jamais exactement le même que celui que le joueur s'est entraîné à faire seul à l'entraînement, et tout de même relever d'un niveau de maîtrise évident. Il y a là un grand nombre de phénomènes importants, même s'ils ne seront pas au centre de nos considérations à venir. Mais toute cette capacité d'adaptation est incluse dans un niveau de maîtrise. Le joueur de tennis qui doit servir par grand vent n'est pas cantonné à reproduire son geste en espérant que sa balle revienne au bon moment sur sa raquette : d'emblée il va adapter son lancer et sa frappe, en somme son geste entier, aux conditions extérieures.

La catégorie de niveau de maîtrise ne peut bien entendu recevoir de définition scientifique. On ne trouverait aucune raison objective à ce que la frontière entre un débutant et un intermédiaire soit située ici plutôt qu'ailleurs, et l'on chercherait en vain à savoir pourquoi elle se situe ici dans un sport et ailleurs dans un autre. Mais cela ne

l'empêche pas d'avoir, cette fois par définition, en tant que pratique, un *fondement*. Ce fondement est une action d'un type particulier, à savoir un agir *publique*.

Le concept de démonstration

Si l'on conçoit les niveaux comme des états (« je *suis* débutant ou expert »), ils tiennent pourtant leurs seuls fondements possibles de certaines *actions*. En sport, on n'est pas débutant, intermédiaire ou expert par déclaration ou par croyance. Mais ce n'est pas n'importe quel *type* d'action qui peut proprement fonder un niveau. En première approximation, aucune action réalisée de manière *privée*, peut-on dire. Lorsque l'enseignant d'E.P.S. par exemple demande à l'élève de *faire* une action, cela ne signifie pas uniquement *agis*, cela signifie en même temps *montre-moi*. Toute action qui permet d'assigner un niveau exige donc une effectuation *publique*. Et c'est certainement pourquoi chaque discipline a développé ses lieux publics dédiés à l'effectuation des performances qui lui reviennent : stades pour le sport, scènes pour les arts musical et théâtral par exemple.

Lorsqu'un agir est fait publiquement en vue d'une évaluation sociale, nous l'appellerons une *démonstration*. Cette définition équivaut donc à la même chose que : démontrer c'est montrer publiquement un niveau de maîtrise en vue d'une évaluation sociale. Cela revient aussi à affirmer que seul est démontrable, par définition, un niveau de maîtrise (et donc bien, au final, un agir). On peut donc dire de l'artiste qu'il fait une démonstration lorsqu'il montre son savoir-faire en exposant son travail, ou du sportif lorsqu'il donne le meilleur de ses capacités lors d'une compétition. Peu importe ici que le public soit constitué d'une personne ou d'un groupe, qu'il soit présent physiquement ou non, qu'il *existe même* ou non (on peut se *croire observé*, et agir alors au sens d'une démonstration).

La démonstration est donc bien un *mode propre* de l'agir, si bien qu'elle ne peut pas être comprise comme une modalisation secondaire d'un agir privé. La démonstration n'est pas juste la même action d'abord faite de manière privée, simplement refaite ensuite dans un contexte public. Ce qui dans cette phrase est nommé le « contexte », autrement dit, n'est pas quelque chose que l'on puisse séparer

de la démonstration (nous refusons donc la distinction agir/contexte). Ainsi lorsqu'un agir se prépare à être modalisé en démonstration, un certain nombre de phénomènes signalent la proximité de cette modalisation à venir, comme par exemple un sentiment de stress (l'artiste juste avant la présentation de son œuvre, le sportif avant d'entrer dans le stade, ou même l'élève à qui l'enseignant demande de réaliser un exercice au tableau). Sentiment, donc, qu'il ne sert à rien de considérer comme une manifestation accessoire que l'on pourrait simplement et définitivement écarter à la faveur d'une quelconque « technique ».

A bien regarder une différence contenue au sein de ces trois derniers exemples cependant, une nouvelle distinction doit être signalée au sein des démonstrations. Certaines d'entre elles s'inscrivent dans un contexte pédagogique, ont pour but de valider un savoir-faire acquis, comme dans le cas de l'élève au tableau. Dans ce cas, il y a un *résultat attendu*. Dans d'autres cas, *il n'y a pas de résultat escompté par avance*. De telles démonstrations, qui sont les plus susceptibles de témoigner d'une *nouveauté*, nous les appelons, en suivant pensons-nous l'usage, des *performances* (notion qu'il ne faut donc pas réserver à la pratique professionnelle, pas plus que d'autres d'ailleurs, comme celle de compétition notamment). Les performances restent cependant un concept de démonstration, elles ont aussi pour finalité une évaluation sociale, elles permettent également l'attestation d'un niveau, elles sont aussi un agir public, etc. Elles constituent seulement l'une des finalités possibles, et parfois la plus désirée, de la démonstration (et c'est ce qui rend également possible des *contre-performances*).

Ainsi si les niveaux de maîtrise ne peuvent pas avoir de définition scientifique, en tant que fondés sur des démonstrations (et donc sur l'agir) ils ne sont pas pour autant subjectifs au sens de *relatifs*. Si les niveaux sont *in fine* basés sur des évaluations sociales faites dans le cadre de démonstrations (untel est professionnel, amateur, intermédiaire, bon, mauvais, etc.), c'est donc à raison que nous n'avons pas parlé de *jugements* sociaux. A vrai dire, même en s'exprimant comme nous venons de le faire, en disant « dans le cadre de démonstrations », peut être trompeur, car l'évaluation *fait partie* de la démonstration. Car l'évaluation est immédiate, non réfléchie, non volontaire. Plutôt que d'évaluation, terme à peine convenable, on aurait pu parler d'*intuitions*, mais

en un sens nous semble-t-il nouveau, social et non épistémologique. J'entends par exemple le chant d'une voix humaine qui s'échappe d'un appartement voisin : aussitôt j'énonce en moi « quel professionnel ! ». Car en effet, les enchaînements de voix, la maîtrise évidente, ne peuvent signifier autre chose qu'un tel niveau³⁴⁴. Mais cette intuition n'est en rien le produit de ma réflexion ou d'une analyse, elle est cette évaluation immédiate attachée à toute démonstration (c'est pourquoi nous nous sommes bien gardés plus haut d'attacher un caractère volontaire à la définition de la démonstration). Dans cet exemple, je peux ne pas du tout connaître « qui » se cache derrière cette jolie voix, celle-ci peut provenir d'un enregistrement, cela ne change rien à l'évaluation qui s'est faite en moi. Et il en est de même dans toutes les démonstrations. Lorsque d'ailleurs nous nous souvenons par exemple d'avoir vécu telle ou telle performance artistique ou sportive, souvent les personnes, les visages, ne reviennent à la mémoire qu'en un *second* temps, car c'est bien la performance « pure » qui nous vient en premier.

Ce point permet donc de distinguer l'évaluation sociale d'un jugement ou de l'opinion. Pour autant, le jugement existe bien, et consiste, dans les conditions normales, en l'expression de cette évaluation. Cette distinction permet de rendre compte des cas de conflit entre l'évaluation et le jugement. Dans l'exemple précédent, après avoir entendu la jolie voix, je découvre qu'elle appartient à quelqu'un que je tenais pour un piètre chanteur. Dans ce cas, mon opinion ne remplace pas l'évaluation, ni cette dernière me fait-elle oublier dans l'instant mon opinion, mais la situation fait émerger une contrariété en raison de la présence d'un tel conflit. C'est ce conflit qui permet, dans les cas normaux, de parler couramment d'un *dépassement* de ses anciennes opinions, lorsque l'on laisse l'évaluation faire son travail et finir de nous convaincre. Cela explique encore pourquoi il faut éprouver un effort ou une gêne lorsqu'il s'agit d'émettre un jugement sur une démonstration manquée, pour faire plaisir à quelqu'un ou à un groupe

³⁴⁴ On profitera de cet exemple pour faire un rappel sur notre définition de la maîtrise : pourquoi pouvons-nous dire qu'il s'agit d'un professionnel ? Parce que le niveau étant basé sur un agir, ce dernier est soumis à la dualité tenir/relâcher. Or ici l'homme chantant *tient* sa voix. Ce n'est seulement pas la simple note isolée qu'il s'agit dans la pratique de maintenir, mais tout enchaînement ou mouvement. C'est pourquoi le tremolo du chanteur expert, bien qu'étant une variation autour d'une même note, relève aussi d'une maîtrise. Et nous pouvons dire tout autant de lui qu'il *tient* son tremolo pour la signifier, comme nous disons du coureur à pied qu'il a bien *tenu* sa course.

de référence, ou l'inverse. Même le sportif qui déteste son adversaire peine à exprimer négativement son jugement à propos d'une performance de celui-ci (démonstration réussie), et souvent il préférera trouver d'autres manières d'exprimer, par exemple, sa jalousie (il n'a pas de mérite parce que..., je n'étais pas en forme, etc.).

Il y a là un point important, qui permet de dire que les évaluations propres aux démonstrations ont le caractère de l'universel, et ne reflètent ni construction, ni simple témoignage d'une préférence pour une communauté donnée. La démonstration réussie l'est (quel que soit le niveau) pour *tout le monde*, et cela appartient au concept de démonstration lui-même.

Le concept d'entraînement

A présent, nous pouvons appeler « entraînement » l'agir fait *en vue d'une démonstration*. Formuler les choses ainsi, c'est donc voir dans la démonstration la *finalité propre* de la pratique. Pour dire les choses simplement, à la question comment pratiquons-nous, nous avons répondu par sa dimension individuelle, l'opposition conceptuelle entre tenir et relâcher. Mais à la question *pourquoi* pratiquons-nous, nous répondons-donc *pour faire une démonstration*. Or c'est pour réaliser ce but qu'il est besoin d'entraînement, et nous ne concevons pas d'entraînement qui puisse en réaliser d'autre (le concept d'entraînement est donc plus restreint que celui d'exercice par exemple, qui n'est donc pas autant lié à l'objectif d'un agir social)³⁴⁵.

³⁴⁵ On pourrait se demander si la psychologie (cognitive) ne s'est pas trop longtemps contentée d'adresser la question du « comment » sans prendre en compte celle du « pourquoi ». Lorsqu'il s'agit d'apprendre une tâche elle traite la question souvent au travers de la faculté d'*attention*. Elle explique comment une grande attention est requise dans les premières phases, et comment cette même tâche une fois apprise la libère ensuite. Nous pouvons alors refaire la tâche sans y consacrer pleinement notre attention, et en particulier, nous pouvons comme on le dit couramment *penser à autre chose*. Conduire, jouer par cœur d'un instrument de musique, sont des exemples explicites de ces enseignements de la psychologie cognitive. Il faut pourtant souligner que nous pouvons être attentifs à bien des choses qui n'impliquent pas un apprentissage au sens strict (tout changement imprévu de l'environnement par exemple, faire attention en traversant la rue). Mais aussi qu'en étudiant l'attention, il ne faut pas tendre à oublier que le sujet à l'étude est normalement engagé dans un but, que la faculté attentionnelle sert. Ainsi dans la célèbre expérience de psychologie sociale d'E. Mayo par exemple, la productivité des ouvrières s'avère directement corrélée au fait que leur pratique professionnelle s'est modalisée en démonstration lorsque les chercheurs, par la mise en place de leurs conditions expérimentales, ont fait porter sur elles une évaluation sociale.

De ce fait la différence essentielle entre l'entraînement et la démonstration est que le premier n'est pas soumis à évaluation sociale. Mais ce n'est pas qu'il soit privé pour autant, comme nous l'avons avancé de manière provisoire. L'entraînement reste inscrit dans une dimension sociale et par là peut tout de même être public. Mais le public n'est pas alors en situation de faire une évaluation. C'est donc bien le caractère d'évaluation sociale, au sens où nous l'avons entrevu, qui est le critère proprement différenciant entre entraînement et démonstration. C'est pourquoi lors de l'entraînement on peut échouer dans sa pratique, recommencer, sans le sentiment de gêne que procurerait le même échec lors d'une démonstration. Par ailleurs, ce n'est pas tant qu'il faille aboutir à un entraînement réussi avant de pouvoir agir socialement, que la démonstration oblige l'agir social à être le plus réussi possible. Dites par exemple à un pratiquant à l'entraînement que dans un instant il va devoir refaire son action mais soumise à évaluation sociale, et déjà son action à venir, se modalisant en démonstration, ne sera plus la même pour lui. C'est en ce sens également que nous pouvons dire que la démonstration reste toujours la finalité de la pratique sociale.

Il est vrai cependant qu'une conception peut empêcher toute prise en compte de ce que nous avançons ici, favorisée peut-être par l'usage de l'expression d'« action » ou de « gestes ». En effet, cela pourrait laisser suggérer que l'entraînement est à comprendre au sens d'un enchaînement d'actions conçues comme des entités réelles. Aucune conception réaliste au sens classique ne peut être compatible avec celle que nous défendons de l'entraînement, et dont *le sens implique seulement de viser la démonstration*. Pour le réaliste qui assiste à une démonstration certainement, il pense ne voir que les actions du sportif ici et maintenant ; à un autre moment et ailleurs, il s'entraînait pense-t-il, mais cela on ne le voit pas. Nous rejetons cette conception. Un tel réaliste *voit* (intuitionne, pour le dire avec Husserl) bien plus qu'il ne le dit. Vouloir reporter ailleurs l'entraînement c'est s'imaginer gratuitement une situation réelle existant en soi et indépendamment de toute conscience ; c'est confondre la modalité imaginative avec l'enjeu de rendre compte du progrès dans l'agir. C'est ne plus se donner les moyens de comprendre pourquoi une action n'a intrinsèquement pas le même sens selon qu'elle est faite en privé ou en public, bien qu'en un autre sens ce puisse bien être la *même* action. Nous mettons donc à partir d'ici résolument de côté tout cet imaginaire.

Section 2 : vers un retour à l'enjeu initial à partir des pratiques intellectuelles

Chacun des points propres à l'inscription *sociale* de la pratique que nous avons observés dans les disciplines sportives et artistiques, au cours de ces deux derniers chapitres, peuvent se retrouver dans les pratiques intellectuelles. Dans les pratiques intellectuelles comme dans les pratiques sportives, nous constatons qu'il existe des professionnels et des amateurs, quand bien même les appellations institutionnelles qui valident cette distinction ne sont pas les mêmes (« enseignant-chercheur » est pourtant bien un statut « professionnel » par exemple). Là encore, l'amateur ou l'étudiant qui souhaiterait accéder à un statut de professionnel, n'aurait pas à s'y prendre autrement que dans les cas que nous avons envisagés : il lui faudrait continuer à s'entraîner, en vue de démontrer. Les thèmes, les auteurs, les courants, les centres d'intérêt, rien de cela ne peut par principe s'imposer au titre de séparations *a priori* au sein d'une même pratique³⁴⁶. On peut donc revenir sur le fait qu'*étudier signifie progresser dans une pratique* (et c'est en tant que progression qu'elle peut aussi s'appeler formation). Le niveau de maîtrise pouvant être atteint par cette progression peut alors être socialement attesté, traditionnellement par un document appelé *diplôme* (certaines appellations de niveaux sont même consacrées par l'institution universitaire : Licence, Master, Doctorat). Mais la catégorie de niveau, telle qu'elle doit selon nous se réinscrire dans une pratique, n'est aucunement limitée à l'attestation *institutionnelle*. Il est donc préférable de dire là aussi que parler d'un « professionnel » dans une « *profession intellectuelle* », revient simplement à dire qu'il est d'un niveau supérieur à ceux qui pratiquent de manière libre³⁴⁷. Notons notamment qu'il est d'ailleurs devenu courant

³⁴⁶ Ainsi, en guise d'exemple, du concours de l'agrégation de philosophie, où chaque année un nombre *limité* de thèmes philosophiques et d'auteurs sont choisis. Bien qu'ils n'aient aucun lien d'une année sur l'autre, cela importe peu tant qu'ils permettent de mettre à l'épreuve toujours les mêmes savoir-faire qui répondent des qualités attendues des futurs enseignants recrutés par la voie de ce concours. Les admis au concours ne bénéficient pas d'une reconnaissance variable selon que les uns aient disserté sur Plotin et les autres sur Marx, les uns sur le concept de négativité et les autres sur celui de technique.

³⁴⁷ Par cette remarque, nous visons la question de savoir si les pratiques intellectuelles doivent ou non se passer de leur propre définition. Il est certain pourtant que l'on offrirait ainsi, dans le cas de la philosophie par exemple, une alternative à de nombreuses querelles qui tentent encore, aujourd'hui comme avant, de distinguer le philosophique du non-philosophique par le simple sous-entendu qu'il existerait une définition de « la » philosophie à laquelle certaines publications ou personnes ne répondraient pas. Prenons par exemple le cas de la philosophie dite « populaire » : ne serait-il pas plus exact de dire qu'il s'agit là d'une

aujourd'hui, et pour les mêmes raisons, de concevoir que l'apprentissage ne s'arrête pas à la fin de la période de formation³⁴⁸. Tout ceci ne signifie rien d'autre selon nous, et là encore, sinon que la distinction amateur/professionnel *ne renvoie pas à une différence de pratique* (de nature), mais à une différence de *niveaux* (de degrés).

Si l'on s'intéresse plus précisément à présent à la progression dans les disciplines intellectuelles, qui permet de passer d'un niveau à un autre, il faut selon nous aussi l'inscrire au sein de la distinction entraînement/démonstration que nous avons exposée. D'une part, dans les pratiques intellectuelles comme dans les autres domaines, nous progressons par l'entraînement, en répétant les mêmes gestes ou effectuations. Si l'on prend le cas ne seraient-ce que de nombreuses formations en sciences humaines, cet entraînement passe par la lecture et la compréhension d'œuvres écrites par autre que soi. Autrement dit, qu'il s'agit bien d'un rapport social. Par ailleurs « comprendre » n'a pas le sens de *recueillir*, mais bien de *faire* ; comprendre c'est avant tout apprendre, et apprendre c'est nécessairement faire quelque chose. En même temps, ce « faire » ne peut se réduire à une pratique autonome d'un sujet pensant replié sur lui-même, une forme de *confrontation* à l'altérité est nécessaire. Dans le cas de la lecture, cette altérité est donc autrui au travers de l'œuvre écrite. Prenons le simple cas de la lecture d'un passage dans un ouvrage, situation sur laquelle nous sommes revenus au point de vue individuel, et admettons qu'il s'agisse d'apprendre un classique dans une discipline. Si on le dit de manière courante, les premières lectures ne donnent souvent aucun résultat, et ce n'est nullement le manque d'efforts sur le moment ou l'intelligence individuelle qui peuvent expliquer cela. En même temps, chacun a bien conscience que sans *engagement* dans la lecture, au sens où nous l'avons indiqué, aucun progrès n'est susceptible d'advenir. Mais à ces premières lectures en succèdent d'autres où bientôt un sens plus assuré se construit,

pratique de la philosophie à un niveau moindre, plutôt qu'une pratique étrangère à « la » philosophie ? On se faciliterait alors la tâche, ici comme en sport, à simplement comprendre que la *quantité* de pratique est une cause directe (même si elle n'est pas la seule) du *niveau* de pratique. On écarterait ainsi des débats la connotation parfois moralisante attachée à l'idée d'une bonne et d'une mauvaise philosophie.

³⁴⁸ « formation » est employé dans cette phrase en un sens *restreint* par rapport à celui que nous avons rencontré précédemment, et qui sous-entend dans ce dernier cas « formation *initiale* » (scolaire ou universitaire notamment). Dans ce sens *restreint*, « formation initiale » s'oppose surtout à « formation professionnelle ». Or les évolutions de nos sociétés contemporaines ont depuis plusieurs dizaines d'années élargi la notion au-delà de la seule période de formation initiale. Ainsi entend-on davantage aujourd'hui la notion de « formation tout au long de la vie ».

comme le sportif répète le même geste et parvient ensuite à le *maîtriser*. Même le meilleur spécialiste, donc d'un niveau bien plus élevé, ne devient tel que par de nouvelles relectures, ou le sens progressivement acquis traduit de plus en plus les *enjeux scientifiques* propres au texte. Pourtant et bien entendu, l'ouvrage lui-même n'a pas évolué d'une virgule, et le débutant lit exactement le même texte que l'expert. Or si l'on conçoit le sens comme étant déjà présent *dans* l'œuvre, on ne peut plus comprendre pourquoi il est nécessaire d'en passer par autant d'effectuations répétées pour l'acquérir, ni pourquoi ce sens est susceptible de nouvelles compréhensions à mesure des avancées du travail d'interprétation. Ainsi ce phénomène appelle une explication herméneutique.

Mais auparavant, nous ajouterons que le principe de cette « compréhension » du pratiquant doit reposer sur une capacité à tenir, telle que nous en avons fait l'élément constitutif de la maîtrise précédemment. Dans les pratiques intellectuelles on trouve d'ailleurs une terminologie très proche : ainsi dit-on couramment que l'élève a *(re)tenu* la leçon, pour dire qu'il l'a apprise. Seulement ce n'est justement pas *ce sens-là* du tenir qu'il faudrait selon nous invoquer, mais celui comme *maintenir*. L'entraînement est l'acquisition de cette capacité au maintien au niveau général de toute pratique. Mais l'entraînement n'a pas en vue cette acquisition pour elle-même : une fois acquis le maintien il devient possible et envisageable de le *démontrer*. Elargissons alors d'emblée l'application du concept de démonstration à la pratique intellectuelle, toujours indépendamment des considérations de niveau. Il s'agira alors autant à l'élève ou à l'étudiant de montrer un savoir-faire acquis en réalisant un exercice au tableau devant le professeur, qu'à l'enseignant-chercheur de présenter ses travaux dans des « communications »³⁴⁹. C'est pourquoi dans les pratiques intellectuelles comme pour les

³⁴⁹ Considérons également les cas de questions/réponses suivant une communication. Souvent il nous arrive d'assister à une situation comme celle-ci : un auditeur pose une question apparemment simple à l'intervenant, et ce dernier semble commencer à y répondre. Mais sa pensée suivant un élan qui lui est propre, sa réponse finit par s'étirer en longueur et s'achève enfin au bout de plusieurs minutes. A l'évidence, il n'a pour personne véritablement *répondu* à la question qui lui était posée. Mais alors, pourquoi cela ne pose-t-il pas plus de problèmes dans ces situations ? Mieux, pourquoi le questionneur comme l'auditoire, dans ce cas, peuvent même être très *satisfaits* d'une telle « réponse » ? Nous répondons ici que cette « réponse » ne peut être par principe, au sens où nous l'avons proposé, qu'une *démonstration*. Ce qui signifie d'une part qu'elle ne peut se donner que sous la forme d'un *agir*, et d'autre part, qu'elle constitue l'élément premier de la vitalité d'un groupe social comme une communauté académique. Cependant plus la communauté en question est large, plus le phénomène de la

autres, il est nécessaire qu'existent des lieux publics où les démonstrations voire les performances peuvent s'effectuer : classes, séminaires, conférences, dans une autre mesure, publications d'ouvrages, sont ce que les stades sont au sport et les scènes à la pratique artistique. Ils permettent l'évaluation publique nécessaire à la vitalité d'une communauté.

