

## NATURALISME ET PRAGMATISME : L'AXE VERTICAL DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET L'AXE HORIZONTAL DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

par Bruno LECLERCQ  
(Université de Liège)

Dans la réflexion qui suit<sup>1</sup>, il s'agira d'explorer une opposition, selon nous très fertile, suggérée par Fiset et Poirier au début du premier chapitre de leur récent ouvrage *Philosophie de l'esprit, Etat des lieux*<sup>2</sup> : celle de l'axe vertical du rapport entre le corps et l'esprit et de l'axe horizontal entre un agent et son monde environnant. Bien que ce soit autour du premier axe que semblent, en première analyse, tourner les enjeux principaux de la philosophie de l'esprit — dans son questionnement épistémologique autant que métaphysique —, c'est pourtant le second axe, l'axe horizontal et « pragmatique », que privilégient Fiset et Poirier de la première à la dernière page de leur ouvrage, ce qui est à notre avis non seulement une manière très intéressante de lire et d'interroger la philosophie de l'esprit, mais aussi une clé de comparaison fructueuse — voire d'instauration des conditions d'un dialogue — avec la phénoménologie.

Précisons un peu. La problématique fondamentale de la philosophie de l'esprit, c'est celle de l'unification de l'ontologie et/ou de la science. Sur le

---

<sup>1</sup> Ce texte reproduit dans les grandes lignes un exposé oral présenté le 13 novembre 2001 à Amiens dans le cadre du colloque « Un esprit sans âme ? » organisé par l'Université de Picardie et l'Institut Universitaire de France autour du livre *Philosophie de l'esprit, Etat des lieux*.

<sup>2</sup> D. FISET ET P. POIRIER, *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux*, Paris, Vrin, 2000, p. 38.

plan ontologique, le débat a lieu entre le dualisme « cartésien » et différentes variantes du monisme matérialiste. Il s'agit alors très clairement de penser les rapports entre les deux pôles de l'axe vertical et, dans un consensus très large en philosophie de l'esprit, d'affirmer contre Descartes que cet axe n'est pas simplement bipolaire mais clairement orienté vers le bas, c'est-à-dire de l'esprit vers le corps, toute la question étant de savoir à quel type d'entités et de propriétés corporelles (neurologiques, comportementales, fonctionnelles) les entités et propriétés spirituelles doivent être rapportées et quelle doit être la nature de cette réduction (pure et simple *élimination* des entités et propriétés spirituelles, *identification* de ces entités et propriétés aux entités et propriétés corporelles ou *survenance* des entités et propriétés spirituelles sur les entités et propriétés corporelles)<sup>3</sup>. A ce niveau, la réflexion métaphysique (sur l'unification de l'ontologie) est alors relayée par la réflexion épistémologique (sur l'unification de la science), qui reste très largement dirigée par l'axe vertical puisqu'il s'agit de s'interroger sur la possibilité pour les sciences de la « nature » (avec leurs observations empiriques et leurs théories causales) de rendre compte de phénomènes réputés relever de l'esprit (comme la rationalité, l'intentionnalité représentative ou la conscience phénoménale<sup>4</sup>), avec bien sûr d'importantes divergences d'opinions quant à la « force », à la « portée » et à la « source » de cette naturalisation<sup>5</sup>.

Notons toutefois d'emblée que l'axe vertical ne peut pas suffire à structurer ce double questionnement. D'abord, parce que, si, dans le cas des matérialismes neurologistes, il s'agit très clairement de rapporter des entités mentales à des entités corporelles au sens strict (car définies par leurs seules propriétés matérielles), on ne peut en dire autant des entités

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 132-140.

<sup>4</sup> Ainsi, la question de la *rationalité* et de ses principes (tels que « Si X désire que p et si X croit que faire A entraîne la réalisation de p, alors X fait A ») est souvent identifiée à celle du statut – spécifiquement psychique ou potentiellement neurophysiologique – des lois de la « psychologie du sens commun » envisagée comme théorie empirique. La question de l'*intentionnalité* est, quant à elle, posée à partir de l'opposition Brentano entre les phénomènes psychiques, dont l'intentionnalité est la caractéristique essentielle, et les phénomènes physiques qui, selon Brentano, ne seraient pas intentionnels. Enfin, la question de la *conscience phénoménale* est traitée comme celle de la possibilité ou non de réduire la phénoménologie à la première personne (proprement psychologique) à une neurophénoménologie. Pour tous ces développements, cf. l'important chapitre II de *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 102-104.