Sur une herméneutique du texte comme démonstration

Nous pouvons à présent revenir sur le statut du texte dans notre cadre de la pratique sociale. Il y a là un principe important sur lequel il faut revenir, qui ne mérite pas d'être abandonné d'emblée aux études sociologiques, lié au fait que les ouvrages que nous interprétons sont des documents ayant le statut de *publications*. Posons donc au préalable qu'il n'y a d'œuvre que *publique*, soumise à évaluation sociale, pour indiquer par là qu'elle se trouve accessible à une, plusieurs, ou de multiples communautés³⁵⁰. Conformément à nos développements, nous affirmons donc que toute œuvre est la *démonstration sédimentée d'une pratique intellectuelle*. Que l'œuvre repose sur une démonstration, nous ne le tenons pas de nulle part, mais de ce que nous avons dit de l'écriture au chapitre précédent. Nous n'écrivons pas en faisant des déductions réaffirmons-nous ici, mais en nous *engageant tant que faire se peut*, jusqu'au relâchement. Ecrire n'est pas mettre sa pensée à distance du support écrit, c'est ne faire qu'un avec lui, c'est en faire son prolongement. A partir de là, la distinction entre auteur et texte ne nous semble pas essentielle pour rendre possible l'herméneutique comme discipline³⁵¹. Expliquons-nous sur l'importance de comprendre l'œuvre comme une démonstration et non à partir d'un autre sens, qui souvent est plus restreint.

démonstration prend de l'ampleur : considérons pour l'illustration la « réponse » d'un homme politique à une question d'un journaliste sur un plateau télévisuel...

³⁵⁰ L'accessibilité dont il est question ici n'est pas limitée à l'étendue de la distribution des textes comme livres ou supports dématérialisés, mais également à la « technicité » de la langue utilisée, par laquelle une communauté peut choisir de rendre plus ou moins *accessible* ses textes.

³⁵¹ P. Ricœur (*Du texte à l'action, op. cit.*) a insisté sur la nécessité de critiquer l'approche fondatrice pour l'herméneutique moderne de Schleiermacher, puisque ce dernier faisait reposer l'interprétation en son principe sur une vision romantique d'un lecteur accédant aux intentions de l'auteur par-delà l'espace et le temps (p.223, mais aussi p.36-7, p.87, p.89, p.184). Il ne s'agit pas de contester ce point s'agissant de Schleiermacher. Ceci étant, on fera tout de même remarquer ici que tout dépend du sens d'« intention ». Au sens d'un élément rationnel privé, c'est certain. Mais si, comme nous l'avons défendu ici, on comprend l'intention au sens d'un engagement, alors cet engagement peut prendre la forme d'une démonstration qui

L'œuvre peut d'abord apparaître comme un *produit*. Non pas au sens strictement économique du terme qu'il faut écarter, et qui l'entend avant tout comme élément d'un échange marchand. Par produit, il faut seulement retenir le sens grec de *poiésis*, ou comme on dit encore, de *production*. Ainsi l'œuvre comme production est analogue aux métiers artisanaux, comme répétition de gestes issus d'un savoir-faire qui aboutit à ce produit. Or comme on le voit, la notion de production est traversée par la distinction moyen/fin et rend sa manipulation comme telle dangereuse : une production veut dire un résultat, mais désigne aussi le processus, moyen, procédé, etc., permettant d'aboutir au résultat. Proprement conçu donc, le produit se distingue de la production comme la fin de son moyen, ou le résultat de sa méthode. La même remarque vaut pour la notion de travail, couramment employée soit dans un sens soit dans l'autre. La distinction démonstration/entraînement peut alors s'inscrire aussi dans ce rapport, mais le complète sur les points suivants au moins :

1. Tout d'abord et en vertu de la loi précédemment énoncée, la démonstration sédimentée n'est *rien d'autre* que ce que l'auteur s'est entraîné à faire, ou plus simplement : il s'agit du *même agir*. En conséquence, toute interprétation d'un texte qui se donne pour enjeu apparemment simple de le « comprendre », consiste en vérité à refaire les gestes répétés de l'auteur, à « réeffectuer les effectuations » que l'auteur a inscrit dans le document par sa démonstration.

2. Cet agir est nécessairement public. Vouloir présenter par exemple des résultats lors d'une conférence, en se basant uniquement sur des inédits, poserait un problème de légitimité scientifique. Soit ces éléments sont communiqués au même moment, et alors, *ils deviennent publics de ce fait*. Soit les résultats présentés restent provisoires, en attente d'une *publication*, qui permettra de les valider.

3. Avec ce dernier exemple est donné à voir ce qu'il manque aux notions de résultat, fin, etc. et que nous voulons ressaisir avec le concept de

peut parfaitement quant à elle se retrouver inscrite dans le texte comme publication. Reste seulement à s'entendre alors sur le type de communication qui a lieu lorsque nous lisons un texte. Nous pensons qu'il s'agit d'une manière propre de « refaire l'agir », par une forme de mimétisme, ce qui doit permettre en ce sens précis donc, en effet d'accéder à l'intention de l'auteur.

démonstration, à savoir que l'entraînement est toujours fait en vue d'elle. L'entraînement ainsi conçu a toujours en vue d'être *rendu public* et cela change tout de la nature du travail compris sous ce concept. On peut ainsi travailler à réparer un meuble chez soi, sans n'avoir aucune intention d'en faire démonstration. Le travail privé a alors l'utile en vue, « il faut que cela marche ». Mais le travail conçu selon la modalité sociale (entraînement/démonstration) porte témoignage d'un savoir-faire, qui reste indissociable du concept d'*œuvre*.

L'idée d'un a priori communautaire.

S'il doit y avoir un *cercle herméneutique*, celui-ci commence déjà lorsqu'on accepte de s'inscrire dans un groupe social. Cela ne nous éloigne dès lors pas totalement de notre sujet. Car nous sommes convaincus après nos derniers développements qu'il existe un *esprit de communauté* qui fonctionne à la manière d'un *a priori* dans toute interprétation. Or plus il s'exprime, plus on cherche par exemple à retrouver *la* phénoménologie dans la philosophie, parce que l'on s'est soi-même *d'abord identifié comme un phénoménologue*, et plus l'unité d'une pratique court le risque d'être manquante. Donc si on lit les *Recherches* pour y retrouver la confirmation d'une nouveauté, et que l'on s'est déjà identifié *comme phénoménologue*, en un sens il est déjà trop tard pour les comprendre *de manière originnaire* comme une évolution. Ainsi pouvons-nous seulement commencer à justifier ici la manière dont nous avons annoncé dans notre introduction la nécessité de lire les *Recherches* comme une *évolution philosophique*. Ce qui exige de pouvoir passer d'une sphère à une autre, puisqu'il ne saurait selon nous y avoir de compréhension véritable qu'engagé dans un groupe social. Que l'on fasse simplement remarquer ceci : chacun "manipule" déjà un certain nombre de strates communautaires selon les circonstances. Ainsi celui qui se présente comme husserlien ou merleau-pontien, pourra se présenter comme phénoménologue face à un collègue universitaire, philosophe devant un ami, intellectuel dans la sphère publique, etc. Chacune de ces identités constitue, selon nous, autant de manifestations de cet *a priori*. Mais c'est dans la capacité que nous avons de changer de sphère, ou

comme l'on dit couramment, de changer de point de vue³⁵², que peut émerger la possibilité d'une lecture en continuité de l'histoire. Pensons notamment à la trajectoire husserlienne, révélatrice à cet égard, d'un homme qui est passé de philosophes des mathématiques, à fonctionnaire de l'humanité (*Krisis*).

Que Brentano et Husserl, jusqu'à la publication des *Recherches*, reprennent et approfondissent (perfectionnent) toujours la même pratique, c'est ce que tend à montrer notre premier chapitre et plus généralement la première partie de ce travail. C'est également ce que nous pensons avoir fait apparaître dans notre seconde partie, plus critique : on rappellera ici que l'enquête sur le retour aux-choses mêmes, la neutralité métaphysique qui en découle, sont un programme *partagé* par l'un et l'autre. C'est le sens de la signification *méthodologique* du retour aux choses-mêmes, dont Husserl n'aura pas à remettre en cause la radicalité en 1913 (*Ideen I*, §19, voir notre chapitre 4). Il suffit par ailleurs d'élargir l'analyse, par ce changement d'a priori communautaire dont nous venons de parler, aux divers courants scientifiques de la fin du XIX^e siècle pour que cette pratique commune paraisse plus évidente encore : face à la psychologie expérimentale, la physiologie, ou encore les sciences naturelles, Brentano et Husserl *font de la psychologie descriptive*. Nous avons ainsi rappelé comment dans le concert des sciences psychologiques de l'époque, cette discipline a à se positionner méthodologiquement par rapport à la psychologie expérimentale naissante, à la physiologie notamment, dont les prétentions convergent au final vers le même objet d'étude au sens le plus large (la pensée). Husserl affirmait pour sa part qu'« aucun entraînement (*Schulung*), si riche soit-il, à l'expérimentation psychophysique », ne peut remplacer l'aptitude au mode de recherche phénoménologique, qu'il a lui-même présenté comme mode réflexif³⁵³. Signe qu'il aura plus tard commencé à se considérer selon une autre identité social (ou identité socio-professionnelle pourrait-on aussi dire), dans la seconde édition de 1913 il remplace la fin de la citation par « à l'expérimentation psychologique ».

³⁵² Nous affirmons avec cette remarque plus *que* ce que l'expression semble indiquer, à savoir que ce « changement » n'est pas celui d'un individu à un autre, mais que le point de vue autre est celui d'une autre *communauté*. Deux partisans politiques d'un même parti peuvent ainsi représenter le même point de vue, et adopter un instant celui de l'autre précisément ne changerait rien.

³⁵³ Cf. l'introduction générale au tome 2 des *Recherches Logiques*, *op. cit.*, p.12 (§3).

Précisons à partir de là que si le travail d'interprétation que nous menons affronte les difficultés propres l'approche chronologique que nous avons évoquée en introduction, c'est là quelque chose de propre à la directionnalité de la progression. Si en effet, comme nous le croyons, il existe un rapport général de progression entre la psychologie descriptive et la phénoménologie, alors ressaisir la percée de cette dernière revient à ressaisir un mouvement, à tenter de désapprendre ce que l'on sait pour le retrouver comme conséquence d'un élan de pensée. Toutes difficultés de l'interprétation que nous ne pouvons qu'indiquer ici, mais qui structurent toute notre démarche.

Conclusion du chapitre

Entraînement et démonstration sont donc deux concepts qui se répondent l'un l'autre, comme le moyen à sa fin, et ainsi dans ce qui nous intéresse, comme la méthode à ses résultats. Mais la différence la plus notable réside dans le fait qu'il s'agit bien d'une inscription *sociale* de l'agir. Parce que démonstration et entraînement ne sont que des modes sociaux de l'agir, dans les deux cas il reste toujours possible de comprendre que l'on *fait la même chose*, s'il nous plaît de faire *abstraction de la dimension sociale*. C'est ici que le concept de « résultat » peut amener à une certaine confusion, puisqu'il peut trop facilement impliquer un *détachement de toute pratique effective*. Or c'est là l'origine selon nous de l'impossibilité d'une *réelle prise en compte de la pratique en philosophie*. On s'attache trop aux noms, plus ou moins « grands » de la discipline (cela mériterait cependant une explication à part entière), et de là on tend à passer directement à la considération de leurs résultats comme valant en soi. La méthode risque alors d'être un concept de moyen en vue d'une fin, moyen tout autant détaché que celui de résultat, dans ce cas.

D'où l'importance selon nous de comprendre la distinction entre méthode et résultat à partir de celle entre entraînement et démonstration. Tout résultat *est* une démonstration, et ne peut être tel, en vertu du principe que nous avons suivi depuis le départ : aucune vérité ne peut être obtenue *sans rien faire*. C'est parce que selon nous le résultat est une démonstration, que la vérité ne peut jamais quitter le registre de l'agir. Il est alors inutile, et égarant, de lire les textes comme nous le faisons trop souvent à la

recherche d'un résultat. Prenons par exemple le concept d'intentionnalité : c'est en vain qu'on chercherait à le comprendre en tant qu'exposé au travers de telle ou telle formulation. Littéralement, il est bien plutôt à l'œuvre dans tout le texte, comme démonstration. Ce point nous semble d'une telle importance que nous voulons l'élever au statut d'une loi fondamentale de la pratique.

Ce qu'il faut alors relever pour terminer est la proximité de notre concept de démonstration avec celui d'acte au sens large, non phénoménologique. Dans ce cas, le concept d'acte peut être aussi bien compris comme une effectuation que comme une effectuation publique. C'est bien pourquoi quand on dit qu'il faut préférer les actes à la parole, acte a le sens de l'agir mais aussi de l'attestation sociale. Demander des actes, c'est dire : *effectue-les*, mais c'est aussi dire : *montre-les*. Cette dernière acception du sens est indispensable au domaine juridique ou politique notamment, lorsqu'il est dit qu'une décision a été *actée* : acte signifie alors une réalisation qui par son caractère public pose en même temps un fait social. Seulement il faut alors repenser la conception husserlienne de l'acte, puisqu'il est défini comme un vécu, comme nous l'avons vu lors de notre étude des concepts de la V^e Recherche, donc comme les vécus d'un *moi* : autrement dit l'acte est conçu de manière *privée*, en contradiction manifeste avec le fait qu'il est exposé publiquement dans un ouvrage (soit, justement, une *publication*).

Mais ces conclusions ne sont que des indications programmatiques pour une recherche qui a besoin de temps pour prouver sa valeur. En conclusion de notre travail, nous voulons donc revenir sur le problème de la méthode avec lequel nous l'introduisons, afin de le mettre en perspective dans le texte des *Recherches* de 1901.

CONCLUSION GENERALE

Notre travail s'est confronté à un problème historique (la naissance de la phénoménologie) et un problème méthodologique (retourner à la pratique philosophique qui fonde la méthode). Le problème historique nous a amené à éclaircir, dans notre première partie essentiellement, les termes d'une *réinvention de la conscience*, au tournant du XX^e siècle, dont certainement Brentano et Husserl sont des protagonistes de tout premier plan. A l'issue de ce travail cependant, la manière la plus adéquate d'isoler le moment *proprement husserlien* de cette réinvention, reste au titre d'une difficulté pour nous. Dans notre seconde partie, toujours est-il, nous avons adopté une position de prudence vis-à-vis de certaines interprétations, parfois de Husserl lui-même (chapitre 5), de ce qui fait véritablement la percée de la phénoménologie.

Au travers de l'ensemble de ces développements, quoi qu'il en soit, nous avons toujours cherché à garder présent à l'esprit notre idée initiale, à savoir qu'aucun résultat – sous la figure ici de la naissance d'un courant – ne peut être obtenu *sans rien faire* ; formulation du langage courant, mais permettant d'ouvrir la question de la pratique de la manière la plus franche. C'est pourquoi nous voulions que ce concept de pratique s'inscrive dans un agir *volontaire*, car assurément même lorsque les résultats ne sont pas encore acquis, les philosophes *font quelque chose*, et le savent. C'est au final le reproche, encore trop implicite, que nous avons fait aux interprétations ontologiques, dans notre seconde partie. Car elles nous présentent les choses comme des résultats originaux, sans considérer comme un problème que ceux-ci le sont aussi d'un travail individuel. C'est parce que ce travail peut alors être essentiellement le même chez différents auteurs, appartenant à différents courants historiques, que le concept de pratique nous semble avoir un potentiel unificateur utile à la philosophie. Le but serait ici, à terme, de ne plus avoir à commencer l'analyse historique par la porte d'entrée de l'auteur, mais d'une pratique.

C'est en tous cas la raison pour laquelle nous avons été amenés à accorder un si grand intérêt à l'*Essai* de Locke. Nous y avons depuis longtemps repéré la présence

sporadique du terme d'*intention*, sans aucun moyen d'en faire une lecture unifiée sur le plan historique. Il faut dire que le peu de crédit que l'on accordait alors souvent à ces conceptions épistémologiques (n'étaient-elles pas, après tout, l'expression de ce naturalisme que la phénoménologie avait dépassé ?), ne nous donnaient aucune motivation suffisante pour étudier davantage Locke. Ce n'est que très tardivement que ce terme d'intention nous a semblé pouvoir être le nom de cette action volontaire qui cherche à progresser mais n'y parvient pas encore, et de ce fait se relâche nécessairement au bout d'un temps. De là, un intérêt plus poussé pour l'*Essai* devenait possible, particulièrement du chapitre 19 du Livre II de l'*Essai*. C'est dans ce court chapitre, en effet, que sont mis en correspondance *intention* et *remission*, tension et relâchement, et c'est ensuite à l'interprétation d'essayer d'en faire une lecture dans les termes d'une pratique évolutive. A ce propos, nous reproduisons ce texte en trois versions dans notre annexe n°1 à suivre, en espérant que l'intérêt pour ce texte puisse être reconnu aujourd'hui comme utile.

C'est cette dialectique de l'intention comme tension, puis relâchement, qui a servi de point de départ des développements de notre IV^e partie, assurément les plus personnels. Notre conviction est que si tout résultat d'une pratique n'est qu'une expression de cette dialectique, alors c'est elle qui doit avant tout recevoir l'intérêt philosophique. Nous n'avons pas été insensibles, dans le cours de ces développements, aux proximités philosophiques qui résonnaient avec d'autres travaux ultérieurs de phénoménologie³⁵⁴. Une confrontation serait assurément intéressante, seulement nous étions limités dès le départ par le choix d'interpréter un événement historique daté avec précision. Notre orientation nous amenait donc plus naturellement vers la manière dont un résultat est publié, au travers d'un texte, et comment ce résultat peut-être l'expression d'une pratique.

Notre conviction n'a malheureusement pas pu aller au-delà de l'esquisse que l'on a lue. Notre travail reste donc encore, pensons-nous, marqué par l'impossibilité d'unifier les problématiques historique et méthodologique. Cette limite nous était donc imposée d'emblée par nos choix initiaux : élaborer une théorie de la pratique sans s'ancrer dans

³⁵⁴ Notamment, *Sein und Zeit* de Heidegger.

des résultats historiques était hors-sol, mais d'un autre côté ne traiter l'histoire que pour elle-même ne pourrait jamais, au mieux, que consister à en réécrire une copie bien plus pâle.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote. *De l'âme*. Trad. par Richard Bodéüs. Paris, Flammarion, 1993. GF-Flammarion 711.
- *Éthique à Nicomaque*. Trad. par Richard Bodéüs. Paris, Editions Flammarion, 2004.
- *Métaphysique*. Trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Flammarion. Paris, Flammarion, 2008.
- traduction de J. Barthélémy-Saint-Hilaire (disponible sur www.remacle.org).
- trad. Victor Cousin
- Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 2002.
- Augustin, Sophie Astic. *Philosophie, catéchèse, polémique: œuvres*. Paris, Gallimard, 2002. Bibliothèque de la Pléiade 483.
- *Œuvres de Saint Augustin. Tome 16. La trinité: livres VIII - XV*. P. Agaësse, et J. Moingt. 1. ed., 2. réimpression. Paris, Desclée de Brouwer, 1997. Bibliothèque Augustinienne.
- Barbaras, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris, Vrin, 2015.
- Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*. Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- Benoist, Jocelyn. *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. Paris, Vrin, 2002. Problèmes et controverses.
- éd. Husserl. Paris, Les Éditions du cerf, 2008. Les cahiers d'histoire de la philosophie.
- *Intentionnalité et langage dans les « Recherches logiques » de Husserl*. Presses Universitaires de France, 2001. Epiméthée.
- *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Epiméthée.
- *Les limites de l'intentionnalité : recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris, Vrin, 2005. Problèmes et controverses.
- *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001. Le grenier à sel.

--- *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.

--- *Représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. 1re éd. Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Epiméthée.

--- *Sens et sensibilité: l'intentionnalité en contexte*. Paris, Editions du Cerf, 2009. Passages.

Benoist, Jocelyn, et Vincent Gérard. *Husserl*. Paris, Ellipses, 2010.

Bitbol, Michel. *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1999.

Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 [1998].

Brentano, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Éd. par Jean-François Courtine. Trad. par Maurice de Gandillac. Paris, Vrin, 2008. Bibliothèque des textes philosophiques.

Brisart, Robert. « L'expérience perceptive et son passif. À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl ». *Philosophie* 119.3 (2013): 33. CrossRef. Web.

Cassin, Barbara, éd. *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil, 2004.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Nouvelle éd. avec suppl. Paris, Klincksieck, 1999.

--- *Morphologie historique du grec*. Paris, Klincksieck, 2002.

Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. Paris, Vrin, 2014. Bibliothèque des textes philosophiques.

Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1990. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

--- « La question de l'être, aujourd'hui », Présentation de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4/2006.

Coventry, A. et Kriegel, U. « Locke on consciousness ». *History of Philosophy Quarterly*, 25(3), 2008 (disponible en ligne : <http://uriahkriegel.com/downloads/locke.pdf>).

Depraz, Natalie. *Attention et vigilance: à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris, Presses Universitaires de France, 2014. Épiméthée.

--- *Comprendre la phénoménologie: une pratique concrète*. Paris, Armand Colin, 2006.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris, Flammarion, 2016.

--- *Méditations métaphysiques*. Paris, Flammarion, 2009.

--- *Principes de la philosophie : première partie*. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2009.

Ernout, Alfred, Antoine Meillet, et Jacques André. *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*. Retirage de la 4. éd. augm. d'additions et de corr. Paris, Klincksieck, 2001.

Fink, Eugen. *Sixième Méditation cartésienne*. Grenoble, J. Millon, 1994.

Fisette, Denis, éd. *Aux origines de la phénoménologie: Husserl et le contexte des Recherches logiques*. Paris, Vrin, 2003. Collection Zêtêsis Textes et essais.

Fraisse, Paul. *La psychologie expérimentale*. Paris, PUF, 2005 (1966). « Que sais-je ». Disponible en ligne.

Freuler, Léo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris, Vrin, 1997. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Ed. intégrale. Paris, Editions du Seuil, 1996. L'ordre philosophique.

Gaffiot, Félix. *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*. Éd. par Pierre Flobert. 3. éd. revue et augm. Paris, Hachette, 2000.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, trad. E. Martineau (hors commerce, disponible en ligne).

--- *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

--- *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier (éd. bilingue), Paris, Aubier Montaigne, 1964.

--- *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris, Gallimard, 2006.

Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Éd. par Jean Leclercq et Grégori Jean. Paris, Presses Universitaires de France, 2003. Epiméthée.

--- *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990. Epiméthée.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Reissued. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. Oxford World's Classics.

--- *Enquête sur l'Entendement Humain*. Trad. A. Leroy. Paris, Gallimard, 2006.

Husserl, Edmund. *Articles sur la logique (1890-1913)*. Trad. par Jacques English. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

--- *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1. Trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

--- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 1. Halle, Max Niemeyer, 1913 (disponible en ligne sur: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/5973>)

--- *Ideen III*. Trad. D. Tiffeneau. Paris, PUF, 1993.

--- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. par Gérard Granel. Paris, Gallimard, 2008. Collection TEL 151.

--- *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. par Marc B. de Launay. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

--- *L'idée de la phénoménologie*. Trad. par Alexandre Lowit. 5e éd. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

--- *Méditations cartésiennes*. Trad. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1992.

--- *Philosophie première, tome I*. Trad. par Arion Lothar Kelkel. PUF. Paris, PUF, 1970.

- *Phénoménologie de l'attention (1893-1912)*. Trad. et introduction par Natalie Depraz. Paris, Vrin, 2009. Bibliothèque des textes philosophiques.
- *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*. Trad. par Hubert Elie, Arion Lothar Kelkel, et René Schérer. Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- *Logische Untersuchungen, Theil 1: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle, Max Niemeyer, 1900 (disponible sur : <https://freidok.uni-freiburg.de/data/5920>)
- *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Trad. par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel, et René Schérer. Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- *Recherches logiques. Tome 3*. Trad. par Hubert Elie, Arion Lothar Kelkel, et René Schérer. 5e édition. Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- *Logische Untersuchungen, Theil 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle, Max Niemeyer, 1901 (disponible sur : <https://freidok.uni-freiburg.de/data/6020>)
- *Logische Untersuchungen, Band 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Teil 1. - 2. Halle, Max Niemeyer, 1913 (disponible sur : <https://freidok.uni-freiburg.de/data/6097>)
- *Logische Untersuchungen, Band 2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Teil 2. - 2. Halle, Max Niemeyer, 1921 (disponible sur : <https://freidok.uni-freiburg.de/data/6158>)
- Husserl, Edmund & Twardowski, Kazimierz. *Sur les objets intentionnels: (1893-1901)*. Trad. et introduction par Jacques English. Paris, Vrin, 1993.
- Janicaud, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états: le Tournant théologique de la phénoménologie française ; suivi de La phénoménologie éclatée*. Paris, Gallimard, 2009.
- éd. *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris, Vrin, 1995. Problèmes et controverses.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992. Quadrige.

Lavigne, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005. Epiméthée.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Éd. par Jacques Brunschwig. Paris, Flammarion, 1990. GF 582.

Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2002.

--- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 2010.

Locke, John. *An essay concerning human understanding*. Éd. par P. H. Nidditch. Oxford : New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1979. The Clarendon edition of the works of John Locke.

--- *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. par Pierre Coste, éd. Philippe Hamou. Paris, Le livre de poche, 2009.

--- *Essai sur l'entendement humain*. Trad. par Jean-Michel Vienne. Paris, Vrin, 2001.

--- *Examen de la vision en Dieu et autres notes critiques concernant Malebranche*. Trad. par Jean-Michel Vienne. Paris, Vrin, 2013.

--- *Identité et différence : l'invention de la conscience ; an essay concerning human understanding ; II, xxvii, of Identity and Diversity*. Trad. par Étienne Balibar. Paris, Seuil, 1998. Points 367.

--- *Versuch über den menschlichen Verstand*. Trad. J.H. v. Kirchmann. Berlin, 1872.

Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité : Livres I - III*. Éd. par Jean-Christophe Bardout. Paris, Vrin, 2006. Bibliothèque des textes philosophiques.

--- *De la recherche de la vérité : Livres IV - VI*. Éd. par Jean-Christophe Bardout. Paris, Vrin, 2006. Bibliothèque des textes philosophiques.

--- *La recherche de la vérité. De l'imagination (2e et 3e parties)*. Paris, Gallimard, 2006. FolioPlus Philosophie.

Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation*. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

Mauro, Antonelli. « Franz Brentano et l'« inexistence intentionnelle » », 2009.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1976.

Mill, John Stuart. *System of logic*, 8^e éd.. New York, Harper & Brothers, 1882 (disponible en ligne)

Natali, Carlo. « Mouvement et activités. L'interprétation de *Métaphysique* Θ 6 », dans *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain-la-Neuve ; Dudley, MA: Peeters, 2004. Aristote, traductions et études.

Newman, Lex, éd. *The Cambridge companion to Locke's « Essay concerning human understanding »*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2007.

Niveleau, Charles (éd.). *Vers une philosophie scientifique: Le programme de Brentano*. Paris, Demopolis, 2016.

Patočka, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992.

Perler, Dominik. *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*. Paris, Vrin, 2003. Conférences Pierre Abélard.

Ricœur, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 2004.

--- *Du texte à l'action*. Paris, Éd. du Seuil, 1998.

--- *Le Conflit des interprétations; essais d'herméneutique*. Paris, Éditions du Seuil, 1969. L'Ordre Philosophique.

--- *Le volontaire et l'involontaire*. Tome 1. Paris, Points, 2009.

--- *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1998. Points Essais 330.

--- *Temps et récit*. Tome 1. Paris, Seuil, 1983. L'Ordre philosophique.

Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 2010. Folio / essais 539.

Rorty, Richard. *L'Homme spéculaire*. Trad. par Thierry Marchaisse. Paris, éd. du Seuil, 1990.

Sartre, Jean-Paul. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». *Situations I*. Paris, Gallimard, 1947 (disponible en ligne).

Serge, Nicolas & Ferrand, Ludovic. *Histoire de la psychologie scientifique*. De Boeck Supérieur, 2008 (disponible en ligne).

--- *La psychologie moderne*, De Boeck Supérieur, 2003 (disponible en ligne)

Schuhmann, Karl. *Karl Schuhmann, selected papers on phenomenology*. Éd. par Cornelis Hendrik Leijenhorst et Piet Steenbakkens. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic, 2004.

Simpson, John Andrew, éd. *The Oxford English Dictionary*. 2. ed., reprinted (with corr.). Oxford, Clarendon Press, 1991.

--- *Vol. 6: Follow - Haswed*.

--- *Vol. 7: Hat - Intervacuum*.

--- *Vol. 13: Quemadero - Roaver*.

Spiegelberg, Herbert. « “Intention” and “intentionality” in the scolastics, Brentano, and Husserl », *The context of the phenomenological movement*, La Haye, Nijhoff, 1981.

--- *The phenomenological movement*, La Haye, Nijhoff, 1982.

Souche-Dagues, Denise. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. 2. éd. Paris, Vrin, 1993. Bibliothèque d'histoire de la philosophie

Solère, Jean-Luc. « Tension et intention, esquisse de l'histoire d'une notion », *Questions sur l'intentionnalité*, 2007 (disponible en ligne sur <http://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:100047>).

Soulard, D. « L'œuvre des premiers traducteurs français de John Locke : Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel », *Dix-septième siècle*, 2011/4 (n° 253), pp. 739-762 (disponible en ligne)

Thomas. *Somme théologique*. A.-M Roguet, et Albert Raulin. Paris, Les Editions du Cerf, 1984.
--- trad latine Abbé Drioux

Verbeke, G. *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Etude philosophique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1945.

Voelke, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, PUF, 1973.

ANNEXES

Annexe 1 : reproduction trilingue du chapitre 19 du Livre II de l'*Essai*

ANGLAIS, Locke

éd. P. H. Nidditch d'après la 4^e édition originale de l'*Essai*, Oxford University Press, 2011[1975], pp.226-9 (version en langue originale non modernisée)

CHAPTER XIX

Of the Modes of Thinking.

§1. WHEN the Mind turns its view inwards upon it self, and contemplates its own Actions, *Thinking* is the first that occurs. In it the Mind observes a great variety of Modifications, and from thence receives distinct *Ideas*. Thus the Perception, which actually accompanies, and is annexed to any impression on the Body, made by an external Object, being distinct from all other Modifications of *thinking*, furnishes the mind with a distinct *Idea*, which we call *Sensation* ; which is, as it were, the actual entrance of any *Idea* into the Understanding by the Senses. The same *Idea*, when it again recurs without the operation of the like Object on the external Sensory, is [227] *Remembrance* : If it be sought after by the mind, and with pain and endeavour found, and brought again in view, 'tis *Recollection* : If it be held there long under attentive Consideration, 'tis *Contemplation* : When *Ideas* float in our mind, without any reflection or regard of the Understanding, it is that, which the *French* call *Reverie* ; our Language has scarce a name for it : When the *Ideas* that offer themselves, (for as I have observed in another place, whilst we are awake, there will always be a train of *Ideas* succeeding one another in our minds,) are taken notice of, and, as it were, registred in the Memory, it is *Attention* : When the mind with great earnestness, and of choice, fixes its view on any *Idea*, considers it on all sides, and will not be

called off by the ordinary sollicitation of other *Ideas*, it is that we call *Intention*, or *Study* : Sleep, without dreaming, is rest from all these. And *Dreaming* it self, is the having of *Ideas*, it is that we call *Intention*, or *Study* : Sleep, without dreaming, is rest from all these. And *Dreaming* it self, is the having of *Ideas*, (whilst the outward Senses are stopp'd, so that they receive not outward Objects with their usual quickness) in the mind, not suggested by any external Objects, or known occasion ; nor under any Choice or Conduct of the Understanding at all : And whether that, which we call *Extasy*, be not dreaming with the Eyes open, I leave to be examined.

§2. These are some few instances of those various *Modes of thinking*, which the Mind may observe in it self, and so have as distinct *Ideas* of, as it hath of *White* and *Red*, a *Square* or a *Circle*. I do not pretend to enumerate them all, nor to treat at large of this set of *Ideas*, which are got from *Reflection* : That would be to make a Volume. It suffices to my present purpose, to have shewn here, by some few Examples, of what sort these *Ideas* are, and how the mind comes by them ; especially since I shall have occasion hereafter to treat more at large of *Reasoning*, *Judging*, *Volition*, and *Knowledge*, which are some of the most considerable Operations of the mind, and *Modes of thinking*.

§3. But, perhaps, it may not be an unpardonable Digression, nor wholly impertinent to our present Design, if we reflect here upon *the different State of the Mind in thinking*, which those instances of Attention, *Resvery*, and *Dreaming*, *etc.* before mentioned, naturally enough suggest. That there are *Ideas*, some or other, always present [228] in the mind of a waking Man, every one's Experience convinces him ; though the mind employs it self about them with several degrees of Attention. Sometimes the mind fixes it self with so much earnestness on the Contemplation of some Objects, that it turns their *Ideas* on all sides ; remarks their Relations and Circumstances ; and views every part so nicely, and with such intention, that it shuts out all other Thoughts, and takes no notice of the ordinary Impressions made then on the Senses, which at another Season would produce very sensible Perceptions : At other times, it barely observes the train of *Ideas*, that succeed in the Understanding, without directing, and pursuing any of them : And at other times, it lets them pass almost quite unregarded, as faint shadows, that make no Impression.

§4. This difference of *Intention*, and *Remission* of the mind in thinking, with a great variety of Degrees, between earnest Study, and very near minding nothing at all, Every one, I think, has

experimented in himself. Trace it a little farther, and you find the mind in Sleep, retired as it were from the Senses, and out of the reach of those Motions made on the Organs of Sense, which at other times produce very vivid and sensible *Ideas*. I need not, for this, instance in those, who sleep out whole stormy Nights, without hearing the Thunder, or seeing the Lightning, or feeling the shaking of the House, which are sensible enough to those, who are waking. But in this retirement of the mind from the Senses, it often retains a yet more loose and incoherent manner of *thinking*, which we call *Dreaming* : And last of all sound Sleep closes the Scene quite, and puts an end to all Appearances. This I think almost every one has Experience of in himself, and his own Observation without difficulty leads him thus far. That which I would farther conclude from hence is, That since the mind can sensibly put on, at several times, several degrees of *Thinking* ; and be sometimes even in a waking Man so remiss, as to have Thoughts dim and obscure to that degree, that they are very little removed from none at all ; and at last in the dark retirements of sound Sleep, loses the sight perfectly of all *Ideas* whatsoever : Since, I say, this is evidently so in Matter of Fact, and constant Experience, I ask, whether it be not probable, that *thinking is the Action, and not the Essence of the Soul* ? Since the [229] Operations of Agents will easily admit of intention and remission ; but the Essences of things, are not conceived capable of any such variation. But this by the bye.

CHAPITRE XIX

Des modes qui regardent la pensée

§. 1. *Divers modes de penser, la sensation, la réminiscence, la contemplation, etc.*

LORSQUE l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, et à contempler ses propres actions, la *pensée* est la première chose qui se présente à lui ; et il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fournissent différentes idées distinctes. Ainsi, la perception ou pensée qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps, et y est comme attachée, cette perception, dis-je, étant distincte de toute autre modification de la pensée, produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *sensation*, qui est, pour ainsi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *mémoire*. Si l'esprit tâche de la rappeler, et qu'enfin après quelques efforts il la trouve et se la rende présente, c'est *réminiscence*. Si l'esprit l'envisage longtemps avec attention, c'est *contemplation*. Lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit, y flotte, pour ainsi dire, sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle *rêverie*³⁵⁵. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes (car, comme je l'ai remarqué ailleurs³⁵⁶, il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres tandis que nous veillons) et qu'on les enregistre, pour ainsi dire, dans sa mémoire, c'est *attention* ; et lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverse, c'est ce qu'on nomme *étude* ou *contention d'esprit*. Le *sommeil* qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses ; et *songer* c'est avoir des idées dans l'esprit pendant que les [382] sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui

³⁵⁵ « Rêverie » : Locke donne le terme en français et indique que l'anglais n'a guère de nom pour cela.

³⁵⁶ En 2.14.3.

leur est ordinaire ; c'est, dis-je, avoir des idées sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, et sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *extase*, je laisse juger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts*.

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes de penser*, que l'âme peut observer en elle-même, et dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du *blanc* et du *rouge*, d'un *carré* ou d'un *cercle*. Je ne prétends pas en faire une énumération complète, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la *réflexion*. Ce serait la matière d'un volume. Il me suffit pour le dessein que je me propose présentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle espèce sont ces idées, et comment l'esprit vient à les acquérir, d'autant plus que j'aurai l'occasion dans la suite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner*, *juger*, *vouloir*, et *connaître*³⁵⁷, qui sont du nombre des plus considérables *modes de penser*, ou opérations de l'esprit.

§. 3. *Différents degrés d'attention dans l'esprit, lorsqu'il pense.*

Mais peut-être m'excusera-t-on si je fais ici en passant quelque réflexion *sur les différents états où se trouve notre âme lorsqu'elle pense*. C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein ; et ce que je viens de dire de l'*attention*, de la *rêverie* et des *songes*, etc. nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit, quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convaincu par sa propre expérience, quoique l'esprit les contemple avec différents degrés d'attention. En effet, l'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports et les circonstances, et en observe chaque partie si exactement et avec une telle contention qu'il écarte toute [383] autre pensée, et ne prend aucune connaissance des impressions ordinaires qui se font alors sur les sens, et qui dans d'autres temps lui auraient communiqué des perceptions extrêmement sensibles. En d'autres occasions il observe la suite des idées qui se succèdent dans son entendement, sans s'attacher particulièrement à aucune ; et en d'autres rencontres il les laisse passer sans presque jeter la vue dessus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impression sur lui.

³⁵⁷ Dans le livre IV, et pour la volonté, dans le chapitre 21 du livre II.

§.4. *Il s'ensuit probablement de là, que la pensée est l'action et non l'essence de l'âme.*

Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention ou ce relâchement de l'esprit lorsqu'il pense, selon cette diversité de degrés qui se rencontre entre la plus forte application et un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout. Allez un peu plus avant, et vous trouverez l'âme dans le sommeil, éloignée, pour ainsi dire, de toute sensation et à l'abri des mouvements qui se font sur les organes des sens, et qui lui causent dans d'autres temps des idées si vives et si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela l'exemple de ceux qui durant les nuits les plus orageuses dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir le secouement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais dans cet état où l'âme se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une manière de penser, faible et sans liaison, que nous nommons *songer* ; et enfin un profond sommeil ferme entièrement la scène, et met fin à toutes sortes d'*apparences*. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, de sorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusque-là. Il me reste à tirer de là une conséquence qui me paraît assez importante : car puisque l'âme peut sensiblement se faire différents degrés de pensée en divers temps, et quelquefois se détendre, pour ainsi dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des pensées faibles et obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout ; et qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil elle perd entièrement de vue toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient ; puis, dis-je, que tout cela [384] est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande, s'il n'est pas fort probable, *que la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme*³⁵⁸, par la raison que les opérations des agents sont capables du plus et du moins³⁵⁹ mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation ; ce qui soit dit en passant.

Continuons d'examiner quelques autres modes simples.

³⁵⁸ Cf. 2.1.10. La thèse selon laquelle la pensée est l'essence (ou l'attribut principal) de l'âme est cartésienne (cf. par exemple *Principes de la philosophie*, I, 53).

³⁵⁹ Anglais : *the operation of agents will easily admit of intention and remission*. Les termes *intention* (*intensio*) et *remission* (*remissio*), que Coste ne rend pas, renvoient au vocabulaire scolastique de la latitude des formes, une doctrine développée notamment par Jean Buridan et Nicole Oresme à partir de la remarque aristotélicienne selon laquelle certaines qualités (formes), en tant qu'accidentelles, admettent le plus et le moins.

CHAPITRE 19

LES MODES DE LA PENSÉE

§1

Sensation, souvenir, contemplation, etc.

Quand l'esprit tourne son regard vers l'intérieur, sur lui-même, et considère ses propres actions, *penser* est la première action qui se présente. L'esprit y découvre une grande diversité de modalités et en reçoit des idées distinctes. Ainsi, la perception³⁶⁰, réellement jointe et liée à toute impression que font les objets extérieurs sur le corps, est distincte de toutes les autres modalités de la *pensée* et fournit donc à l'esprit une idée distincte nommée *sensation*, « entrée » véritable de toute idée dans l'entendement par les sens. Quand la même idée revient, sans action du même objet sur le sens externe, c'est (227) le *souvenir* ; si l'esprit la cherche et la trouve avec effort et peine puis la ramène au jour, c'est la [362] *réminiscence*³⁶¹ ; si on la soumet longtemps à l'examen attentif, c'est la *contemplation* ; quand les idées flottent dans l'esprit sans que l'entendement y prête attention, c'est ce que le français nomme *rêverie*³⁶² (l'anglais n'a guère de nom) ; quand les idées qui se présentent (comme je l'ai observé ailleurs³⁶³, il y aura toujours dans l'esprit de l'homme éveillé une suite d'idées se succédant l'une l'autre) sont remarquées et « enregistrées » dans la mémoire, c'est l'*attention* ; quand l'esprit avec grand soin fixe délibérément son regard sur une idée et la considère sous tous ses angles, c'est ce qu'on nomme l'*effort* ou l'*étude* ; le sommeil sans rêve, met à l'abri de tout cela mais *rêver* lui-même (quand les sens externes sont inactifs et ne reçoivent donc pas les objets externes avec leur célérité

³⁶⁰ Cf.2.9.1

Le passage « L'esprit y découvre une grande diversité de modalités et en reçoit des idées distinctes. Ainsi, la perception... » est corrigé à partir de la quatrième édition, et remplace : « ...où il observe une grande variété de modalités et dont il se fait distinctes idées. Ainsi la perception, ou la pensée, ... ».

³⁶¹ Cf. 2.10.1-2 qui utilise une opposition différente.

³⁶² En français dans le texte.

³⁶³ Cf. 2.14.3.

coutumière), c'est le fait d'avoir des idées dans l'esprit qui ne sont suggérées par aucun objet externe ou par aucune occasion connue, absolument sans choix ni détermination de l'entendement. Et l'*extase* n'est-elle un rêve les yeux ouverts ? Je laisse y réfléchir.

§2

Voilà donc quelques exemples de ces divers *modes de la pensée*, que l'esprit observe en lui-même, et dont il a ainsi des idées aussi distinctes que celles de *blanc*, *rouge*, *carré* ou *cercle*. Je ne prétends pas les énumérer tous, ni traiter longuement de cet ensemble d'idées obtenues par *réflexion* : il y aurait de quoi en faire un volume. Pour mon dessein actuel, il suffit d'avoir montré ici par quelques exemples de quel type sont ces idées et comment l'esprit les reçoit ; notamment parce que je vais bientôt avoir l'occasion de traiter plus en détail du *raisonnement*, du *jugement*, de la *volonté* et de la [363] *connaissance*³⁶⁴, qui sont parmi les opérations de l'esprit et les modes de la pensée les plus importants.

§3

Les divers degrés d'attention de l'esprit qui pense

On me pardonnera sans doute de m'étendre sur une question qui n'est pas totalement inutile pour notre propos actuel et de réfléchir ici sur *les différents états de l'esprit quand il pense*, ce qu'induisent assez naturellement les cas dont je viens de parler : l'attention, la rêverie, le songe. Qu'il y ait toujours telle ou telle idée présente (228) à l'esprit d'un homme éveillé³⁶⁵ l'expérience de chacun l'en assure même si l'esprit s'y emploie avec une attention variable. Parfois, l'esprit s'attache avec tellement de soin à l'observation de certains objets qu'il en remue les idées en tous sens, qu'il en remarque les relations et les particularités, qu'il en regarde chaque partie avec une telle minutie et une telle application qu'il élimine toute autre pensée et ne remarque pas les impressions ordinaires faites alors sur les sens ; à d'autres moments par contre, elles auraient produit de très fortes perceptions. D'autres fois, il observe simplement la suite des idées qui s'enchaînent dans son entendement sans s'attacher à aucune. D'autres fois encore, il les laisse passer en les ignorant presque entièrement, comme de faibles lueurs qui ne laissent aucune impression.

³⁶⁴ Cf. pour la volonté, 2.21, mais pour les autres, 4.17 (raison), 4.14 (jugement) et 4.1 *sq.* pour la connaissance, même si sous diverses modalités ces trois dernières capacités interviennent en 2.21.

³⁶⁵ Cf. 2.1.11.

D'où, il est probable que penser est l'acte, pas l'essence, de l'âme

Cette variation de l'esprit quand il pense, de la tension au relâchement avec de multiples degrés depuis l'étude appliquée jusqu'à la quasi indifférence, chacun l'a, je pense, expérimentée [364] en lui. Poursuivez un peu plus loin et vous trouverez l'esprit en sommeil, pour ainsi dire isolé des sens, à l'abri des mouvements produits sur les organes des sens qui engendrent à d'autres moments des idées très fortes et très vives. Je n'ai pas besoin de donner ici le cas de ceux qui dorment à travers une nuit d'orage sans entendre le tonnerre, voire les éclairs, ni sentir la maison trembler, toutes choses très sensibles pour ceux qui sont éveillés. Dans cet isolement par rapport aux sens, l'esprit conserve pourtant une façon de penser encore plus déliée et plus incohérente, que l'on appelle le rêve. Et, dernier de tous, le sommeil profond baisse complètement le rideau et met fin à tout ce qui apparaît. Presque tout le monde en a, je crois, l'expérience en lui, et sa propre observation le conduit sans difficulté à ce constat.

Je voudrais en tirer un enseignement supplémentaire : à différents moments, l'esprit peut manifestement produire des actes de pensée d'intensité différente : même éveillé, il peut être si relâché que ses pensées obscures sont proches du néant ; et à la fin, dans la noire solitude du sommeil profond, il perd totalement de vue toute idée. Puisqu'il en est évidemment ainsi dans les faits et dans l'expérience constante, n'est-il pas probable que *penser soit l'action et non l'essence de l'âme* ? En effet, (229) les actions d'un agent sont facilement susceptibles de tension et de relâchement, mais l'essence des choses ne se conçoit pas susceptible de telles variations. Mais ceci soit dit en passant³⁶⁶.

³⁶⁶ Cf. aussi 2.1.19 et 2.27.10.

Neunzehntes Kapitel.

Von den Zuständen des Denkens.