« corporelles » qui servent de pôle inférieur aux matérialismes behavioristes et fonctionalistes. Qu'il s'agisse de comportements ou d'états fonctionnels du système cérébral, on ne peut, pour les définir, faire abstraction des rapports horizontaux de l'agent à son monde environnant : actionner un levier dans une cage n'est pas un simple événement physique, mais une *action* que de nombreux événements physiques différents peuvent instantier ; de même, désirer sortir d'une pièce n'est pas un simple événement cérébral, mais une « fonction causale » que de nombreux événements cérébraux différents peuvent instantier.

L'axe vertical est également insuffisant en ce que le projet naturaliste n'est pas seulement programme de réduction de science à science — des sciences nomologiques-causales de l'esprit aux sciences nomologiques-causales de la nature et en définitive à la physique —, mais, plus radicalement, de disciplines « philosophiques » — et non nomologiques-causales — à des disciplines scientifiques. La naturalisation — psychobiologiste — de la *logique*, avec les répliques célèbres — notamment frégréenne et husserlienne — qu'elle suscita, en est évidemment le paradigme. Mais la *rationalité pratique*, avec ses syllogismes propres — qu'Aristote avait déjà envisagés —, constitue un enjeu au moins aussi important que la rationalité théorique<sup>6</sup>. Or, pas plus que pour la logique, le débat sur la naturalisation de la théorie philosophique de la décision ne relève-t-il de la problématique de la réduction (sur l'axe vertical) de l'esprit au corps, puisque précisément la théorie philosophique de la décision ne prétend pas énoncer les lois *effectives* de l'esprit humain, mais les lois de l'agir *juste*, c'est-à-dire conformément à l'adéquation des moyens aux fins, de même que la logique énonce les lois du penser *juste*, c'est-à-dire conformément à la vérité. Ce qui rend problématique la naturalisation des syllogismes pratiques, ce n'est donc pas qu'ils portent sur une nature — l'esprit — plus ou moins différente de la nature corporelle, mais qu'ils mettent en jeu dans toute leur complexité les rapports d'un agent à son monde environnant, agent qui doit s'y comporter de manière « adéquate ».

Lorsqu'il affirme la nécessité d'ajouter au domaine des objets physiques et au domaine des représentations subjectives, un troisième domaine, celui des significations objectives (et singulièrement des *Gedanke*, les pensées

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 214-222.

au sens de « propositions »), l'antipsychologue Frege semble parfois lui-même tenté d'interroger le statut du Logos sur le seul axe vertical, même s'il s'agit de contester la bipolarité de celui-ci. Tout l'antipsychologisme de Husserl, par contre, consiste précisément à investiguer en profondeur les rapports entre ces trois domaines et à en rendre compte au moyen de l'intentionnalité de la conscience dans des analyses qui se déploient quant à elles clairement sur l'axe horizontal.

Fisette et Poirier qualifient de « pragmatique » cet axe horizontal<sup>7</sup> et, puisque nous venons de rapporter à cet axe la notion d'intentionnalité — centrale en phénoménologie —, nous voudrions maintenant assumer, comme nous l'avons déjà fait ailleurs<sup>8</sup> mais en nous aidant cette fois de la distinction des deux axes, une certaine lecture « pragmatique » de la phénoménologie. Disons toutefois dès maintenant, pour en modérer la radicalité, que cette lecture consiste essentiellement, d'une part à privilégier la dimension de *constitution intentionnelle* sur celle de *vécu immanent* ou — pour reprendre les termes de Fisette et Poirier, mais aussi pour nous démarquer d'eux sur ce point<sup>9</sup> — la dimension de « conscience de » sur celle de la « conscience phénoménale » ; et d'autre part, à envisager la constitution intentionnelle d'objets — qu'elle soit proprement active ou encore largement passive — comme guidée par les intérêts d'un sujet agissant, dont la réflexion phénoménologique peut, dans un second temps, dégager la signification pure.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>8</sup> « "Voir comme", noèse, jeux de langage et monde de la vie », in *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Hildesheim, Olms, 2004, pp. 185-210.