§ 1. (*Sinneswahrnehmung, Erinnerung, Betrachtung u.s.w.*) Wenn die Seele ihren Blick nach innen kehrt und ihr eigenes Thun betrachtet, so ist das *Denken* das Erste, was sie trifft. Sie bemerkt eine mannichfaltige Besonderung desselben und erhält dadurch unterschiedene Vorstellungen. So gewährt die Auffassung, welche thatsächlich jeden Eindruck eines äussern Gegenstandes auf den Körper begleitet, damit verbunden ist und sich von allen andern des Denkens unterscheidet, der Seele die besondere Vorstellung der *Sinneswahrnehmung*, die gleichsam der thatsächliche Eintritt einer Vorstellung durch die Sinne in den Verstand ist. Wenn dieselbe Vorstellung ohne die Wirksamkeit desselben Gegenstandes auf die Sinne wiederkehrt, so ist dies die *Erinnerung*; wird von der Seele nach ihr gesucht und sie nur mit Mühe und Anstrengung gefunden und wieder gegenwärtig gemacht, so ist dies das *Besinnen*; wird sie dann lange unter aufmerksamer Betrachtung festgehalten, so ist dies die *Ueberlegung*. Folgen sich dagegen die Vorstellungen in der Seele, ohne dass der Verstand darauf achtet oder sie betrachtet, so ist es das, was die Franzosen *rêverie* nennen, und wofür im Englischen der rechte Name fehlt. Wenn die auftretenden Vorstellungen (denn während des Wachens besteht, wie ich anderwärts bemerkt habe, ein fortwährender Zog von einander in der Seele folgenden Vorstellungen) beachtet und in das Gedächtniss gleichsam eingeschrieben werden, so ist dies die *Aufmerksamkeit*, und wenn die Seele mit vollem Ernst und absichtlich ihren Blick auf eine Vorstellung heftet, sie von allen Seiten betrachtet und sich durch das gewöhnliche Andrängen anderer Vorstellungen nicht irre machen lässt, so ist dies das angestrengte Nachdenken oder *Studiren*. Der Schlaf ohne Träume ist die Ruhe von alledem, und das *Träumen* ist ein Vorstellen in der Seele (während die äussern Sinne verschlossen sind, so dass sie äussere Gegenstände nicht mit der gewöhnlichen [239] Schnelligkeit aufnehmen), was nicht durch äussere Gegenstände oder bekannte Veranlassungen unterhalten wird und überhaupt nicht unter

der Auswahl und Leitung des Verstandes steht. Ob das, was man *Ausser-sich-sein* nennt, nicht ein Träumen mit offenen Augen ist, überlasse ich der Prüfung.

§ 2. Dies sind einige Beispiele von den mancherlei Besonderungen des Denkens, welche die Seele in sich beobachtet, und von denen sie daher ebenso bestimmte Vorstellungen erlangt, wie sie sie von dem Roth oder Weiss, von dem Viereck oder dem Kreise hat. Ich habe nicht die Absicht, diese Besonderungen sämmtlich aufzuzählen und ausführlich diese Reihe von Vorstellungen zu behandeln, welche durch Selbstwahrnehmung erlangt werden; sie allein würden ein Buch füllen. Für meinen Zweck genügt der durch diese Beispiele geführte Nachweis, welcher Art diese Vorstellungen sind, und wie die Seele zu ihnen gelangt; zumal ich später Gelegenheit haben werde, ausführlicher über das Beweisen, Urtheilen, Wollen und Wissen zu handeln, die zu den wichtigsten Thätigkeiten der Seele und Besonderungen des Denkens gehören.

§ 3. (*Die verschiedene Aufmerksamkeit der Seele beim Denken.*) Es wird wohl erlaubt sein, wenn ich hier mir eine kleine Abschweifung gestatte, die dem vorliegenden Gegenstand nicht ganz fremd ist; wenn ich nämlich die verschiedenen Seelenzustände während des Denkens betrachte, auf die jene vorgenannten Fälle von Aufmerksamkeit, Hinbrüten und Träumen von selbst führen. Ein Jeder bemerkt, dass während des Wachens immer irgend welche Vorstellungen in seiner Seele gegenwärtig sind, wenn er auch in verschiedenen Graden von Aufmerksamkeit sich mit ihnen beschäftigt. Manchmal bleibt die Seele mit so viel Ernst bei der Betrachtung eines Gegenstandes, dass sie dessen Vorstellungen nach allen Seiten wendet, ihre Beziehungen und Nebenumstände bemerkt und jeden Theil so genau und so tief auffasst, dass alle anderen Gedanken ausgeschlossen und die sinnlichen Eindrücke nicht beachtet werden, die zu einer andern Zeit sehr merkbare Wahrnehmungen veranlassen. In andern Fällen wird nur auf den Zug der Vorstellungen geachtet, die sich in dem Denken einander [240] folgen, ohne dass eine einzelne verfolgt und herausgehoben wird; und mitunter lässt die Seele die Gedanken ganz unbeachtet vorüberziehen, gleich matten Schatten, die keinen Eindruck machen.

§ 4. (*Deshalb mag das Denken nur die Thätigkeit, aber nicht das Wesen der Seele sein.*) Diesen Unterschied von Anspannung und Abspannung der Seele bei dem Denken wird ein Jeder sammt den mannichfachen Abstufungen von ernstem Studium bis zu einem ziemlichen Nicht-Denken, an sich selbst erfahren haben. Geht man noch ein wenig weiter, so findet man die Seele im Schlafe von den Sinnen gleichsam zurückgezogen und ausser dem Bereich jener Bewegungen,

welche die Sinnesorgane erleiden und die zu andern Zeiten sehr lebhaft sinnliche Vorstellungen erwecken. Ich brauche mich hierbei nicht auf Die zu beziehen, welche stürmische Nächte ganz durchschlafen, den Donner nicht hören, die Blitze nicht sehen und die Erschütterung des Hauses nicht fühlen, obgleich alle Wachenden sie sehr stark gewahr werden. Doch behält die Seele bei diesem Zurücktreten von den Sinnen mitunter eine losere und unzusammenhängende Weise des Denkens, die man Träumen nennt; zuletzt schliesst aber der gesunde Schlaf die Sinne ganz und macht allen Erscheinungen ein Ende. Dies wird Jedermann an sich selbst erfahren haben, und so weit führt ihn seine eigene Selbstbeobachtung ohne Schwierigkeit. Wenn indess die Seele zu verschiedenen Zeiten verschiedene Grade des Denkens annehmen kann, und wenn sie selbst im Wachen mitunter in ihren Gedanken so nachlassen kann, dass diese trübe und dunkel bleiben und keiner noch als ein Denken gelten kann, und wenn endlich in den dunklen Zuständen eines gesunden Schlafes die Seele das Wissen aller ihrer Vorstellungen gänzlich verliert, und dies alles klare Thatsachen sind, die Jedermann an sich erfährt, so möchte ich daraus folgern, dass das Denken wohl nur die Thätigkeit, aber nicht das Wesen der Seele ausmachen dürfte. Denn die Wirksamkeit einzelner Kräfte gestattet eine Steigerung und ein Nachlassen, aber das Wesen der Dinge ist solcher Veränderungen unfähig. Indess will ich dies nur nebenbei bemerkt haben.

Annexe 2 : repérage des lexiques de l'intention, de la visée, de l'absorption, dans les *Recherches*

		Paramètres de recherche	de respect entier de la casse	Remarques et compléments méthodologiques
551	instances de "intention" (mot ou racine de mot) dans l'édition numérique allemande (1913)	non	non	85 instances de "Über intentionale" ont été enlevées (en-têtes de pages de la RL5) dont 15 ajoutées manuellement (ne sont pas relevées par la recherche auto), 34 de "als intentionales" (idem, 4 ajoutées), à partir du traitement automatique relevant 670 instances
dont	76 instances de bedeutungsintention, es, en	non	non	
	137 instances de intention (mot entier)	oui	forcément	le mot entier est toujours écrit avec la majuscule (retiré 4 résultats de la recherche automatique, mauvaise typo. du doc. pdf, marge d'erreur 2/3)
	7 vorstellungsintention	non	non	
	5 Intentionalität	non	non	
	5 Aktintention, en	non	non	
	4 Urteilsintention			
	1 Willensintention			

256	instances de intentionale,s,n,r	non	non	70 instances de "Über intentionale" (en-têtes de pages de la RL5) ont été enlevées, 30 de "als intentionales" (idem), à partir du résultat automatique relevant 356 instances
dont 96	instances de intentionale (dont 15 de "intentionale Erlebnis[...]", 10 de "intentionale Gegenstand")	oui	non	
117	instances de intentionalen (dont 29 de "intentionalen Erlebnis[...]", 13 de "intentionalen Gegenstand[...])	oui	non	
26	instances de intentionaler (dont 9 de "intentionaler Erlebnisse", 5 de "intentionaler Gegenstand[...])	oui	non	
12	instances de intentionales (dont 6 de "intentionales Erlebnis")	oui	non	
5	instances de intentionalem	oui	non	

le sommaire, les titres de sections, chapitres et paragraphes sont compris dans les résultats de la recherche (mais pas les en-têtes)

quelques erreurs d'informatique et de coquilles typographiques dans la version numérique empêchent de garantir l'exactitude des résultats, à quelques éléments près seulement

<i>"Absicht" (jaune), "Intention" au sens courant (blanc), Abzielen[...] (vert)</i>										
RL n°	§	Pagination selon l'édition			version originale allemande		traduction française			
		fr. 1913	all. 1913	PDF						
1	I §2	28b	24	35	Werden	hierzu	geeignete	Dinge	und	Si des objets et des procédés

					Vorgänge, oder Bestimmtheiten von solchen, in der Absicht erzeugt, um als Anzeichen zu fungieren, so heißen sie dann Zeichen, gleichgültig ob sie gerade ihre Funktion üben oder nicht.	appropriés à cet effet, ou des aspects déterminés de ceux-ci sont créés dans l'intention de faire fonction d'indices, on les appelle alors signes, peu importe qu'ils exercent bien leur fonction ou non.
2	I	§2			<i>idem</i>	Intention
3	I	§5	35b	31	41	posons que tout <i>discours</i> et toute partie de discours, ainsi que tout signe essentiellement du même genre, est une expression, sans qu'il importe ici que le discours soit réellement prononcé, donc sans qu'il soit ou non adressé à une personne quelconque dans une intention de communication. Par contre, nous excluons le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles et en tout cas sans intention de communication [...]
					das jede Rede und jeder Redeteil, sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen ein Ausdruck sei, wobei es darauf nicht ankommen soll, ob die Rede wirklich geredet, also in kommunikativer Absicht an irgendwelche Personen gerichtet ist oder nicht. Dagegen schließen wir das Mienenspiel und die Geste aus, mit denen wir unser Reden unwillkürlich und jedenfalls nicht in mitteilender Absicht begleiten [...]	
4	I	§5	36h		<i>idem</i>	il lui manque dans la manifestation de ces vécus l'intention d'exposer de manière expresse quelque "pensée" que ce soit
					Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden, sie sind nicht gleich diesen im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins; in ihnen teilt der eine dem anderen nichts mit, es fehlt ihm bei hrer Äußerung die Intention, irgendwelche „Gedanken“ in ausdrücklicher Weise hinzustellen, sei es für andere, sei es auch für sich selbst, wofern er mit sich allein ist.	
5	I	§7	37b	32	43	celui qui parle le produit [le complexe phonique articulé] dans l'intention de s'"exprimer" par là "sur quelque chose" ;
					daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, „sich“ dadurch „über etwas zu äußern“,	
6	I	§7	38h	33	44	cette communication devient possible du fait que l'auditeur comprend alors aussi l'intention de celui qui parle.
					Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht.	
7	I	§7	38m	33	44	ainsi que des autres vécus psychiques faisant partie de l'intention de communication.
					sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören.	
8	I	§9	44h	38	49	[...] ce sont ces actes que nous appelons les <i>actes conférant la signification</i> , ou <i>intentions de signification</i>
					Diese Akte nennen wir die bedeutungsverleihenden Akte oder auch Bedeutungsintentionen.	
9	I	§9	44b	39	50	On ne devrait pas dire, par conséquent, à proprement parler (encore que cela arrive fréquemment), <i>que l'expression exprime sa signification</i> (l'intention).
					Somit dürfte man eigentlich (wiewohl es öfters geschieht) nicht sagen, der Ausdruck drücke seine Bedeutung (die Intention) aus.	
10	I	§9	45	39	50	L'intérêt de l'intention de communication doit être, avant tout, de faire connaître ces actes [ceux conférant la s°] précisément à l'auditeur ; c'est seulement du fait qu'il les attribue à celui qui parle que
					Gerade sie dem Hörenden kenntlich zu machen, muß vor allem das Interesse der mitteilenden Intention sein; nur dadurch, daß der Hörende sie dem Sprechenden einlegt, versteht er ihn.	

11	I	§10	46	40	51	Unser Interesse, unsere Intention, unser Vermeinen — bei passender Weite lauter gleichbedeutende Ausdrücke — geht ausschließlich auf die im sinngebenden Akt gemeinte Sache.	l'auditeur le comprend. Notre intérêt, notre intention, notre visée - toutes expressions qui sont synonymes si on les prend dans un sens assez large -, se portent exclusivement sur la chose visée dans l'acte donateur de sens.
12	I	§10	47	41		Wir werden im nächsten Kapitel eine ergänzende Untersuchung führen müssen, darauf abzielend, ob [...]	Dans le chapitre suivant, nous devons procéder à une recherche complémentaire ayant pour but abzielend] de déterminer si [...]
13	I	§12	53h	46	57	unsere Intention [...] doch Mißdeutung erfahren könnte.	notre intention [...] pourrait être fausement interprétée
14	I	§16	66	58	69	was der Räuber mit dem Kreidestrich beabsichtigte	que le brigand avait en vue avec son tracé à la craie
15	I	§28	105	92		[...] und indem wir uns bemühen, das ideale Wesen der Bedeutungen aus den psychologischen und grammatischen Verbänden herauszulesen; indem wir weiterhin darauf abzielen, die in diesem Wesen gründenden apriorischen Verhältnisse der Adäquation an die bedeutete Gegenständlichkeit zu klären, stehen wir schon im Bannkreise der reinen Logik.	...] et en nous efforçant d'extraire des liens psychologiques et grammaticaux l'essence idéale des significations, en visant en outre à élucider les conditions <i>a priori</i> , fondées dans cette essence, de l'adéquation à l'objectité signifiée, nous nous trouvons déjà dans le domaine de la logique pure.
16	I	§34	119	103	114?	Was dieses charakterisiert, ist der theoretische Zusammenhang und das auf ihn abzielende theoretische Erwägen, welches sich in schrittweisen Reflexionen auf die Inhalte der eben vollzogenen Denkkakte vollzieht.	Ce qui caractérise cette dernière [RL1§34p119] c'est le rapport théorique et le raisonnement théorique dont il est le but [<i>abzielende</i>], qui s'effectue dans des réflexions progressives sur les <i>contenus</i> de ces actes de pensée que l'on vient d'accomplir.
17	II	§4	133	113	124	Unsere Intention wenn	Notre intention quand
18	II	§4	134	114	125	idem	idem
19	II	§4	134	114	125	Es ist evident, daß beiderseits das Ziel unserer Intention das Gegenständliche, welches gemeint und als Subjekt unseres Aussagens genannt ist, ein total Verschiedenes ist.	Il est évident que dans les deux cas le but de notre intention, l'être objectif visé que l'on nomme sujet de notre énoncé, est quelque chose de totalement différent
20	II	§6	141b	121	132	Und ebenso verfehlt eine Abstraktionstheorie von vornherein ihr Ziel, wenn sie zwar ihre Absicht auf das Feld des in aller eigentlichen (also intuitiven) Abstraktion immanent Vorfindlichen richtet ...	Et de même une théorie de l'abstraction manque dès le départ son but, qui, tout en portant son intérêt sur le domaine de l'être immanent prédonné dans toute abstraction proprement dite (c'est-à-dire intuitive)
21	II	§8	146m	124	135	Natürlich ist es nicht unsere Absicht, das Sein des Idealen auf eine Stufe zu stellen mit dem Gedachtsein des Fiktiven oder Widersinnigen.	Naturellement, il n'est pas dans notre intention de placer l'être de l'idéal sur le même plan que l'être-pensé du fictif ou de l'absurde.
22	II	§15	170	144	155	Aber nicht dürfen wir dies als das Wesentliche des Nominalismus auffassen, daß er in der Absicht, Sinn und theoretische Leistung des	Toutefois, nous ne devons pas concevoir comme l'essentiel du nominalisme le fait que, en vue d'explicitier le sens et la fonction

					Allgemeinen aufzuklären ...	théoriques du général [...]
23	II §15				<i>idem</i> (suite de la phrase)	en vue de cette explication
24	II §19	181	154	165	in Absicht auf solche Aufklärung Kann unsere Vergeßlichkeit oder unsere absichtliche Blindheit [...]	Nos défaillances de mémoire ou notre cécité délibérée [...]
25	II §35	224	192	203	Die Einzeldinge sind nicht wirklich und tatsächlich dem Geiste gegenwärtig, sondern nur potentiell; wir heben sie nicht alle in unserer Einbildungskraft heraus, sondern halten uns nur bereit, beliebige von ihnen ins Auge zu fassen, wie es uns eben in einem gegebenen Augenblick Absicht oder Notwendigkeit eingeben mögen.	Les choses singulières ne sont pas réellement ni effectivement présentes à l'esprit, mais seulement en puissance; nous ne les évoquons pas toutes distinctement dans notre imagination, mais nous nous tenons prêts seulement à envisager n'importe quelles d'entre elles, comme à un moment donné notre intention ou la nécessité peuvent nous y inciter.
26	II §37	232b	199	210	So gut die Evidenz bezüglich der Unterschiede intentionaler Gegenstände auch sonst nicht dadurch aufgehoben wird, daß wir uns über unsere Intentionen leicht täuschen, sobald wir nämlich über die Sphäre der groben Unterschiede hinausgehen; so gut also z. B. der Unterschied zwischen einem Maikäfer und Tannenbaum — beide rein so genommen, wie sie in unserer Intention als die intentionalen Objekte bewußt sind — [...]	Aussi vrai que notre évidence relative aux différences entre les objets intentionnels n'est pas abolie du fait que nous nous trompons facilement sur nos intentions, c'est-à-dire dès que nous dépassons la sphère des différences frappantes ; aussi vrai par conséquent que la différence entre, par exemple un hanneton et un sapin - - l'un et l'autre pris simplement tels que nous en prenons conscience dans notre intention comme objets intentionnels -- [...]
27	IV §10	113	319	330	Wir schreiben absichtlich [...]	Nous écrivons à dessein
28	IV §12		327m		abzielende	
29	V §3	150	351	362	In gleicher Absicht wesein	Dans le même dessein
30	V §13	181	378	389	Der Ausdruck Intention stellt die Eigenheit der Akte unter dem Bilde des Abzielens vor und paßt daher sehr gut auf die mannigfaltigen Akte, die sich ungezwungen und allgemeinverstrmdlich als theoretisches oder praktisches Abzielen bezeichnen lassen.	L'expression intention représente le caractère propre des actes sous l'image de la visée d'un but [Abzielens], et, pour cette raison, convient très bien aux divers actes qui peuvent être désignés sans difficulté et d'une manière universellement compréhensible comme visée [Abzielen] théorique ou pratique d'un but.
31	V §36	283	471	482	Es handelt sich um die Fälle, wo Aussagesätze nicht nur in determinativer Absicht Verwendung finden [...]	Il s'agit des cas où des propositions énonciatives non seulement sont employées dans une intention de détermination [...]

Remarques complémentaires :

15 instances de "Absicht[...]" (exhaustif)

Recherche non exhaustive pour "Intention"

la 2^{de} édition de 1913 a été préférée pour effectuer les recherches en raison de la reprise de sa pagination en marge de la traduction française, permettant un repérage facilité. Les entrées propres à la 2^{de} édition seulement ont été marquées par une couleur de police

violette (il n'y en a qu'à partir d'ici).

"Intentionalität", 5 instances (exhaustif)

RL n°	§	Pagination selon l'édition			version originale allemande	traduction française
		française 1913	allemande 1913	PDF		
1	V §15	191	388	398	Da bei den übrigen Gefühlen die Intentionalität offenkundig schien, so war ein doppelter Zweifel möglich: entweder man ward auch bei diesen Gefühlsakten bedenklich, nämlich ob ihnen die intentionale Beziehung nicht bloß un eigentlich anhafte, ob sie nicht vielmehr direkt und eigentlich den ihnen eingewobenen Vorstellungen zugehöre; oder man zweifelte nur an der Wesentlichkeit des intentionalen Charakters für die Klasse der Gefühle, indem man diesen Charakter den einen zugestand und den anderen ableugnete.	Comme, en ce qui concerne les autres sentiments, l'intentionnalité paraissait manifeste, un double doute était possible: ou bien on se demandait, en ce qui concerne ces <i>actes</i> affectifs, si la relation intentionnelle ne leur appartenait qu' <i>improprement</i> , ou si elle n'appartenait pas plutôt directement et proprement aux <i>représentations</i> qui leur sont inhérentes ; ou bien l'on mettait seulement en doute l' <i>essentialité</i> de ce caractère intentionnel, pour la <i>classe</i> des sentiments, en accordant ce caractère à tels d'entre eux et en le déniait à d'autres.
2	V §15	192	388	399	Die Bestreiter der Intentionalität der Gefühle sagen: Gefühle sind bloße Zustände, nicht Akte, Intentionen.	Ceux qui contestent l'intentionnalité des sentiments disent que les sentiments sont de simples états et non des actes ni des intentions.
3	V §15			idem	BRENTANO, der die Intentionalität der Gefühle verteidigt [...]	Brentano, qui défend l'intentionnalité des sentiments
4	V §15	198	393	404	Schon BRENTANO weist, in seiner Erörterung der Frage nach der Intentionalität der Gefühle, auf die hier besprochene Äquivokation hin.	Dans sa discussion de la question de l'intentionnalité des sentiments, déjà Brentano indique l'équivoque que nous examinons présentement.
5	V §41	309	494	505	Wir haben gewissermaßen primäre und sekundäre Intentionen zu unterscheiden, von welchen die letzteren ihre Intentionalität nur der Fundierung durch die ersteren verdanken.	Nous avons, dans une certaine mesure, à distinguer entre <i>intentions primaires</i> et <i>intentions secondaires</i> , ces dernières ne devant leur intentionnalité qu'à leur fondation par les premières.

racine "intendier[...]" (exhaustif)

RL n°	§	Pagination selon l'édition			version originale allemande	traduction française
		française 1913	allemande 1913	PDF		
1	1 §10	45b	39	50	indem wir in dem Vollzuge der Bedeutungsintention und eventuell ihrer Erfüllung aufgehen, gehört unser ganzes Interesse dem in ihr intendierten und mittels ihrer genannten Gegenstande. (Genau	tandis que nous nous absorbons dans la réalisation de l'intention de signification, et, éventuellement, de son remplissement, notre

besehen, sagt eines und das andere dasselbe)

intérêt tout entier se porte sur l'objet intentionné en elle, et nommé grâce à elle (si l'on y regarde de plus près, l'un et l'autre veulent dire la même chose).

2	1	§10	46h	40	51	Die Funktion des Wortes (oder vielmehr der anschaulichen Wortvorstellung) ist es geradezu, in uns den sinnverleihenden Akt zu erregen und auf das, was „in“ ihm intendiert und vielleicht durch erfüllende Anschauung gegeben ist, hinzuzeigen, unser Interesse ausschließlich in diese Richtung zu drängen.	La fonction du mot (ou bien plutôt de la représentation intuitive du mot) c'est justement d'éveiller en nous l'acte conférant le sens, de désigner ce qui est intentionné "en lui", et peut-être donné par l'intuition remplissante, de forcer notre intérêt exclusivement dans cette direction.
3	1	§10	47m	41	52	bloßen Anknüpfung von Phantasiebildern der intendierten Gegenstände	simple rattachement au complexe phonique d'images fictives des objets visés
4	1	§11	51	44	55	diesen Unterschied zwischen intendierender und erfüllender Bedeutung genauer erforschen	cette différence entre signification intentionnelle et signification remplissante
5	1	§14	58	51	62	intendierte und „gegebene“ Gegenstand	l'objet à la fois visé et "donné"
6	1	§14	58	51	62	Wie die ideale Fassung des intentionalen Wesens des bedeutungsverleihenden Aktes uns die intendierende Bedeutung als Idee ergibt	De même que la saisie idéale de l'essence intentionnelle de l'acte <i>conférant</i> la signification nous fournit la signification <i>intentionnelle</i> en tant qu'idée
7	1	§14	59	52	63	der Inhalt als intendierender Sinn	le contenu en tant que sens intentionnel
8	1	§15			<i>idem</i>	in welchen sich intendierender und erfüllender Sinn konstituieren	dans lesquels se constituent le sens intentionnel et le sens qui remplit
9	1	§15	63	56	67	intendierende Bedeutung	signification intentionnelle
10	1	§15			<i>idem</i>	in der intendierten Erfüllungseinheit	dans l'unité de remplissement intentionnée
11	1	§19	74	65	76	des intendierten Gebildes	la figure [géométrique] visée
12	1	§26	97	84	95	die intendierte Bedeutung	la signification visée
13	1	§30	111	97	108	Das Wort intentional läßt, seiner Bildung gemäß, sowohl Anwendung auf die Bedeutung, als auf den Gegenstand der intentio zu. Intentionale Einleit bedeutet also nicht notwendig die intendierte Einheit, die des Gegenstandes	Le mot intentionnel peut s'appliquer, conformément à sa formation, aussi bien à la signification qu'à l'objet de l'intentio. Unité intentionnelle ne signifie, par conséquent, pas nécessairement l'unité intentionnée (intendierte), celle de l'objet.

14	2	§10	150	128	139	dem intendierten Gegenstand	l'objet intentionné
15	2	§10	154	132	142	unter Bedeutung die intendierende	par signification la signification intentionnelle (tr. modifiée)
16	2	§10	155	132	143	(sei es der intendierenden oder erfüllenden)	(qu'elle soit intentionnelle ou remplissante)
17	2	§23	193	165	176	ein Vermeinen, Intendieren vorhanden ist, das auf einen Gegenstand abzielt	il y a un acte de viser, un acte intentionnel qui est dirigé sur un objet
18	2	§27	204	174	185	das unbestimmt intendierte Einzelne	l'individu intentionné de manière indéterminée
19	2	§27	205	175	186	begriffliche Objekt intendiert ist	l'objet conceptuel est visé
20	2	§31	215	183	194	gegenständlicher Hinsicht intendiert ist	est visé du point de vue objectif
21	2	§37	232	199	210	wo der intendierte Gegenstand zum reellen Inhalt des Erlebnisses selbst gehört [...] wir haben nicht nur die Evidenz der Unterschiedenheit der intendierten Data, sondern auch die von ihrem wirklichen Dasein.	où l'objet visé fait partie du contenu réel du vécu lui-même [...] nous n'avons pas seulement l'évidence de la diversité des données visées, mais aussi celle de leur existence réelle.
22	2	§40	249	217	228	intendierten Spezies	espèces visées (puis plus loin contenus visés)
23	2	§41	251	218	229	so zum mindesten, wenn man den „intentionalen“, d. h. bloß intendierten Gegenstand nicht fälschlich als reelles Bestandteil desjenigen Erlebnisses, in dem sich die Intention vollzieht, deutet	du moins quand on n'interprète pas faussement l'objet "intentionnel", c'est-à-dire l'objet simplement visé, comme une composante réelle du vécu dans lequel se réalise l'intention
24	3	§9	30	247	258	wo sie selbst intendierte, beachtete Objekte sind	au cas où ils sont eux-mêmes des objets visés, remarqués par nous
25	4		85	294	305	in der vorliegenden Untersuchung intendierte Unterschied	la différence visée dans la présente recherche
26	4	§9	107b	314	325	den Unterschied der bloß intendierenden und der erfüllenden Bedeutungen	la différence entre simples intentions de signification et remplissement de signification
27	4	§9	108	315	326	intendierenden Bedeutung	la signification en intention
28	4	§9	109	315	326	intendierender und erfüllender Bedeutung	intention de signification et remplissement de signification (+loin idem, "signification intentionnelle")
29	4	§9	109	315	326	die intendierte Einheit	l'unité visée
30	4	§10	114	320	331	derart intendierte Verbindungen	de telles combinaisons envisagées
31	4	§12	122	327	338	d. h. daß eine Bedeutung von der Art, wie sie hier intendiert ist, nicht existieren kann	c'est-à-dire qu'une signification du genre de celle qui est visée ici ne peut exister
32	5	§10	171	369	380	aber diese Inhalte sind nicht etwa von dem Ganzen intendierte, in ihm	mais ces contenus ne sont pas en quelque sorte des

						intentionale Gegenstände.	objets visés par le tout, c'est-à-dire contenus intentionnellement en lui
33	5	§11	175	373	384	Existiert andererseits der intendierte Gegenstand	Mais si, par ailleurs, l'objet visé existe
34	5	§11	176	374	385	Sind die sogenannten immanenten Inhalte vielmehr bloß intentionale (intendierte), so sind andererseits die wahrhaft immanenten Inhalte, die zum reellen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehören, nicht intentional	Si ce qu'on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus <i>intentionnels</i> (intentionnés), alors, par contre, les <i>contenus véritablement immanents</i> , qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, <i>ne sont pas intentionnels</i> [...]
35	5	§14	190	387	398	Erlebnis ist das die-Welt-Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand	Le vécu c'est la visée-du-monde, le monde lui-même c'est l'objet intentionné
36	5	§17	205	400	411	zu unterscheiden: der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist	la distinction suivante: <i>l'objet tel qu'il est visé</i> , et, d'autre part, tout simplement <i>l'objet qui est visé</i> .
37	5	§17	206	401	412	z. B. das Intendierte vom Gegenstande usw.	par exemple: l'être intentionné de l'objet, etc.
38	5	§17	206b	401	412	nur insofern geht seine Intention auch auf sie, als er sich eben aus Akten aufbaut, die primär sie intendieren.	
39	5	§17	207h	401	412	Gegenstand in der Weise, wie er intendiert ist	son objet proprement dit, tel qu'il est visé
40	5	§20	221	414	425	also ist der Akt durch seinen qualitativen Charakter und durch den Gegenstand, den er intendieren soll, eindeutig bestimmt	dont l'acte est déterminé d'une manière univoque par son caractère qualitatif et par l'objet qu'il est censé viser
41	5	app	231	425	436	Das eben Ausgeführte schließt aber natürlich nicht aus, daß (wie schon berührt) zwischen dem Gegenstande schlechthin, welcher jeweils intendiert ist, und dem Gegenstande, sowie er dabei intendiert ist	Toutefois, ce que nous venons d'exposer n'exclut naturellement pas que (nous l'avons déjà mentionné) l'on n'établisse une distinction entre l'objet proprement dit qui est chaque fois visé, et l'objet <i>tel qu'il est ainsi visé</i> [...]
42	5	§25	241	434	445	intendierten Gegenstände	objet visé
43	5	§29	256	448	459	wir intendieren eine Entscheidung	nous visons à une décision
44	5	§29	258b	450	461	intendierenden, abzielenden Aktes	
45	5	§34	274	463	474	sind die Namen, bzw. die nominalen Vorstellungen, von einer Art, daß sie den Gegenstand als einen wirklich seienden intendieren und nennen, ohne daß sie darum mehr wären als bloße Namen	les représentations nominales sont d'une espèce telle qu'ils visent et nomment l'objet comme <i>existant réellement</i> , sans pour cela être plus que de simples noms [...]

46	5	§36	287	475	486	beiderseits ist derselbe Sachverhalt mittels derselben Termini, obschon in verschiedener Form, intendiert	c'est de part et d'autre le même état de choses qui est visé au moyen des mêmes termes, bien que sous une forme différente. ce qui est intuitionné dans la <i>perception</i> ou l' <i>imagination</i> se présente à nos yeux exactement tel qu'il a été visé du côté de la pensée
47	5	§44	317b	501	512	Genau als so bestimmtes steht uns das in Wahrnehmung oder Imagination Angeschaute vor Augen, wie es auf der Seite des Denkens intendiert war	

Il manque à ce relevé quelques répétitions d'instances.

<i>meinen, gemeint, vermeint (recherche non exhaustive) + abzielen (exhaustif)</i>							
RL n°	§	Pagination selon l'édition			version allemande	originale	traduction française
		française 1913	allemande 1913	PDF			
intro	§2	8	7	18	Lhrer Natur nach können diese Klärungen nur durch eine phänomenologische Wesenslehre der Denk- und Erkenntniserlebnisse, unter beständiger Rücksicht auf das ihnen wesensmäßig zugehörige Vermeinte		ce qui est visé (Vermeinte)
intro	§7	21	20				Car cette orientation objective [vers des objets inexistant], cet acte de représentation et de visée d'un objet qui n'est pas réellement donné comme composante phénoménologique du vécu, est, il faut bien le remarquer, une caractéristique descriptive du vécu en question ; et ainsi doit pouvoir s'élucider et se déterminer en se fondant sur le vécu lui-même le sens d'une telle visée ; qui plus est, il ne serait d'ailleurs pas possible de procéder autrement.
1	§9	43	37	48	Vermöge dieser letzteren Akte ist der Ausdruck mehr als ein bloßer Wortlaut. Er meint etwas und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches.		En vertu de ces derniers actes, l'expression est plus qu'un simple phénomène sonore. Elle vise quelque chose, et, en le visant, elle se rapporte à quelque chose d'objectif.
1	§9	43	38	48	Der Nable beispielsweise nennt unter allen Umständen seinen Gegenstand, nämlich		Le <i>nom</i> , par exemple, nomme en toutes circonstances son objet, à savoir en tant qu'il le vise. Mais il ne s'agit pas d'autre

				sofern er ihn meint. Es hat aber bei der bloßen Meinung sein Bewenden, wenn der Gegenstand nicht anschaulich dasteht und somit auch nicht als genannter (d. i. als gemeinter) dasteht.	chose que de la simple visée quand l'objet n'est pas présent intuitivement, et, par conséquent, n'est pas non plus présent <i>en tant qu'</i> objet nommé (c'est-à-dire en tant que visé).	
1	§15	63	56	67	Diese Möglichkeit ist offenbar als eine ideale gemeint [...]	Cette possibilité est manifestement visée comme étant idéale [...]
4		162	333	344	Was gemeint ist	l'on veut dire
5		162	362	373	Ist aber unter Inhalt irgendwelcher Gegenstand gemeint, auf den sich das Bewußtsein als Wahrnehmen	Mais si par contenu on veut dire n'importe quel objet sur lequel se dirige la conscience en tant que perception [...]
5	§11	174	372	383	Ein Gegenstand ist in ihnen „gemeint“, auf ihn ist „abgezielt“, und zwar in der Weise der Vorstellung oder zugleich der Beurteilung usw.	Un objet est "visé" en eux, on le "prend pour but", et cela sur le mode de la représentation ou en même temps du jugement, etc.
5	§11	175	373	384	der Gegenstand ist gemeint, d. h. das ihn Meinen ist Erlebnis; aber er ist dann bloß vermeint und in Wahrheit nichts.	l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien
5			387	397		visée-du-monde
5		226	419			nous le "visons" comme constamment permanent et nous le visons ainsi sur le mode d'une simple fiction
5						
5	app	231	425	436	die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand „Meinen“ existiert, aber nicht der Gegenstand	ce qui existe c'est l'intention, la "visée" d'un objet de telle sorte, mais non l'objet
5		231	425	436	allgemeinen Rede vom Meinen auch mitumfaßt ist.	notre terme général d'intention
5		285	473	484	Es meint also diesen selben Sachverhalt. Aber dieses Meinen ist nicht das Urteilen selbs	Il vise donc ce même état de choses. Or, cette intention n'est pas l'acte de juger lui-même [...]
5	§28	292	479	490	ihn doch als seienden meinen	le visent cependant comme <i>existant</i>
		301	487	498	was das meinen und leisten sollte	ce que cela devrait signifier, quelle serait sa fonction

nécessité de la réflexion / nécessité de l'absorption (non exhaustif)

RL n°	§	Pagination selon l'édition	version originale allemande	traduction française
-------	---	----------------------------	-----------------------------	----------------------

		fr. 1913	all. 1913	PDF		
intro	§2	5	5	16	Mit Evidenz erfassen wir das reine Gesetz und erkennen, daß es in den reinen Denkformen gründe. Aber diese Evidenz hängt an den Wortbedeutungen, die im aktuellen Vollzug des Gesetzesurteils lebendig waren.	Nous appréhendons avec évidence la loi pure et savons qu'elle se fonde sur les formes pures de la pensée. Mais cette évidence est liée aux significations de mots qui étaient vivantes dans l'accomplissement de l'acte de juger énonciateur de la loi.
intro	§3	10	9	20	Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen und somit die in ihrem Sinn gemeinten Gegenstände sozusagen naiv als seiend zu setzen und zu bestimmen oder hypothetisch anzusetzen, daraufhin Folgen zu setzen u. dgl., sollen wir vielmehr "reflektieren", d. b. diese Akte selbst und ihren immanenten Sinnesgehalt zu Gegenständen machen.	Au lieu de nous consacrer à l' <i>accomplissement</i> des actes édifés de diverses manières les uns sur les autres, et par là, de poser, naïvement en quelque sorte, comme existants, les objets visés dans le sens de ces actes, de les déterminer ou de les prendre comme hypothèses, de tirer à partir de là des conséquences, et ainsi de suite, nous devons bien plutôt "réfléchir", c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes, et le sens immanent qu'ils comportent.
intro	§3	11	10	21	besteht darin, daß im Übergang vom naiven Vollzug der Akte in die Einstellung der Reflexion, bzw. in den Vollzug der ihr zugehörigen Akte, sich die ersteren Akte notwendig verändern.	[une difficulté] consiste en ce que, dans le passage de l'accomplissement naïf des actes à l'attitude réflexive, c'est-à-dire à l'accomplissement des actes qui relèvent de cette attitude, les premiers actes se modifient nécessairement.
intro	§4	14	13		Reflexion, Überlegungen	2 occurrences du terme réflexion en un sens banal, non phénoménologique ; voir aussi §7p21m

s'absorber : "aufgehen", "leben wir", (non exhaustif)

RL n°	§	Pagination selon l'édition		PDF	version originale allemande	traduction française
		fr. 1913	all. 1913			
I	§10	45b	39	51	indem wir in dem Vollzuge der Bedeutungsintention und eventuell ihrer Erfüllung aufgehen, gehört unser ganzes Interesse dem in ihr intendierten und mittels ihrer genannten Gegenstände. (Genau besehen, sagt eines und das andere dasselbe).	tandis que nous nous absorbons dans la réalisation de l'intention de signification, et, éventuellement, de son remplissement, notre intérêt tout entier se porte sur l'objet intentionné en elle, et nommé grâce à elle (si l'on y regarde de plus près, l'un et l'autre veulent dire la même chose).
I	§34	119	103	114?	Vollziehen wir den Akt, und leben wir gleichsam in ihm, so meinen wir natürlich seinen Gegenstand und nicht seine Bedeutung. Wenn wir z. B. eine Aussage machen, so urteilen wir über die betreffende Sache und nicht über	Quand nous réalisons cet acte [le vécu actuel de s°], et que nous vivons pour ainsi dire en lui, nous visons naturellement son objet, et non sa signification. Quand, par exemple, nous faisons un énoncé,

die Bedeutung des Aussagesatzes, über das Urteil im logischen Sinne. Dieses wird uns erst gegenständlich in einem reflektiven Denkkakt, in dem wir nicht bloß auf die vollzogene Aussage zurückblicken, sondern die erforderliche Abstraktion (oder besser gesagt Ideation) vollziehen. Diese logische Reflexion ist nicht etwa ein Aktus, der unter künstlichen Bedingungen, also ganz ausnahmsweise statthat; sondern er ist ein normales Bestandteil des logischen Denkens.

nous portons un jugement sur la chose dont il s'agit et non pas sur la signification de la proposition énonciative, sur le jugement au sens logique. Celui-ci ne devient objet pour nous que dans un acte réflexif de la pensée, par lequel non seulement nous reportons notre regard sur l'énoncé effectué, mais encore nous effectuons l'abstraction requise (ou pour mieux dire l'idéation). Cette réflexion logique n'est pas, en quelque sorte, un acte se réalisant dans des conditions artificielles, par conséquent d'une manière tout à fait exceptionnelle, mais une composante normale de la pensée *logique*.

I §34 119b 104

Dieser Satz, daß SP ist, welcher durch die Erwägung als das Thema hindurchzieht, ist offenbar nicht bloß das flüchtige Bedeutungsmoment in dem ersten Denkkakte, wo uns der Gedanke zuerst auftauchte, sondern in den weiteren Schritten wird die logische Reflexion vollzogen, es ist weiterhin fortgesetzt die Satzbedeutung gemeint, die wir im einheitlichen Denkkzusammenhange ideierend und identifizierend als dieselbe und Eine auffassen. Ebenso verhält es sich überall da, wo sich eine einheitliche theoretische Begründung abwickelt.

Cette proposition que SP est, que nous retrouvons d'un bout à l'autre de notre raisonnement comme étant son thème, n'est visiblement pas seulement le moment de signification fugitif dans le premier acte de pensée où cette idée nous est apparue pour la première fois, mais, dans les étapes ultérieures, la réflexion logique s'accomplit, on continue sans cesse à viser la signification de la proposition que, dans l'unité du processus de pensée, nous appréhendons par idéation et identification comme une seule et même signification.

V §13 181h 378 389

Mitunter sind mehrere Akte zugleich gegenwärtig und verwoben, aber die Aufmerksamkeit „betätigt“ sich in einem von ihnen in auszeichnender Weise. Wir erleben alle gleichzeitig, aber in diesen Einen gehen wir gleichsam auf.

Il arrive que plusieurs actes sont simultanément présents et entremêlés, mais l'attention "est active" dans l'un d'entre eux d'une manière qui le fait ressortir. Nous les vivons tous simultanément, mais nous nous absorbons pour ainsi dire dans celui-là seul.

V §19 214 409 420

leben wir nicht in den Akten

nous ne vivons pas dans les actes qui constituent l'expression en tant qu'objet physique ; notre "intérêt" n'appartient pas à cet objet, nous vivons au contraire dans les actes signifiants, nous sommes exclusivement tournés vers l'objet qui apparaît en eux, c'est cet objet que nous avons en

V §19 215 409 420

Akte müssen da sein, damit wir in ihnen „leben“, ev. in ihrem Vollzuge „aufgehen“ können, und indem wir dies tun, achten wir auf die Gegenstände dieser Akte.

vue, [c'est lui que nous *visons* en prenant ce mot dans son sens particulier, son sens *fort*]

Des actes doivent être là pour que nous puissions "vivre" en eux, ou éventuellement "être absorbés" par leur effectuation, et, quand nous le faisons, nous portons notre attention sur les *objets* de ces actes.

Annexe 3 : l'Intention et la visée

Il est bien connu que l'allemand philosophique utilise les formes dérivées de *Meinen* pour dire la visée, par exemple sous la forme nominale *Meinung*. On sait que ce lexique prendra une importance grandissante, notamment à partir des cours de 1908, et par-delà le tournant transcendantal. Mais qu'en est-il dans les *Recherches* ?

On y trouve bien sa présence, même dans les éditions ultérieures, traduit sous forme nominale par « visée » (nous nous basons ici sur notre propre repérage dans l'annexe précédente). Par exemple lorsque Husserl affirme, au §11 de la V^e Recherche :

l'objet est visé, cela signifie que l'acte de le viser est un vécu (*der Gegenstand ist gemeint, d. h. das ihn Meinen ist Erlebnis*) ; mais l'objet est alors seulement présumé et, en vérité, il n'est rien³⁶⁷

Ou encore au §14 : « Le vécu c'est la visée-du-monde, le monde lui-même c'est l'objet intentionné » (*Erlebnis ist das die-Welt-Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand*). On voit bien ici que Husserl a mobilisé deux termes, *Meinen* et *Intendieren*, ce qui a très vraisemblablement amené les traducteurs à opérer alors une distinction nette dans la traduction. Nous y revenons plus bas. Il reste cependant possible de considérer comme synonymes les lexiques du *Meinen* et de l'*Intendieren*, et il existe notamment un passage, au §10 de la I^{re} Recherche, qui semble explicite en ce sens :

Notre intérêt, notre intention, notre visée (*Unser Interesse, unsere Intention, unser Vermeinen*) - toutes expressions qui sont synonymes si on les prend dans un sens assez large -, se portent exclusivement sur la chose visée (*gemeinte Sache*) dans l'acte donateur de sens.³⁶⁸

On remarquera cependant deux choses : premièrement et bien entendu, que cette remarque vaut « dans un sens assez large », qui ne prescrit pas de les traiter en parfaits synonymes dans le travail d'analyse philosophique plus précis. Ensuite que dans l'ensemble des *Recherches*, comme le révèle notre repérage dans l'annexe, Husserl

³⁶⁷ Cf. *Recherches*, tome 2**, *op. cit.*

³⁶⁸ Cf. *Recherches*, tome 2*, *op. cit.*, p.46.

mobilise bien plus souvent le lexique de l'*Intention* que celui du *Meinen* ou de l'*Interesse*.

Mais repartons, puisque c'est notre point de départ ici, de l'explication terminologique du §13 : « L'expression *intention* représente le caractère propre des actes sous l'image de la visée d'un but [...] ». Comme nous l'avons rappelé il n'y a pas, en fait, dans le texte allemand, de référence à la visée comme *Meinung* pour définir l'intention. La traduction a en fait choisi de rendre par « visée d'un but » ce que l'allemand dit de manière beaucoup plus économique : *Abzielens*, construit sur le radical *Ziel* qui signifie bien but ou objectif dans le langage courant. Certes, ce dernier admet le suffixe *-en* pour construire *Zielen* qui peut alors signifier « viser », mais c'est toujours dans un sens courant et non dans un sens technique comme pourra l'être la traduction ultérieure de *Meinen*. Ainsi, dans la suite de cette même phrase, lorsque revient la traduction par « visée », à propos des « divers actes qui peuvent être désignés sans difficulté et d'une manière universellement compréhensible comme visée théorique ou pratique d'un but. »³⁶⁹, c'est bien encore *Abzielens* qui figure dans le texte en langue originale. Encore un peu plus loin, pour introduire au remplissement dont il est au final aussi question ici, « l'action de viser un but » rend toujours *der Tätigkeit des Abzielens*, dont le corrélat est l'atteindre, *Erzielens*. Ainsi, parler de « visée » supposerait que son corolaire, le remplissement, se trouve ici nommé visée *remplie* par exemple. Mais dans ce paragraphe il n'est n'en est toujours pas question, puisqu'il est véritablement question, là encore, seulement d'*intentions* : « les remplissements eux aussi sont bien des actes, donc ils sont aussi des "intentions" [„*Intentionen*"] »³⁷⁰. Les guillemets marquent ici l'usage modifié du terme, puisque les remplissements sont des intentions en un sens particulier (nous avons relevé ce point). Ce constat peut être renforcé par l'évocation du seul essai que Husserl publia dans la décennie précédant ses *Recherches*, en 1894 dans le *Philosophische Monatshefte* (entre la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891 et les *Recherches Logiques* de 1901 donc).

Toujours dans l'article *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire*, il n'est pas encore question, notons-le, de chercher l'essence de l'acte. Certes le terme

³⁶⁹ Cf. *Recherches*, tome 2**, *op. cit.*, p.181 (§13).