<sup>9</sup> A diverses reprises, Fisette et Poirier insistent quant à eux sur la priorité accordée par la phénoménologie à la conscience phénoménale sur la conscience intentionnelle (Cf. notamment *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux*, op. cit., pp. 282-283 ; 317-318).

### La réduction phénoménologique

C'est d'abord le sens même de la réduction phénoménologique qu'il nous faut explorer. Après avoir procédé à une critique radicale du psychologisme dans les *Prolegomènes à la logique pure*, Husserl met en avant, dès le § 3 de l'« Introduction » aux *Recherches logiques*, la nécessité de recourir, dans toute étude d'objets, à une réflexion sur les actes dans lesquels ces objets sont visés :

« Pendant que nous intuitionnons, pensons, mettons des objets en relation les uns avec les autres, et les considérons sous les points de vue idéaux d'une loi, etc., nous ne devons pas diriger notre intérêt théorique sur ces objets, sur eux tels qu'ils apparaissent et tels qu'ils ont validité dans l'intention de ces actes, 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 actes d'intuition et de pensée, analyser, décrire, rendre objets d'une pensée qui compare et qui distingue »<sup>10</sup>.

C'est clairement dans ce passage de la préoccupation pour les *objets eux-mêmes* à la préoccupation pour les *vécus dans lesquels ils apparaissent* — ou plutôt dans le *détour par l'étude des vécus pour l'étude des objets* — que réside la spécificité de l'analyse phénoménologique pour le Husserl du début des années 1900.

Dans la seconde édition de ce texte, contemporaine des *Ideen I*, Husserl introduira quelques modifications précisant que c'est surtout de la réalité naïvement accordée aux objets perçus dans l'attitude naturelle qu'il faut dans un premier temps se détourner pour mieux prendre la mesure du sens et de la validité de ces objets à l'aune des actes de pensée et d'intuition dans lesquels ils se présentent<sup>11</sup>. En 1913, en effet, la réduction phénoménologique est pensée comme suspension de jugement, comme mise « entre parenthèses » — mise « hors jeu », « hors circuit » — de la

<sup>10</sup> E. HUSSERL, *Recherches logiques I*, trad. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1961, texte de la première édition, p. 261 [Hua XIX/1, p. 14].

<sup>11</sup> « Pendant que nous intuitionnons, pensons, traitons théoriquement des objets, et les posons par là comme réalités dans n'importe quelles modalités d'être, nous ne devons pas diriger notre intérêt théorique sur ces objets, ce n'est pas eux qu'il faut poser comme réalités tels qu'ils apparaissent et tels qu'ils ont validité dans l'intention de ces actes, mais au contraire, ce sont justement ces actes, jusque là dénués de toute objectivité, qui doivent désormais devenir les objets de l'appréhension et de la position théorique » (*ibid.*, Introduction, § 3, p. 10) [Hua XIX/1, p. 14].

thèse d'existence<sup>12</sup>. Le résidu de cette époque, c'est la région de la conscience pure et de ses vécus<sup>13</sup>. Toutefois, dit d'emblée Husserl, cela n'implique nullement que le monde soit par là-même nié<sup>14</sup> ; il est entièrement préservé, mais seulement en tant que corrélat de la conscience<sup>15</sup> et non plus en tant que « réalité naturelle ». La mise hors circuit, dit Husserl dans le § 76, est en fait un « changement de signe » :

« ce qui est mis entre parenthèses n'est pas effacé du tableau phénoménologique, il est précisément mis seulement entre parenthèses et par là affecté d'un certain indice »<sup>16</sup>.

C'est dire si la régression du monde à la conscience qui caractérise la réduction phénoménologique excède — et de loin — le simple retour au vécu en tant que ce qui est immédiatement et intimement présent à la conscience. Le résidu de la réduction phénoménologique, ce sont *toutes* les composantes du vécu, qu'elles soient ses composantes réelles ou ses composantes non réelles, c'est-à-dire son contenu noématique<sup>17</sup>.