³⁷⁰ Cf. *ibid.*

apparaît mais il ne fait pas l'objet d'une problématisation, et donc encore moins d'une définition générique (sous la figure de l'*Eigenheit* par exemple). Cependant, et comme nous l'avons fait remarquer, c'est le concept de *représentation* qui subit alors l'essentiel du travail du psychologue descriptif (nous y revenons plus en détail dans notre annexe suivante). Celui-ci occupe en fait toute la deuxième partie de l'article, après une première touchant aux questions propres à la logique formelle, si bien qu'on retrouve déjà ici l'oscillation que le §68 de la *Krisis* évoquera entre recherches ontologiques et recherches orientées « subjectivement »³⁷¹. C'est dans cette deuxième partie que Husserl distingue dans les représentations au sens général (*Vorstellung*) une représentation plus spécifique comme *Repräsentation*, souvent comprise d'ailleurs comme un marqueur majeur du futur concept d'intentionnalité (par K. Schuhmann notamment). Or il faut en tout cas remarquer que le terme clé est ici donné sous forme verbale : « intentionner », et que sa définition fait déjà appel, en 1894 donc, à l'expression *abzielen* :

“simplement intentionner” [*bloß intendieren*] veut dire ici autant que : tendre [*abzielen*], au moyen de n'importe quels contenus donnés à la conscience, vers d'autres contenus qui ne sont pas donnés [...]

Notons aussi que quelques pages auparavant, c'est aussi la forme *hinzielen* qui est traduite par « tendre vers »³⁷². Autrement dit c'est déjà le lexique qui sera à l'œuvre en 1901 dans la mise en avant de l'intention au §13 de la V^e Recherche, autour du radical *Ziel* (but, ou objectif).

Refermons donc à présent la parenthèse du texte de 1894. Nous y avons trouvé une source probable de la forme nominale *Intention* dans le verbe *Intendieren*, intentionner. Il semble à présent clair qu'il nous faut donc nous pencher plus attentivement sur cette forme. Voyons premièrement s'il est justifié d'en faire en français un synonyme de *viser*. Il arrive parfois comme nous l'avons vu que Husserl le juxtapose à *Meinen*, obligeant la traduction à rendre une différence entre les deux (V^e Recherche,

³⁷¹ La première partie s'intitule « Sur la distinction de l'abstrait et du concret », soit la future ontologie formelle poursuivie notamment dans la III^e Recherche, et la deuxième « Sur les intuitions et les représentations ».

³⁷² Cf. *ibid.* p.141.

§14 : « Le vécu c'est la visée-du-monde [*die-Welt-Meinen*], le monde lui-même c'est l'objet intentionné [*intendierte Gegenstand*] »). Parfois également, Husserl a explicitement indiqué que c'est l'*Intendieren* qui est en jeu, comme ici au §11 :

Si ce qu'on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus *intentionnels* (intentionnés [*intendierte*]), alors, par contre, les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* [...]

Là encore, la traduction n'a pu choisir de rendre autrement *Intendieren* que par intentionner, puisque Husserl l'a explicitement indiqué. Seulement, en dehors de ces cas, on trouve de nombreux choix de traduction où *Intendieren* n'est *plus traduit* par le lexique de l'intentionner mais par celui de la visée :

Dans la 1^{re} Recherche³⁷³ :

- « l'objet à la fois visé et "donné" » traduit en fait *intendierte und „gegebene“ Gegenstand*
- « la figure [géométrique] visée » traduit *des intenzierten Gebildes*
- « la signification visée » est une traduction de *die intenzierte Bedeutung*.

Dans la 2^{de} Recherche :

- « l'objet conceptuel est visé », *begriffliche Objekt intenziert ist*
- « est visé du point de vue objectif », *gegenständlicher Hinsicht intenziert ist*
- « où l'objet visé fait partie du contenu réel du vécu lui-même [...] nous n'avons pas seulement l'évidence de la diversité des données visées, mais aussi celle de leur existence réelle. », *wo der intenzierte Gegenstand zum reellen Inhalt des Erlebnisses selbst gehört [...] wir haben nicht nur die Evidenz der Unterschiedenheit der intenzierten Data, sondern auch die von ihrem wirklichen Dasein.*
- « espèces visées », *intenzierten Spezies*
- « du moins quand on n'interprète pas faussement l'objet "intentionnel", c'est-à-dire l'objet simplement visé, comme une composante réelle du vécu dans lequel se réalise l'intention », *so zum mindesten, wenn man den „intentionalen“, d. h. bloß intenzierten*

³⁷³ Toutes les citations à venir sont extraites de notre annexe n°1.

Gegenstand nicht fälschlich als reelles Bestandteil desjenigen Erlebnisses, in dem sich die Intention vollzieht, deutet

Dans la 3^e Recherche :

- « au cas où ils sont eux-mêmes des objets visés, remarqués par nous », *wo sie selbst intendierte, beachtete Objekte sind*

Dans la 4^e Recherche :

- « la différence visée dans la présente recherche », *in der vorliegenden Untersuchung intendierte Unterschied*
- « l'unité visée », *die intendierte Einheit*
- « c'est-à-dire qu'une signification du genre de celle qui est visée ici ne peut exister », *d. h. daß eine Bedeutung von der Art, wie sie hier intendiert ist*

Dans la 5^e Recherche :

- « mais ces contenus ne sont pas en quelque sorte des objets visés par le tout, c'est-à-dire contenus intentionnellement en lui », *aber diese Inhalte sind nicht etwa von dem Ganzen intendierte, in ihm intentionale Gegenstände*
- « Mais si, par ailleurs, l'objet visé existe », *Existiert andererseits der intendierte Gegenstand*
- « la distinction suivante: l'objet tel qu'il est visé, et, d'autre part, tout simplement l'objet qui est visé. », *zu unterscheiden: der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist*
- « son objet proprement dit, tel qu'il est visé », *Gegenstand in der Weise, wie er intendiert ist*
- « dont l'acte est déterminé d'une manière univoque par son caractère qualitatif et par l'objet qu'il est censé viser », *also ist der Akt durch seinen qualitativen Charakter und durch den Gegenstand, den er intendieren soll, eindeutig bestimmt*

- « Toutefois, ce que nous venons d'exposer n'exclut naturellement pas que (nous l'avons déjà mentionné) l'on n'établisse une distinction entre l'objet proprement dit qui est chaque fois visé, et l'objet *tel qu'il* est ainsi visé [...] », *Das eben Ausgeführte schließt aber natürlich nicht aus, daß (wie schon berührt) zwischen dem Gegenstande schlechthin, welcher jeweils intendiert ist, und dem Gegenstande, sowie er dabei intendiert ist* (ajout de la 2^{de} édition)
- « objet visé », *intendierten Gegenstande*
- « nous visons à une décision », *wir intendieren eine Entscheidung*
- « les représentations nominales sont d'une espèce telle qu'ils visent et nomment l'objet comme *existant réellement*, sans pour cela être plus que de simples noms [...] », *sind die Namen, bzw. die nominalen Vorstellungen, von einer Art, daß sie den Gegenstand als einen wirklich seienden intendieren und nennen, ohne daß sie darum mehr wären als bloße Namen*
- « c'est de part et d'autre le même état de choses qui est visé au moyen des mêmes termes, bien que sous une forme différente. », *beiderseits ist derselbe Sachverhalt mittels derselben Termini, obschon in verschiedener Form, intendiert*
- « ce qui est intuitionné dans la *perception* ou *l'imagination* se présente à nos yeux exactement tel qu'il a été visé du côté de la pensée », *Genau als so bestimmtes steht uns das in Wahrnehmung oder Imagination Angesehene vor Augen, wie es auf der Seite des Denkens intendiert war*

Certes il faut noter que l'on trouve à peu près autant le choix littéral de traduire l'*intendieren* par l'intentionner. Mais le fait que la traduction française ait presque autant opté pour « intentionner » que « viser », donc n'ait pas réservé ce dernier pour traduire *Meinen*, d'ailleurs aussi bien pour rendre le langage technique que non-technique, tend à montrer qu'elle considère en fait que les deux peuvent être synonymes.

Nous allons compléter notre observation en relevant également certains passages où les lexiques de l'*Intention* et du *Meinung* sont juxtaposés. Dans ce cas, il arrive que ce soit la synonymie qui soit l'interprétation la plus plausible, comme dans cet extrait de l'appendice de la V^e Recherche (1^{re} édition) :

ce qui existe c'est l'intention, la "visée" d'un objet de telle sorte, mais non l'objet (V^e Recherche, appendice) ; *die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand „Meinen“ existiert, aber nicht der Gegenstand*

On retrouverait alors une confirmation de cette interprétation au §11 de la V^e Recherche, dans une citation que nous avons déjà relevée plusieurs fois :

Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'*intention*. Un objet est « visé » en eux, on le « prend pour but » [...] (§11) *Ein Gegenstand ist in ihnen „gemeint“, auf ihn ist „abgezielt“ [...]*

Seulement, si à présent on prête attention à une note ajoutée dans 2^e édition, juste après « visé » dans la citation précédente, on lit alors :

On ne comprend pas ici sous le terme de la « visée » de l' « intention » [*des „Meinens“ der „Intention“*], l'acte d'attention particulière, l'acte de remarquer. (note de la 2^{de} éd.)

Nous ne nous attardons pas ici sur le fond et cette remarque sur l'attention. Mais sur la forme, la visée n'est plus ici un terme synonyme de l'intention (ce qui serait le cas s'il y avait une virgule après « visée »), mais en est bien une tentative d'explicitation : Husserl veut parler de la visée *de* l'intention. Enfin, notons la citation suivante, qui nous a servi précédemment à mettre en avant le lexique de l'intention dans la V^e Recherche :

L'adjectif déterminatif *intentionnel* dénomme le caractère d'essence commun de la classe de vécus à délimiter, la propriété de l'*intention*, la relation à un objet au moyen de la visée ou sur un mode analogue quelconque. (§13, p.180)

« au moyen de la visée » [*Meinung*] est ce qui figure dans la 1^{re} édition. Mais la seconde édition supprimera cette référence et écrira à la place « au moyen de la représentation [*Vorstellung*] », peut-être pour marquer une plus grande généralité de la définition proposée. Ce qui est certain en tout cas, et pour conclure, est que la visée (*Meinung*) n'est pas apparue à Husserl comme l'élément indispensable de sa définition du vécu intentionnel. Signe donc qu'il importe de chercher à comprendre l'intentionnel, l'intention, ou l'intentionner (mais faut-il les différencier ?), sans se réfugier trop rapidement derrière la traduction par « visée ». La clé de la percée semble être de réussir à comprendre l'emploi d'*Abzielens* bien plus que de *Meinung*.

Annexe 4 : Husserl, le travail sur la représentation et l'émergence du principe de l'intuition

Nous voulons montrer ici comment Husserl a progressivement accordé une place prépondérante à la représentation comme intuition dans la genèse des *Recherches*. Rappelons avant tout que la traduction française « représentation » rend l'allemand *Vorstellung* pour dire la catégorie *générale* de la représentation. *Vorstellung*, terme alors présent dans toute la tradition philosophique allemande, traduit lui-même le latin *idea*, présent aussi bien chez Descartes que sous forme homonyme dans l'empirisme anglais de Locke ou Hume (ainsi Husserl remarque-t-il par exemple au §15 de la II^e Recherche, que les termes *idea* et *Vorstellung* souffrent des mêmes ambiguïtés). Nous avons vu dans notre annexe précédente Husserl distinguer à partir de 1894 un sens de la représentation comme *Repräsentation*.

On pourra pourtant relever que dans sa thèse d'habilitation en mathématiques, en 1887, il ne semblait pas concevoir la représentation autrement qu'en ce sens :

Il est à peine besoin de rappeler que là où il s'agit de choses objectives réelles, celles-ci doivent pourtant être représentées (*repräsentirt*) dans notre conscience par des représentations (*Vorstellungen*). L'ensemble représenté (*vorgestellte*) se comporte alors par rapport à l'ensemble visé des choses réelles (*wirklichen*) comme le fait la représentation d'une chose singulière réelle par rapport à cette chose elle-même.³⁷⁴

Ainsi si toute *Vorstellung* est comprise comme une *Repräsentation*, alors se trouve caractérisée ce que l'on peut appeler en français une théorie *représentationnelle* de la connaissance. Autrement dit, tout ce que nous nous représentons « vaut pour » autre chose, comme la carte postale *représente* tel monument que nous ne voyons pas actuellement. C'est la représentation en tant qu'elle copie, reproduit, ou seulement tend vers la chose réelle. C'est donc à se demander comment comprendre la situation

³⁷⁴ Cf. E. Husserl, « Sur le concept de nombre », sous-titré, notons-le, « analyses psychologiques », publié dans *Philosophie de l'arithmétique*, *op. cit.*, p.363 (en note).

lorsque les choses représentées (ces « réalités », *wirklichen*, de la citation de 1887 par exemple) sont simplement là, présentes sous nos yeux.

Cette « situation » va alors recevoir un concept spécifique de représentation, à savoir l'intuition (*Anschauung*). Le concept semble formellement établi à partir de 1894 et l'article intitulé *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire*, sur lequel nous revenons donc une nouvelle fois. Husserl spécifie le concept de *Vorstellung* de manière à en faire ressortir deux types précis : l'*Anschauung*, basée sur le radical *Schein* (lumière, apparence), que l'on rend en français par intuition, et la *Repräsentation* rendue en français par re-présentation³⁷⁵. Dans la seconde partie de l'article, après avoir montré l'absence d'univocité du concept de représentation comme *Vorstellung* par des exemples (§1), Husserl expose les deux définitions principales (§2), qui font alors apparaître la spécificité du concept de représentation comme *intuition* :

Cette suite de considérations [les exemples du §1] fait apparaître une séparation entre les "représentations" qui sont des intuitions, et celles qui ne le sont pas. Certains vécus psychiques, on les appelle généralement des "représentations", ont la particularité de ne pas renfermer en eux leurs "objets" comme des contenus immanents (donc présents à la conscience), mais *simplement* de les *intentionner* [...] : "simplement intentionner" [*bloß intendieren*] veut dire ici autant que : tendre, au moyen de n'importe quels contenus donnés à la conscience, vers d'autres contenus qui ne sont pas donnés, renvoyer [*hindeuten*] à eux d'une manière compréhensive ceux-là comme re-présentants de ceux-ci ; et cela sans qu'il y ait une connaissance conceptuelle du rapport existant entre la représentation et l'objet intentionné. Nous allons appeler de telles représentations [*Vorstellungen*] des re-présentations [*Repräsentation*]. Par opposition à elles, il y a d'autres vécus psychiques, appelés également "représentations" dans le langage de nombreux psychologues, qui n'intentionnent pas simplement leurs "objets", mais qui les *contiennent effectivement en eux-mêmes* comme des contenus immanents. Nous appelons les représentations comprises dans ce sens des *intuitions* [*Anschauungen*].³⁷⁶

Ce qui frappe au regard des exemples mobilisés pour approcher ce concept d'intuition (§1), c'est avant tout sa non-technicité : « au sens originaire, l'intuition (*Anschauung*) c'est le fait de voir (*Sehen*) ». Relevons ainsi quelques exemples disséminés dans le paragraphe : on voit une chose qui est devant nous, mais on voit aussi au sens de

³⁷⁵ Les traductions de *Repräsentation* cependant divergent dans leurs formes. C'est J. English qui propose d'écrire « re-présentation » (cf. les explications de traduction dans *Articles sur la logique, op. cit.*, p.166), là où les traducteurs des *Recherches Logiques* ont quant à eux fait le choix de l'expression « représentation représentative » (cf. *Recherches Logiques*, tome 2, première partie, *op. cit.*, p.281).

³⁷⁶ Cf. *Articles sur la logique, op. cit.*, p.143, et pour l'original, *Hua XXII*, p.107.

s'imaginer quelque chose, au sens d'avoir une vision artistique. Voit-on alors vraiment tout ce que l'on croit voir, quand bien même l'on se tromperait ? C'est précisément ce que Husserl prétend, à l'encontre de ses adversaires (désignés par le terme générique « les psychologues »). Rappelons notamment que Brentano affirmait que « les phénomènes psychiques [...] sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du terme »³⁷⁷. Ainsi donc Husserl conclut-t-il que l'intuition n'est pas une représentation au sens « d'un simple remplacement par des morceaux, des images, des signes », soit le seul sens que peut-être il admettait en 1887, mais une « représentation dans un sens plus propre, qui présente devant nous effectivement son objet » (p.138). Mais il ne cherche pas pour autant à fonder un sensualisme relativiste où chacun pourrait « avoir sa vérité » ; l'erreur de jugement dans le domaine sensible manifestement existe et il faut bien le concéder aux « psychologues ». Or c'est déjà ici l'écart entre intuition et intention qui lui permet d'en rendre compte : je crois voir (c'est mon *intention*) bien plus que je ne vois réellement (ce que j'*intuitionne*). De la maison le sens commun ne voit que la façade, mais il se prononce sur la chose en sa totalité. Or comme l'avait affirmé Husserl plus tôt, « les choses ne sont pas les contenus effectifs de nos représentations, mais des unités objectives, donc des contenus présumés (*vermeintliche*), simplement intentionnés (*intendite*). » (p.133). L'intention dépasse l'intuition, même si cela n'empêche pas ce qui est intuitionné, par définition, d'être *vraiment* vu. N'aurait-on pas pu ainsi, à y réfléchir, traduire *Anschauung* par « voir vraiment », et ainsi retrouver en français le sens courant visiblement recherché par Husserl ?³⁷⁸

³⁷⁷ Cf. *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p.105 (§7, voir aussi le §6). Il faudrait cependant interroger la position husserlienne au regard de la thèse aristotélicienne selon laquelle « la perception des sensibles propres est toujours vraie ». Cf. *De Anima*, *op. cit.*, p.165 (418a11), p.214 (427b14), p.217 (428a12). Dans ces deux derniers cas, il est justement question pour Aristote de distinguer la sensation de la représentation (*phantasia*), qui elle, se présente souvent sous une allure fausse ou trompeuse.

³⁷⁸ Le traducteur, J. English, a bien entendu relevé le problème d'utiliser en français les expressions « intuition », « intuitionner » (et l'on lit même parfois non sans une certaine gêne, « intuitionnifier »). Dans l'illustration choisie par Husserl celui-ci s'oblige à traduire « je veux m'intuitionner (*mir anschauen*) cette maison-ci », là où il aurait voulu plus naturellement dire « je veux voir cette maison-ci ». Ainsi assure-t-il, par la suite, la cohérence de sa traduction en corrélant le lexique de l'*Anschauung* à celui de l'intuition. Nous avons trouvé dans le lexique de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (trad. J.-P. Lefebvre, Gallimard, 2012) la présence du même terme, que les traducteurs ont alors rendu par « contempler, regarder ». La question doit nous sembler-t-il rester ouverte, et peut-être le restera-t-elle longtemps. Ce qui est certain en tout cas est qu'il est d'emblée très difficile de se rendre compte du sens absolument courant qu'avait le terme pour Husserl, et qui d'une certaine manière voudra le rester jusque dans les *Ideen I* où l'intuition restera toujours « le fait de voir ».

Il reste en tout cas très clair qu'on ne peut plus à présent, selon Husserl, parler de représentation en un sens toujours général (comme *Vorstellung*). La définition du §2 rappelée plus haut donne une tournure décisive aux choses de ce côté-là. On ne saurait cependant l'interpréter trop rapidement selon un partage strict entre présence (*Anschauung*) et absence (*Repräsentation*), en l'occurrence d'un contenu. Si l'*Anschauung* comme nous l'avons rappelé est très nettement définissable par la présence (de son objet, où de son « substrat » comme le dit encore Husserl en 1894), la *Repräsentation* est bien plus une absence dans la présence qu'une absence tout court. C'est ce que permettra de rendre plus clair le rappel des exemples bien connus qui figurent ici à la suite, de l'arabesque ou du son qui fait sens pour l'auditeur (ils figurent au §5, p.153 pour tout cet alinéa). L'important est de comprendre que la *Repräsentation* est *fondée* sur un contenu présent. Ainsi, lorsqu'un arabesque passe d'une simple figure esthétique à l'état de signe, ce n'est pas que nous nous mettions soudainement à voir *une autre chose*. C'est toujours la même figure qui est « là », sous nos yeux, simplement à présent elle signifie autre chose, ou elle se met précisément à *signifier quelque chose*. La même explication s'appliquera à l'exemple du son : lorsque nous avons appris que tel son veut dire tel mot (ce qui vaut *a fortiori*, pour une langue), ce n'est pas que le mot comme chose du monde se soit modifié : c'est simplement qu'une re-présentation (*Repräsentation*) s'est forgée, se distinguant par là-même de l'intuition qui continue de nous donner le simple son. Comme l'explique Husserl, « le même contenu est d'abord le soubassement d'une simple intuition, tandis qu'ensuite il est le soubassement d'une re-présentation ». C'est pourquoi il pourra affirmer, à partir de ces exemples, qu'intuition et re-présentation sont bien deux types très différents de représentation. Ces exemples se retrouveront en l'état au §14 de la V^e Recherche.

Dans un inédit daté de 1893 aujourd'hui publié dans *Sur les objets intentionnels*, et justement intitulé « Intuition et re-présentation, intention et remplissement », on trouve des exemples qui confirment tout le travail entrepris par Husserl sur le concept de représentation (au sens général de *Vorstellung*). Ainsi du cas de l'écoute d'une mélodie, dont l'enchaînement dans une même continuité pose certains problèmes à une théorie de la connaissance (§1). Notamment dans le cas où la mélodie soudainement s'arrête. Dans ce cas nous avons pourtant un sentiment très net qu'il y a quelque chose après,

de l'air à venir de la mélodie (et d'ailleurs nous sommes bien capables de le prolonger nous-mêmes parfois si nous le connaissons suffisamment). Ce que nous entendons actuellement et qu'ainsi nous nous représentons en ce sens est ce que Husserl appelle l'intuition ; les notes qui suivent et qui sont « dans notre tête », nous nous les représentons également, mais c'est au sens différent cette fois d'une re-présentation (qui prend appui, ou se fonde, dans ce cas, sur le contenu intuitif)³⁷⁹. Par rapport à la préséance de la représentation comme *Repräsentation* observée en 1887, on notera l'annexion cette fois de cette forme de représentation à l'intuition. Autrement dit, on se re-présente quelque chose (l'air de la mélodie qui pourtant vient de cesser) sur la base de ce qu'on vient effectivement d'entendre, soit par intuition.

Aussi en 1901 il est certain que les *Recherches* voient le jour après un travail de renouvellement du concept de représentation au sens général de *Vorstellung*. Husserl comme Brentano ont remarqué qu'autant le concept moderne de représentation comme *idea* que comme *Vorstellung* étaient victimes du même problème : celui de renvoyer à des entités inertes, simplement présentes dans notre conscience (on pourra se reporter au §15 de la II^e Recherche, ou au 11^e point du §44 de la V^e). Mais c'est Husserl qui a visiblement le plus travaillé ce concept au sens d'une *intuition*. En ce sens, les travaux sur l'intuition sont à l'origine d'une certaine formulation de la méthode phénoménologique qui apparaîtra notamment dans toute son ampleur au §24 des *Ideen I*. Dans les *Recherches*, l'injonction du retour aux choses-mêmes (*zu Sachen Selbst*) énoncée au §2 de l'introduction générale au Tome 2 fait de l'intuition l'exigence de reconduire les données du langage et des concepts à une donation qui en atteste ou non leur validité. Mais on oublie parfois de dire, préférant rappeler la distinction *Sache/Dinge*, que cette injonction signale explicitement un retour à l'intuition (*Anschauung*) comme fondement de toute connaissance. Or en français tout du moins, le sens de ce terme pourtant si important dans l'édifice husserlien n'a rien de très évident.

³⁷⁹ Cf. p.218b. Ces analyses, notons-le, n'ont plus pour but principal de distinguer l'*Anschauung* de la *Repräsentation* comme au §5 de la publication de 1894, mais d'élargir le concept d'*Anschauung*. Ainsi, au sens étroit, j'intuitionne un son bien particulier, mais au sens large, j'intuitionne, dirait-on en français, un mouvement d'ensemble de la mélodie qui en chaque instant se fait autre (p.220). On dirait de manière économique qu'on passe du sens large au sens étroit si l'on *essaie d'arrêter le mouvement* pour en saisir un instant seulement, et le tenir en soi, comme si l'on voulait l'observer.

Ainsi est justifié méthodologiquement « l'absence de présupposition dans les recherches relevant de la théorie de la connaissance » (titre du §7 de l'introduction), et par là l'engagement contre toute métaphysique conçue comme la question « de l'existence et de la nature du "monde extérieur" » (§7, p.22). Plus tard, au §3 de l'*Esquisse d'une préface aux Recherches Logiques* Husserl confirmera encore que « c'est cette méthode intuitive, faisant appel aux « choses elles-mêmes » ici en question, c'est-à-dire la connaissance « elle-même » [...], que suit le tome 2 de ces *Recherches Logiques* [...] »³⁸⁰.

³⁸⁰ Cf. l'*Esquisse d'une préface*, *op. cit.*

Annexe 5 : sur une origine dans la langue courante grecque et latine du concept d'*intentio*

Nous voulons ici envisager une archéologie possible du concept d'*intentio*, dont nous avons vu dans ce travail que l'histoire s'est chargée d'en faire apparaître ultérieurement les ambiguïtés. Augustin, évêque de la fin de l'Empire romain³⁸¹, ne pouvait être insensible à l'influence du stoïcisme, et en particulier du cadre explicatif général que constitue la théorie du πνεύμα (*pneuma*). Dans le cadre originel des monismes matérialistes, le *pneuma* était la matière première du cosmos, au sens par exemple de l'air ou du souffle chez Anaximène. Il en est fait ensuite un usage remarqué dans les théories médicales chez les Grecs, alors que chez Platon ou Aristote il était associé à des théories physiologiques et météorologiques. Les stoïciens reprendront cet héritage, en traduisant notamment πνεύμα par le latin *spiritus*, qui signifie encore pour Sénèque par exemple le souffle. Mais tout en continuant à rendre compte des explications naturelles, le concept sera progressivement employé à propos des affections de l'âme (ψυχή/*psychê*). La doctrine du *pneuma* qui est transmise ensuite à S^t Augustin a donc déjà commencé à rompre avec son origine strictement matérielle ; et ce dernier contribuera d'ailleurs grandement à assurer son évolution vers sa dimension immatérielle³⁸².

Seulement, pour pouvoir expliquer les altérations propres à ce principe dans l'observation des phénomènes, les stoïciens utilisent le concept de τόπος, que l'on peut rendre par « tension »³⁸³. C'est parce que le *pneuma* se tend ou se détend que

³⁸¹ La *Cité de Dieu* date des années 410-420, Augustin meurt en 430, et le dernier empereur d'Occident est déposé en 476.

³⁸² Cf. pour ce résumé G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Etude philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945. Un résumé est disponible en ligne sur perseus.fr. Pour des exemples d'emplois de « spiritus » chez Sénèque, voir par exemple *Questions Naturelles*, Tome 1, trad. P. Oltramare, Les Belles Lettres, Paris, 1961, p.60-62. Notons que Sénèque fait lui la différence entre les concepts d'air et de souffle, le dernier étant davantage le principe dynamique du premier, comme on le voit dans le passage que nous indiquons.

³⁸³ J.-L. Solère rend le terme par « tension interne », cf. « Tension et intention, esquisse de l'histoire d'une notion », dans *Questions sur l'intentionnalité*, 2007, p.63 (disponible en ligne sur <http://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:100047>). En français courant, l'étymologie de tonus renvoie également au terme τόπος, cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/tonus>.

s'expliquent telles ou telles variations des choses naturelles. Mais puisque précisément le *pneuma* pour les stoïciens est le principe ontologique de l'âme, au sens où nous pourrions dire qu'il en est la "substance" (que cette « substance » soit matérielle ou immatérielle), l'âme pourra aussi subir cette tension. Comme le dit A.-J. Voelke à propos de la théorie stoïcienne, nous indiquant au passage expressément une source de la future reprise augustinienne de cette notion :

Tout acte cognitif mobilise donc le *tonos* [τόνος]. Procédant d'une tension immanente à l'âme, il est *attention*. Dans une doctrine qui lie d'une façon indissoluble connaissance et tension, tout degré de tension est en effet un degré d'attention. Dire que l'esprit "dispose par nature d'une force qu'il tend vers les objets" [Cicéron, *Lucullus*, 30], c'est lui reconnaître aussi bien une certaine tension qu'une certaine capacité d'attention.³⁸⁴

§

Et précisément, Sénèque traduit le grec τόνος par le latin *intentio*, *intendere* ; et justement, pour dire l'action de tendre, ou la tension. Certes à première vue le champ d'application peut sembler incompatible avec l'usage augustinien qui sera fait de l'*intentio*, lorsque le τόμος relève des explications de phénomènes naturels, comme la température, l'arc-en-ciel, ou l'intensité sonore, dont la tension *du* milieu (*pneuma*) doit expliquer les variations observées. Et l'on a vu précédemment Augustin distinguer, au livre XI du *De Trinitate*, la nature de la volonté propre à l'âme de tout ce qui relève du monde matériel. Seulement, comme nous l'évoquions, si l'on prête attention aux usages des termes chez Sénèque, on s'aperçoit qu'il utilise *le même jeu de concepts* pour parler aussi bien des variations physiques que des dispositions intérieures de l'âme. Et c'est bien ce lexique de la *tensio* qui devient alors opérant. J.-L. Solère défend pour sa part la thèse selon laquelle « ces différents termes et sens (*intentio* : intention cognitive, intention volontaire, *intensio* : intensification) relèvent à l'origine, dans l'Antiquité, du même champ conceptuel, qui est celui de la *tensio* »³⁸⁵. Suivons-le ici et comparons deux premiers emplois relevant de phénomènes naturels avec pour finir un emploi relevant du domaine de l'âme humaine chez Sénèque :

³⁸⁴ André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, p.47

³⁸⁵ Cf. « Tension et intention, esquisse de l'histoire d'une notion », *op. cit.*, p.60. Cf. *ibid.*, p.63 pour la traduction de Sénèque.

duobus coloribus hanc uarietatem efficientibus, remisso et intento [...]
deux couleurs produisant cette diversité, l'une atténuée (*remisso*), l'autre intense (*intenso*) [pour dire les variétés de couleur de l'arc-en-ciel]

[sol] calorem suum intensionibus ac remissionibus temperando fovet
Sa chaleur, tour à tour plus intense et plus faible, nous échauffe dans une juste mesure³⁸⁶

*In utroque enim eadem est animi magnitudo, in altero remissa et laeta, in altera pugnax et intenta*³⁸⁷
dans les deux cas c'est la même grandeur d'âme ; dans l'un seulement elle se dilate et s'abandonne, dans l'autre elle lutte, elle tend tous ses ressorts.

Il y a donc un *jeu d'analogie* qui permet semble-t-il aux philosophes stoïciens d'expliquer les altérations de l'âme à *la manière* des altérations naturelles, par une augmentation ou diminution de la tension.

Déjà les Grecs avaient usé d'un procédé très similaire. Si l'on regarde à nouveau les textes qu'indique J.-L. Solère, on constate que Platon parle par exemple de la tension des cordes d'une lyre de cette manière, dans *La République* :

Δοκεῖ ἂν οὖν τίς σοι, ὦ ἄριστε, μουσικὸς ἀνὴρ ἀρμοπτόμενος λύραν ἐθέλειν μουσικοῦ ἀνδρὸς ἐν τῇ ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν πλεονεκτεῖν ἢ ἀξιοῦν πλέον ἔχειν;

Crois-tu qu'un musicien, qui accorde sa lyre, voulût ou prétendît, quand il s'agit de tendre ou de lâcher les cordes de son instrument, l'emporter sur un musicien? 349e³⁸⁸

Mais effectivement il use par ailleurs des mêmes termes, dans le *Phédon*, pour assimiler l'âme cette fois à une certaine tension harmonieuse du corps :

³⁸⁶ Traduction alternative : « Le soleil diffuse sa chaleur en la tempérant par des phases plus intenses et plus faibles. », sur suggestion d'E. R. Bennett : qu'il en soit ici remercié.

³⁸⁷ Respectivement *Quaest. nat.*, I.m.12, *Quaest. nat.*, VII, I, 3, et *Ad Lucilium* 66.12, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1963 (traductions adaptées) ; cf. J.-L. Solère, *op. cit.*, pp.66, 67, 68. On note également et pour notre part une incertitude quant à la pertinence de la distinction orthographique *intentiō* et *intensio*, qui est peut-être seulement due à des erreurs de copistes dans la transmission des textes (nous excluons les reprises ultérieures par la scolastique). Le *Thesaurus Linguae Latinae* enregistre par exemple *intensio* seulement comme une variante d'*intentiō*, issue de la tradition manuscrite ou d'une mauvaise lecture des éditeurs, forme qui ne se trouverait que dans le passage ici cité et trois ou quatre textes chrétiens tardifs. Nous avons ainsi préféré laisser *intenta* dans la dernière citation, là où J.-L. Solère a écrit *intensa*. On pourra également consulter une note instructive, connue et citée par ce dernier, de M. Lemoine (*Note sur intensio/intentiō*, 1990).

³⁸⁸ Trad. V.Cousin, modifiée. Nous avons modifié « qui monte (ἀρμοπτόμενος) sa lyre », par « qui accorde sa lyre », sur une suggestion d'E. Bennett que nous remercions ici.

Οὐκοῦν αὖ ὠμολογήσαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν μήποτ' ἂν αὐτήν, ἁρμονίαν γε οὔσαν, ἐναντία ἄδειν οἷς ἐπιτείνοιτο καὶ χαλῶτο καὶ ψάλλοιτο καὶ ἄλλο ὅτιοῦν πάθος πάσχοι ἐκεῖνα ἐξ ὧν τυγχάνοι οὔσα, ἀλλ' ἔπεσθαι ἐκείνοις καὶ οὔποτ' ἂν ἡγεμονεύειν;

D'un autre côté, ne sommes-nous pas tombés d'accord précédemment que l'âme, si elle était une harmonie, ne saurait être en dissonance avec les tensions, les relâchements, les vibrations et autres états des éléments qui la composent, mais qu'elle les suivrait et ne saurait jamais les commander ? (94c, trad. V. Cousin)

On notera qu'il est bien question d'une composition de l'âme, et non d'une simple attribution à valeur métaphorique. C'est bien une thèse philosophique qui est ici discutée. Dans *La République*, Platon lie également la mollesse du caractère humain à un certain relâchement:

Ἄρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις σύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν, τὸ δὲ ἀνιείσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ;

Et n'est-ce pas le mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, qui mettra un parfait accord entre ces deux parties, nourrissant et fortifiant la raison par de beaux discours et par l'étude des sciences, relâchant, apaisant, adoucissant la colère par le charme de l'harmonie et du nombre? (441e, trad. V. Cousin)

Selon Solère, ce jeu d'analogie est également en usage chez Aristote. Dans le *Traité du Ciel*, c'est la croissance et la décroissance des corps qui sont évoqués par les termes d'ἐπίτασις et d'ἀνεσις (288b, 289b). Mais il apparaît qu'Aristote utilise souvent les mêmes termes pour évoquer la concentration vers un but ou les variations de la santé, ou pour parler du changement d'un mouvement, de l'attention de l'esprit, ou même de l'augmentation ou diminution du cens.

§

Ainsi, et au travers de l'hétérogénéité des contextes historiques, la constance du couple tension/relâchement œuvre toujours indépendamment de toute considération pour une distinction que l'on appellera ultérieurement physique/psychique. Souvent, ce couple est représenté chez Platon et Aristote par les concepts d'ἐπίτασις (tension) et d'ἀνεσις (relâchement). Or sur ce point, il existe certaines traces explicites du passage de ces concepts du grec au latin, puisque Boèce les traduit précisément par

intensio/remissio, là où Aulu-Gelle renvoie ἐπίτασις à *intentio*³⁸⁹. Enfin on note que dans les citations que nous relevons ici et autour d'elles, on ne d'ailleurs aucun traitement spécifiquement technique ou philosophique de ces concepts. Ils sont invoqués dans le fil de l'argumentation, sans soulever le moindre problème quant à leur sens. Nous pouvons ainsi avancer une explication des plus simples : ces concepts sont directement empruntés au langage courant de l'époque. Et pour cause, ils fonctionnent déjà très bien pour parler de phénomènes du quotidien, que chacun devait alors comprendre spontanément. Par exemple que tendre ou détendre les cordes d'une lyre modifie la hauteur du son rendu. C'est probablement ce qui a pu permettre de comprendre ensuite d'autres types de phénomènes, comme les modifications du comportement ou les dispositions de l'âme.

³⁸⁹ cf. J.-L.. Solère, *op. cit.*, p.61 (*Ad praeverbium significat ἐπίτασιν, quam nos intentionem dicimus*, Aulu-Gelle, *Noctes atticae* VII, 7), p.66 (Boèce, cf. essentiellement *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*). Il semble que d'autres couples de concepts aient pu aussi jouer ce rôle: par exemple dans les théories médicales de Galien, entre χύσις (expansion) et πύλησις (contraction), pour préciser les altérations possibles du τόνος. Là encore ce qui nous importe est de repérer la similitude d'un couple de contraires dans le pouvoir explicatif qui lui est attribué.

Annexe 6 : l'acte et la puissance dans la *Métaphysique* d'Aristote, l'ancrage ontologique

Au livre Θ de la *Métaphysique* Aristote s'explique sur deux termes centraux de sa philosophie que l'on rend encore aujourd'hui en français par *acte* et *puissance*. La distinction est présentée, dès le début du livre, comme relevant d'une conception *ontologique* : « l'être se dit [...] selon la puissance et l'acte [c'est-à-dire selon l'œuvre] »³⁹⁰ (1045b 30). La dualité acte/puissance apparaît comme une manière de dire l'être en son entier, les deux termes étant donc d'égale dignité ontologique (la seule question sur laquelle il serait cependant possible de s'attarder, est celle de savoir pourquoi au chapitre 8 du livre Θ, l'acte est dit « antérieur » à la puissance). On peut alors indiquer en quels sens respectifs.

La puissance (*dunamis*)

Le terme *dunamis* était en usage dans la langue grecque au sens général de *force*³⁹¹. Mais dans la *Métaphysique*, et ce dès les définitions du livre Δ, Aristote inscrit résolument le terme dans une théorie du changement. Est puissance par exemple la capacité de construire de l'architecte, puisqu'il peut de lui-même produire une maison. Mais est dit puissance également l'objet fragile, qui peut subir un choc de l'extérieur et être cassé (voir 1046 a 24). C'est pourquoi même celui qui ne voit pas, parce qu'il dort par exemple, *pourrait* voir. Ajoutons encore : celui qui ne bouge pas peut avoir la puissance de se déplacer, celui qui ne pense pas, celle de penser. Par ailleurs si un objet creux ne rend aucun son, il reste sonore en puissance, s'il est frappé par un objet par exemple. Aristote étend même ses exemples aux puissances *rationnelles* (Θ4) :

³⁹⁰ Nous avons modifié la traduction car pour le moment nous n'avons pas abordé la différence *energeia/entelecheia* (c'est ce dernier terme qui figure en fait, traduit par exemple dans l'édition de 2008 par « état accompli », et qu'il s'agit ici de mettre seulement en avant le thème ontologique (le texte dit δὲ λέγεται τὸ ὄν [...] τὸ δὲ [κατὰ] δύνανμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, « l'être se dit [...] selon la puissance et l'état accompli c'est-à-dire selon l'œuvre » (1045b 30, et déjà *Métaphysique* Δ, article *l'être*, τὸ ὄν, 1017b).

³⁹¹ cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 1999, p.301 (article δύνανμαι, cf. infra).

ainsi de celui qui sait et affirme que 12 est divisible par 6 sans nécessairement le faire en le disant.

L'analyse est complétée par la possibilité d'imbrication de plusieurs puissances : par exemple nous parlons de la puissance de construire de l'architecte. On pourrait valablement affirmer que ce n'est pas lui qui construit la maison, mais le maçon³⁹². Le maçon a donc aussi la puissance de construire (contrairement à un médecin ou à un philosophe), sans qu'il s'agisse de la même puissance que celle de l'architecte. Et quant à cette dernière, elle dépend à son tour de la puissance d'être géomètre qui permet de dessiner des plans. Aristote sera donc sensible également à la question de l'origine de la puissance (innées, par habitude, par apprentissage, en Θ5). C'est exactement ce type de difficultés qu'il aborde lors des premiers développements évoqués à propos de la sensation dans le *De Anima* (417 a 23 sq). Signalons que d'autres questions se posent dans ce livre Θ au sujet des puissances passives : tout ne peut pas être cassé ou rendre un son, par exemple.

Mais c'est bien l'ontologie qui semble déterminer ces conceptions en dernière analyse, lorsqu'Aristote notamment l'oppose aux écoles philosophiques qui se demandent probablement, conjecturons quelque peu : « mais où est cette puissance, on ne voit ici qu'un architecte, là un pot, etc. ». On devine que celles-ci ne veulent admettre comme existant que *ce qui se voit*, ce qu'Aristote reformule déjà avec ses propres termes lorsqu'il leur (les Mégariques ou Protagoras) prête l'idée que « rien n'aura de sensation à moins d'être en train de sentir et de sentir en acte » (voir la critique d'Aristote en Θ3, p.299b). On pourrait ainsi dès cet instant vouloir qualifier une philosophie qui nie l'existence de la puissance de *positiviste*. Pour un positiviste en effet, seul ce qui existe *actuellement* existe : ce qui peut légitimement se traduire par l'insistance sur la description des *faits*, des *phénomènes*, des *lois*.

L'acte (*energeia* et *entelecheia*) : l'impossible définition ?

³⁹² Cf. Métaphysique A (981b), *op. cit.*, p.73.

La puissance reçoit donc un certain nombre de développements dès le début du livre Θ . En même temps, on voit le rapport intime qu'elle entretient avec le concept d'acte. L'acte ne vient-il pas déjà tout naturellement à l'esprit lorsque nous disons par exemple qu'un homme qui ne marche pas est un marcheur en puissance, celui qui ne pense pas un penseur en puissance ? Car on comprend spontanément qu'en effet, c'est parce qu'il existe sans être en train de marcher, de penser, *en acte*. Mais peut-on comprendre le sens de l'acte autrement que comme un simple négatif de la puissance ? Les difficultés commencent pourtant ici, comme Aristote s'en est lui-même aperçu.

L'idéal serait de pouvoir s'entendre sur une définition, or Aristote ne parvient semble-t-il pas à en fournir une (nous revenons sur ce point plus bas). Commençons donc par évoquer les difficultés de *traduction*. On peut traduire uniformément par acte aujourd'hui, comme par *actus* en latin d'ailleurs, deux termes grecs : l'*energeia* et l'*entelecheia*. Ces termes sont des concepts philosophiques vraisemblablement forgés par Aristote lui-même³⁹³ : *energeia* est composé du préfixe *en-* (dans) et du radical *ergon* (œuvre, ou travail) ; *entelecheia* est composé du même préfixe, du radical *telos* (la fin, le but) et de *echein* (l'état). On pourrait vouloir alors traduire, sur cette seule base étymologique le premier terme par « ce qui est en œuvre » ou « ce qui travaille », et le deuxième par « l'état de ce qui possède sa fin ». L'*entelecheia* serait alors l'état dans lequel se trouve quelque chose qui est pleinement réalisé, dont le changement est entièrement accompli. C'est par exemple la maison entièrement achevée, mais aussi l'artiste entièrement en possession de son art (qui donc n'est plus en train de l'apprendre), l'arbre qui ne pousse plus parce qu'il *a fini* de pousser. Selon la conception plus technique de l'« accompli » (*teleion*) en $\Delta 16$, « chaque chose est accomplie et toute substance est accomplie quand, selon la forme de leur excellence particulière, aucune partie de leur grandeur naturelle ne fait défaut ». Dans les exemples donnés, nous dirons couramment qu'une fin a donc été atteinte, puisque plus rien ne manque. C'est pourquoi par exemple la traduction française la plus récente de la *Métaphysique* (2008) choisit de rendre *entelecheia* par « état accompli » (faisant aussi ressortir la

³⁹³ C'est là une conjecture raisonnable, étant donné la probabilité quasi nulle que la philologie puisse trancher définitivement la question. Heidegger l'affirme ainsi sans citer de sources dans « Science et méditation » (cf. *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.55), ou plus récemment Rémi Brague dans *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p.492.

composition du concept, là où l'ancienne traduction de J. Bathélemy-Saint-Hilaire disait « parfait »), expression aujourd'hui préférée au vieux décalque « entéléchie »³⁹⁴. A partir de là, il devient tentant de laisser le terme français d'acte traduire uniquement *energeia*, puisque l'on peut dire « état accompli » pour traduire *entelecheia*.

Seulement à *quel sens* veut-on faire référence si par acte on entend *energeia* à l'exclusion d'*entelecheia*, c'est-à-dire, que signifie « ce qui est en œuvre » ou « ce qui travaille » ? Comme nous l'avons indiqué, Aristote lui-même n'a pas pu définir l'*energeia*, à une tentative près peut-être que nous tenterons d'interpréter plus bas. On n'en trouve pas d'entrée par exemple en *Métaphysique* Δ, contrairement à la puissance (*dunamis*) ou à l'état accompli (*teleion*). Au livre Θ6, Aristote en *annonce pourtant une définition* : « puisqu'on a traité de la puissance qui se dit selon le mouvement, venons-en à l'acte et définissons ce qu'est l'acte et quel il est » (1048 a 25). Mais cette promesse est rapidement non tenue puisqu'il se contentera d'analogies et d'une simple pseudo-définition négative (l'acte est ce qui n'existe pas en puissance, se contente-t-il d'affirmer en 1048 a 35, juste avant de déclarer, de plus : « dans les cas particuliers, ce que nous voulons dire est clair par l'induction et il ne faut pas chercher une définition de tout [...] »).

On peut alors s'appuyer encore sur l'étymologie, dont nous avons vu qu'elle fait apparaître le radical *ergon*, œuvre ou travail. Heidegger³⁹⁵ y voyait une origine possible du concept de réalité comme *Wirklichkeit* (si *wirk-* et *ergon* dérivent comme il l'affirme de la même racine indo-européenne). Certains, P. Aubenque notamment, ont voulu y voir le modèle du travail artisanal (voir plus bas). Rémi Brague, qui fut un élève critique sur ce point, et qui reste proche de la lecture heideggérienne, préfère s'autoriser à traduire *energeia* par « être-en-œuvre ». L'idéal serait peut-être de ne pas devoir rendre *energeia* par un substantif, mais par l'adverbe *actuellement* ou l'adjectif *actuel*. Plutôt que des tentatives de définition savantes, on admettrait alors qu'un concept

³⁹⁴ Dans la dernière édition de la *Métaphysique* par exemple, les traducteurs s'expliquent simplement sur un tel choix et son principe, cf. *Métaphysique*, *op. cit.*, p.54. « Accompli » traduit le grec *teleion*, terme construit sur le radical *telos*, la fin.

³⁹⁵ Heidegger ramène la compréhension de l'ἔργον à une présence, la « présence de ce qui est présent », regrettant la traduction latine de l'*energeia* par *actus* qui l'aurait irrémédiablement inscrite dans une compréhension technicienne de la pensée. Cf. « Science et méditation » dans *Essais et conférences*, *op. cit.*, p.55.

philosophique puisse se dissoudre entièrement avec le temps dans le langage courant, éclairant cependant de sa pertinence l'expérience quotidienne. Serait alors *energeia*, à l'œuvre, tout ce qui est *actuel*, ce qui est justement une manière similaire de dire, la prépondérance de l'approche temporelle en moins : tout ce qui est en acte. Ce peut être la pluie qui tombe comme ce que je suis en train de faire, une chose en cours. Mais ne s'exonérerait-on pas alors de chercher l'origine du sens du mot *energeia* dans la pensée d'Aristote (qui est bien un nom commun avec une forme substantive en grec) ?

Pour notre part indiquons simplement que l'étymologie d'*energeia*, en faisant apparaître la racine d'œuvre ou de travail, pourrait être rapprochée de notre idée de progression dans la pratique. Un œuvre, un travail, est justement ce qui nécessairement s'effectue tout en évoluant, avant d'atteindre un état final, accompli. C'est peut-être ce que peut confirmer un passage étonnant de ce chapitre 6 du livre Θ.

L'energeia comme pratique dans un passage étonnant de la Métaphysique Θ6

Si toute définition énonce un principe, celui-ci manque encore de toute évidence à ce stade du 6^e chapitre de la *Métaphysique* Θ. Mais figure dans les éditions françaises un texte dont on a parfois pu contester la légitimité sur le plan philologique (aujourd'hui inséré entre 1048 b 18 et 1048 b 35). Oublié durant tout le Moyen-Age, les scolastiques n'en ont semble-t-il pas eu connaissance, particulièrement d'ailleurs, selon R. Brague, au moment où ils élaboraient leurs théories de l'*actus*. Ce texte pose sur le fond des difficultés au regard du sens philosophique d'ensemble du livre Θ. R. Brague a affirmé à propos de ce passage que « tout porte à croire que nous nous trouvons en face d'une note d'Aristote, jetée à la hâte sur la cire, et destinée avant tout à lui-même. »³⁹⁶. P. Ricœur, qui se base sur son étude, parle à son tour de « feuille volante » à son propos. Pour des raisons de commodité, nous parlerons à partir d'ici de la « Note », sans les guillemets, pour évoquer ce texte, à savoir le passage 1048 b 18 et 1048 b 35 de la

³⁹⁶ Cf. *Aristote et la question du monde*, op. cit., p.456. L'auteur accorde un exposé très complet aux enjeux que nous traitons ici, cf pp. 454-509. Pour la remarque de P. Ricœur, cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990. Pour un commentaire de ce passage se référer à l'article de C. Natali (2004), « Mouvement et activités. L'interprétation de *Métaphysique* Θ 6 ».

Métaphysique Θ6. Voici ce qui justifie que nous y portions notre intérêt : dans cette Note, la définition de l'acte semble se déplacer de l'ontologie à la pratique, puisqu'Aristote ne distingue plus, pour l'établir, qu'entre différentes *actions* (*praxeis*).

Qu'affirme ce texte dans le fond ? Quelque chose d'a priori très simple, que l'acte (et ici, il n'emploie que le terme d'*energeia*) n'est pas le mouvement (*kinesis*). Cela pose d'emblée question compte tenu d'une affirmation antérieure, en Θ3, selon laquelle « le mot "acte" (*energeia*), qui est mis en relation avec l'état accompli (*entelecheia*), est venu surtout des mouvements » (1047 a 30). Car comme le dit immédiatement Aristote, « on est d'avis que l'acte est surtout le mouvement ». Cela semble renvoyer à sa propre position dans la *Physique*, texte antérieur où l'acte est le concept par lequel il proposait une définition du mouvement³⁹⁷. C'est ce qu'il entend montrer en prenant le cas de quelque chose d'inexistant (il pourrait s'agir par exemple d'une idée) : suffit-il de concevoir que cette chose soit mue, pour qu'elle soit alors nécessairement aussi en acte. En effet le mouvement est un passage de la puissance à l'acte, ce qui est encore rappelé dans la *Métaphysique*, en 1048 b 7. Il nous faut voir comment Aristote définit ces mouvements, et ainsi, par distinction, les actes comme *energeiai*.

Les mouvements selon cette Note sont des actions qui n'ont pas encore abouti. « Tout mouvement est inaccompli, l'amaigrissement, l'apprentissage, la marche, la construction » (1048 b 29). Même si la traduction par mouvement n'est pas très explicite, l'explication avancée reste claire : est *mouvement* une action qui tend vers un but. Ainsi et par exemple : « quand on maigrit, on est [...] en mouvement sans que le but visé par le mouvement soit présent ». Le corollaire de cette explication est que, une fois le but atteint, l'action n'a plus aucune raison de continuer, et donc, elle s'arrête. Et comme on le comprend, on cesse de maigrir lorsqu'on a atteint la maigreur (disons le poids désiré), on cesse de construire lorsque l'on a achevé l'édifice, on cesse de

³⁹⁷ Cf. *Physique*, III, 1, 201 a 10. Le terme traduit par acte dont il est question alors est l'*entelecheia*, mais la distinction *energeia/entelecheia* ne joue probablement pas ici. Pourquoi ? Dans ce passage fameux de la *Physique*, l'*entelecheia* s'oppose à la *dunamis*. Lorsqu'il s'agit de comprendre l'opposition générale entre acte et puissance, le terme utilisé pour dire l'acte apparaît secondaire. Ce qui bien entendu n'est plus le cas lorsque la comparaison se fait entre les deux termes qui peuvent prétendre à la traduction par acte, ou lorsqu'il s'agit de distinguer acte et mouvement comme nous l'évoquons ici. Par ailleurs, cela impliquerait peut-être l'hypothèse que la distinction *energeia/entelecheia* est un acquis plus tardif d'Aristote.

marcher lorsque l'on s'est déplacé jusqu'au point voulu, on cesse d'apprendre la leçon lorsqu'on l'a apprise, etc. En guise d'analyse, Aristote propose alors (et finalement, s'en contente) d'une juxtaposition de deux temps verbaux, le présent et le parfait³⁹⁸. Le parfait grec indique que l'action est achevée (comme, en partie, notre passé composé français : j'ai compris, j'ai marché, etc.), alors que bien entendu le présent indique lui une action en cours. Ainsi, dans le cas des mouvements pour Aristote, ce que je fais présentement n'est jamais en même temps une action achevée. Si je construis, c'est bien parce que l'édifice n'est pas terminé : « je construis » n'est pas (encore) un « j'ai construit » (au sens donc de « j'ai achevé de construire »). La construction sera donc une action appelée mouvement, comme pour les autres exemples donnés par Aristote : maigrir, guérir, apprendre, marcher, etc.

Que sera donc, de ce fait, l'acte ? Il faut d'abord prendre garde au fait qu'Aristote ne cherche pas à dire que le mouvement se *transforme* en acte, une fois le but atteint. L'acte serait alors le simple nom pour l'état d'un mouvement achevé. Ce n'est pas du passage à l'acte, relativement aux choses qui sont en puissance dont il est question ici (il n'est pas question de la puissance dans ce passage). L'enjeu de l'analyse, énoncé dès le départ, est bien plutôt de *distinguer parmi les actions humaines (praxeis)*, celles qu'il convient d'appeler mouvement, de celles qu'il faut appeler actes. Les actes seront donc *d'autres types d'actions* que celles qu'il faut appeler mouvement au sens que nous venons de voir. Quel sens aura donc l'acte ici ? Les actes seront naturellement les actions qui n'ont pas à tendre vers une fin puisque la possédant déjà. Ainsi comme exemples d'actions comprises comme actes, Aristote donne voir, être sage, penser, vivre, être heureux. Or ici selon lui, et contrairement à ce qui se dit (en grec) des mouvements, le présent et le parfait coïncident : « c'est la même chose qui a vu en même temps qu'elle voit, qui pense et a pensé. J'appelle donc acte une telle action ; l'autre, je l'appelle mouvement. » (1048 b 33). Comme on le comprend spontanément, et d'ailleurs Aristote compte visiblement sur l'apparence immédiate d'un fait de langage, ma vision elle-même ne cesse pas du fait qu'elle voit quelque chose. Il n'y a donc pas d'arrêt comme pour les « mouvements ». De même, ma pensée ne s'arrête pas au fait

³⁹⁸ Nous renverrons là aussi à l'analyse plus détaillée de R. Brague, *op. cit.*, p.461 (§52).

que quelque chose est pensé, autrement dit cette chose ne peut pas être une fin, visée par ma pensée. Mais on peut tout autant dire qu'une action accomplie, dans certains cas, a le sens d'un présent. Dans le fameux *eureka*, qui est un parfait grec, le sens de « j'ai compris » est aussi un présent. « J'ai compris » signifie tout autant « je comprends » : « ça y est, *maintenant*, je comprends ». C'est pourquoi il s'agit ici d'actes, d'*energeiai* pour Aristote, et non de mouvements (*kineseis*).

La définition de l'*energeia* dans la Note, et le problème de la distinction *energeia/entelecheia*

Certains commentateurs vont dans le sens de l'acte que nous venons de tenter d'extraire de la Note. Cela revient donc à comprendre le sens de l'*energeia* comme ne tendant pas vers une fin. Cette interprétation a l'avantage de reposer sur une distinction bien mieux assumée par Aristote qu'auparavant dans le livre $\Theta 6$, même s'il ne s'agit que d'une distinction entre acte et mouvement. Elle a aussi pour conséquence de rendre peu audible la compréhension de la dimension évolutive de l'*energeia*, tout comme la distinction relevée plusieurs fois dans le livre Θ entre *energeia* et *entelecheia*.

C'est par exemple une conséquence semble-t-il inévitable de la lecture ontologique de Heidegger dans son dialogue avec le Stagirite :

Aristote désigne la présence de ce qui est proprement présent comme l'*energeia*, et aussi comme l'*entelecheia* : le fait de se tenir dans l'accomplissement (à savoir de la présence)³⁹⁹

Heidegger ne se préoccupe pas d'expliquer la présence de deux termes chez Aristote, simplement juxtaposés ici, puisque la différence est semble-t-il anéantie dans la seule « présence ». Cette « présence propre du présent », telle qu'il l'appelle pour qualifier l'acte aristotélicien, rend par ailleurs problématique l'équivalence proposée entre présent (la présence) *et parfait* dans le texte de la Note : dans les actes comme *energeiai*, était-il dit pour rappel, l'action présente *est en même temps l'action accomplie* (dire je vois,

³⁹⁹ Cf. *Essais et conférences, op. cit.*, p.55. Quand cependant Heidegger affirme que le sens moderne de ces deux termes prend le sens de « disposition à œuvrer » et « capacité d'œuvrer », nous ne voyons pas ce qu'il veut dire par là, étant donné l'allusion perceptible au registre de la puissance.

c'est dire en même temps j'ai vu, je pense est aussi un j'ai pensé, etc.). On voit probablement pourquoi Heidegger insiste sur la présence : son affirmation (citation précédente) correspond visiblement à la simple opposition entre l'acte et la puissance. La puissance n'est en effet certainement pas "présente" comme l'est l'acte (ce en quoi on peut retrouver la position des Mégariques que nous avons rappelée plus haut avec Aristote). La puissance de bâtir, ou d'apprendre, n'est que potentiellement présente, c'est son passage à l'acte qui la rendra véritablement présente au sens de Heidegger ici, d'où peut-être l'expression redondante « présence propre du présent ». Et en effet, s'il s'agit de parler de ce qui n'est pas en puissance, dire *energeia* équivaut à dire *entelecheia*. Mais c'est aussi pourquoi une telle conception est moins pertinente au regard du texte de la Note, qui n'oppose pas acte et puissance, mais acte et mouvement. Le mouvement ici est en effet aussi « présent » que l'acte.

P. Aubenque a critiqué sur ce point cette lecture heideggérienne, en se basant justement sur la Note. Il écrit ainsi : « l'acte n'est pas l'activité [le mouvement], mais il en est le résultat. Il n'est pas le devenant mais le devenu, non pas le bâtir mais l'avoir-bâti »⁴⁰⁰. Certes Heidegger non plus ne confond pas l'acte avec l'activité ou le mouvement. Mais en insistant autant sur la dimension de la présence, il sous-détermine symétriquement l'œuvre comme *accomplie*, autrement dit le fait qu'elle est le *résultat* d'un processus comme le dit P. Aubenque ici (Heidegger affirme que l'on se « tient » dans l'accomplissement de la présence, ce qui mériterait alors une explication sur le sens d'un tel tenir). Car c'est bien ce que donne à penser l'utilisation par Aristote du parfait, et qui légitime donc selon nous le reproche adressé à la compréhension heideggérienne de l'acte. C'est pourquoi il exprime préférentiellement l'acte en termes de devenu, d'advenu, de résultat. N'est-ce pas alors simplement une lecture inverse, symétrique de celle d'Heidegger ? Lui aussi en tout cas, quand bien même il se recommande de la « tradition » qui « parle uniformément d'acte », n'admet pas de différence entre les deux termes rencontrés chez Aristote. Pourtant, c'est visiblement

⁴⁰⁰ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 2002, p.440 (et note p.441 pour la critique de Heidegger). Nous avons précisé nous-mêmes ici que P. Aubenque appelle « activité » ce qui correspond au mouvement (*kinesis*) dans le texte de la Note.

davantage au sens étymologique d'*entelecheia* qu'il entend « l'acte », comme un advenu, un résultat.

Rémi Brague a lui aussi pensé que cette conception de l'acte comme ce qui est advenu, au sens plutôt d'*entelecheia* donc, était difficilement tenable au vu de la Note⁴⁰¹. Et nous pouvons être d'accord avec lui : c'est ce sens-là que l'on aurait pu attendre si l'acte est compris comme « ce qui possède sa fin ». Ainsi, comme on le devine, R. Brague voit bien que si « le passé [le parfait grec] et le présent sont ensemble »⁴⁰², il faut alors comprendre que « l'acte est ce dans quoi les oppositions [...] se changent en coïncidence »⁴⁰³. La question est alors, bien entendu, de réussir à comprendre cette « coïncidence », qui ne peut relever ici que d'une interprétation. Or si nous suivons R. Brague dans ce projet, nous constatons également qu'il le fait à partir d'une position délibérément heideggerienne. Il a déjà concédé à ce dernier, dès le début de son IX^e chapitre (intitulé « L'Être en Acte »), que l'ontologie d'Aristote « culmine dans la doctrine qui détermine la présence comme *acte (energeia)* »⁴⁰⁴. Auparavant, il s'était déjà adossé à l'idée que cette présence, et donc l'acte, doit se comprendre comme être-au-monde⁴⁰⁵. Or comme nous sommes amené à le penser, la position de Heidegger témoigne d'une préférence pour une lecture plus "statique" de l'acte comme présence, au détriment de la lecture "processuelle" qui fait de l'acte un advenu (ce que lui reprochera à l'inverse P. Aubenque).

La définition de l'*energeia* et le lexique de la tension vers quelque chose (notre hypothèse)

Deux positions semblent donc possibles lorsqu'il s'agit d'essayer de définir l'*energeia*, selon que l'on situe l'enjeu sur sa nature de présence ou de processus. Par ailleurs il n'a pas encore été question de comprendre la différence entre *energeia* et *entelecheia* qui sont interprétés comme synonymes, ce qui pose problème s'il s'agit bien

⁴⁰¹ Cf. *Aristote et la question du monde*, op. cit., p.470 sq.

⁴⁰² Cf. *ibid.*, p.468.

⁴⁰³ Cf. *ibid.*, p.470.

⁴⁰⁴ Cf. *ibid.* p.453.

⁴⁰⁵ « L'identification de l'existence avec l'être-au-monde est une vérité aussi vieille que la notion aristotélicienne de la connaissance comme acte commun du connaissant et du connu », cf. *ibid.*, p.348 (note).

de deux termes créés par Aristote (il doit donc exister une raison à l'existence de ces deux termes). On peut cependant indiquer pour notre part une piste qui consiste à les lier, en gardant à l'esprit qu'ultimement l'acte s'inscrit dans une philosophie du changement. Pour rappel, Aristote affirme notamment : « le mot "acte" (*energeia*), qui est mis en relation avec l'état accompli (*entelecheia*), est venu surtout des mouvements et a été étendu aussi aux autres choses » (*Métaphysique* Θ3, 1047 a 30, *loc. cit.*). C'est la raison pour laquelle nous semble-t-il le terme central d'œuvre (*ergon*) indique également une *unité* commune à ces deux termes : « l'œuvre est un accomplissement et l'acte est l'œuvre ; c'est pourquoi le mot "acte" (*energeia*) se dit en référence au mot "œuvre" (*ergon*) et tend vers le sens d'état accompli (*entelecheia*) » (Θ8, 1050 a 22)⁴⁰⁶. Nous avons ici une distinction claire ainsi qu'une mise en rapport entre *energeia* et *entelecheia*. En effet, ce qui est *en* ou à l'œuvre tend vers une fin mais ne l'a pas encore atteinte, l'œuvre est seulement *en cours*. Ce serait alors le sens de l'acte comme *energeia*. Mais cette œuvre est appelée bien entendu à pouvoir être achevée, et dans ce cas elle ne tendra plus vers sa fin mais, en un certain sens, la possèdera ou la sera. Ce sera l'acte comme *entelecheia*.

En reliant alors ensemble ces trois concepts, *dunamis*, *energeia*, *entelecheia*, on reconstituerait finalement un tableau assez simple d'une théorie aristotélicienne du changement :

- la *dunamis* désigne le fait pour certaines choses de *pouvoir* changer, alors même qu'elles ne changent pas (encore, actuellement). C'est donc la *capacité* au changement : le maçon ou le scientifique qui ne sont pas encore au travail, mais qui peuvent s'y mettre puisqu'on les appelle ainsi, la graine qui n'a pas encore germé, mais qui pourrait germer, ou la matière en tant qu'elle peut recevoir une forme, comme le marbre en tant qu'il peut devenir statue, etc.

⁴⁰⁶ Cf. *Métaphysique* p.311 (Τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). Ainsi dans l'ancienne traduction de J. Barthélémy-Saint-Hilaire de 1879 on lit par exemple : « [C'est l'œuvre qui est ici la fin ; et l'acte, c'est l'œuvre même, l'œuvre actuelle]. Voilà comment le mot même d'Acte est tiré de l'action qui exécute l'œuvre, et qu'il exprime la tendance à la réalisation complète de la chose. ». A présent nous pouvons également reprendre la citation initiale et rétablir la traduction : « l'être se dit [...] selon la puissance et l'état accompli [nous avons dit : l'acte] c'est-à-dire selon l'œuvre » (Θ1, p.295). On note que Aristote ne dit pas, et pas plus en *Métaphysique* Δ, que l'être se dit selon l'*energeia* (seulement selon l'*entelecheia*).

- l'*energeia* se dit des choses qui se mettent en mouvement, passent à l'acte comme on le dirait aujourd'hui, qui sont alors en cours de changement, et donc tendent vers leur réalisation, sans l'avoir encore atteinte. C'est le maçon ou le scientifique *en train* de réaliser leurs travaux, la plante *en train* de croître, la statue *en train* de prendre forme. C'est donc tout ce qui peut être dit à l'*œuvre* (en-ergon, *energeia*), ou actuel.
- l'*entelecheia* désigne enfin ce qui auparavant changeait mais est désormais achevé, ayant épuisé tout son potentiel de changement. La fin ayant été atteinte, la chose en question possède alors cette fin pourrait-on dire, qui lui était auparavant à distance. C'est la maison mais entièrement construite, donc achevée, la plante ayant entièrement arrêté sa croissance, la statue qui n'a plus besoin du moindre coup de ciseau supplémentaire, dans les exemples que nous donnions.

Une telle reconstruction présente certains défauts que nous pouvons indiquer à présent. Elle ne peut être valable que si *energeia* et *entelecheia* sont bien deux concepts différents et spécifiés comme tels, or le passage cité de $\Theta 8$, où le mot *energeia* est dit tendre vers son accomplissement⁴⁰⁷, bien que très explicite, ne semble pas être reproduit ailleurs. Ne pourrait-on pas alors dire que la distinction entre les deux termes est aperçue mais simplement insuffisamment tenue par Aristote ? On pourra également reprocher à cette théorie du changement à trois termes d'être très formelle, là où l'on tente de lire Aristote comme un proto-phénoménologue, tout aussi engagé dans l'existence (voir notamment Heidegger, Brague). C'est peut-être pourquoi elle peut trouver un appui dans des ouvrages à vocation pédagogique⁴⁰⁸. Il faut enfin également relever que la définition de l'acte qui apparaît ici est à première vue tout à fait *discordante* avec celle de la Note, pour laquelle rappelons-le était appelé « acte »

⁴⁰⁷ Pour rappel : « le mot "acte" (*energeia*) se dit en référence au mot "œuvre" (*ergon*) et tend vers le sens d'état accompli (*entelecheia*) » (cf. *Métaphysique* $\Theta 8$, 1050 a 22, p.311, *loc. cit.*). Ajoutons qu'il ne faut pas s'étonner ici de lire : tension vers « le sens » d'état accompli, c'est là simplement un ajout du traducteur, probablement pour s'accorder avec l'allure définitionnelle du passage.

⁴⁰⁸ On pourrait en retrouver la trame par exemple dans *Le vocabulaire d'Aristote* de P. Pellegrin, Ellipses, 2001, p.6, ou le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'A. Lalande, article « acte », Paris, PUF, 1988, p.17.

(*energeia*) ce qui ne tend pas vers un but, à l'inverse du « mouvement » (*kinesis*). A l'évidence, la Note ici ne s'intègre pas dans cette hypothèse. Mais reste que l'on peut dans ce cas prendre comme fil conducteur la tension vers quelque chose, et obtenir la comparaison suivante :

	La Note	Notre hypothèse
TENSION VERS	<i>kinesis</i>	<i>energeia</i>
?	<i>energeia</i>	<i>entelecheia</i>

Figure 5 : tableau comparatif de notre hypothèse avec la Note

Des inconvénients à cette hypothèse certes existent, et certainement davantage que ceux que nous ne faisons qu'indiquer ici. Mais on ne peut éviter de relever un rapprochement frappant qu'elle permet : l'explication de l'acte comme *energeia* qui apparaît ci-dessus correspond à celle que donnera beaucoup plus tard Thomas d'Aquin, dans une définition devenue classique, *de l'intention*. « Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose [...] ». Mais cela, ne vaut qu'à titre d'hypothèse.

Annexe 7 : liste des figures

Figure 1 : tableau comparatif Brentano/Husserl sur la terminologie du vécu et de l'acte

Figure 2 : tableau récapitulatif et comparatif des traductions d'intention et remission par P. Coste et J.-M. Vienne (français), et par J.H. v. Kirchmann (édition allemande de 1872)

Figure 3 : tableau comparatif du rôle de l'intentio ou voluntas dans la sensation et la représentation mentale

Figure 4 : mise en rapport (indicative) de deux sens de tenir et quatre sens de relâcher

Figure 5 : tableau comparatif de notre hypothèse avec la Note