Avec la réduction phénoménologique, c'est finalement autant l'*objet tel qu'il est vécu* que le *vécu lui-même* dans ses moments réels (*reell*) qui est thématiqué. Et à cet égard, le couple de transcendance et d'immanence doit être dédoublé. Dans un premier temps, on appelle « transcendantes » les réalités naturelles dont l'attitude phénoménologique doit se défaire au profit de l'absolue certitude de ce qui est vécu par la conscience de manière « immanente ». Mais dans un second temps, au sein même du vécu, apparaissent des objectivités (*Gegenständlichkeiten*) intentionnelles, qui, en tant que pôles identiques d'une multitude de vécus singuliers, dépassent — ou transcendent — chacun d'eux : l'arbre perçu, contrairement à l'arbre réel, n'est rien d'autre que l'arbre tel qu'il est vécu, mais il n'est pas pour autant

<sup>12</sup> E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1950, § 31, pp. 96-101 [Hua III, pp. 63-66]. C'est cette conversion d'attitude qui fait de la réduction phénoménologique plus qu'une simple réflexion (*ibid.*, § 51, p. 167 [Hua III, pp. 119-120]). Cf. aussi *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1991, § 15, p. 78 [Hua I, p. 72].

<sup>13</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie I*, § 33, pp. 105 sq. [Hua III, pp. 69 sq.] ; § 50, pp. 164-167 [Hua III, pp. 118-119].

<sup>14</sup> *ibid.*, § 32, p. 102 [Hua III, p. 67].

<sup>15</sup> *ibid.* Cf. aussi § 76, p. 244 [Hua III, p. 175].

<sup>16</sup> *ibid.*, § 76, p. 243 [Hua III, p. 174].

<sup>17</sup> *ibid.*, § 88, pp. 303-308 [Hua III, pp. 218-221] ; § 97, pp. 335-341 [Hua III, pp. 241-245].

*réellement* contenu dans le vécu de perception ; il transcende ce vécu puisque le même arbre perçu peut apparaître dans d'autres vécus de perception. C'est donc au sein même de la sphère du vécu que se constitue la seconde transcendance, la transcendance du noème ou de l'objet intentionnel<sup>18</sup> (qu'Husserl appelle aussi parfois « objet immanent » pour le distinguer de l'objet réel<sup>19</sup>). C'est ce que dit explicitement Husserl dans le § 50 des *Ideen I* :

« Nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la *conscience pure dans son être propre absolu*. C'est donc elle qui demeure comme le "*résidu phénoménologique*" cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis "hors circuit" le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes. Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein »<sup>20</sup>.

Cette transcendance (au sens second) de l'objet intentionnel s'oppose alors à l'immanence (au sens second) des composantes réelles du vécu qui ne sont rien au delà de leur présence instantanée à la conscience.

Dans la mesure où il est marqué de connotations restrictives, le terme de « résidu » phénoménologique est en fait malheureux puisque l'épochè n'engendre aucune perte, mais au contraire un gain, étant donné que chaque objet est conservé tel quel, mais entouré de ses modalités d'être<sup>21</sup>, de donation et de visée, désormais apparentes. Loin qu'elle se détourne des

<sup>18</sup> A cet égard, les analyses de Husserl affichent une grande similarité avec celles de Berkeley (des « choses extérieures » sont retrouvées au sein même de la sphère de l'esprit et de ses idées), à la différence — fondamentale — près que celui-ci, prisonnier qu'il était de la théorie moderne (psychologiste) des idées, continuait à penser en termes de genèse et distinguait non les composantes réelles et noématiques du vécu, mais les idées produites par l'imagination (les « chimères ») et les idées reçues indépendamment de la volonté (les « choses extérieures »).

<sup>19</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie I*, op. cit., § 90, p. 311 [Hua III, p. 233].

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 50, pp. 165-166 [Hua III, pp. 118-119].

<sup>21</sup> « L'épochè précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les "vécus intentionnels") qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet, et pour la façon dont elles le font : selon quelles modalités de validité, donc selon quelles modalités d'être, dans quelles modalités subjectives de temps présent perceptif, passé du souvenir, c'est-à-dire ancien présent perceptif, etc. ; avec quelle teneur de sens, quel type d'objectivité, etc. L'intention et l'objectivité intentionnelle en tant que telle, mais aussi dans le "comment de ses modes de donnée", cela devient, d'abord dans la sphère des actes, un thème d'une richesse débordante » (E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1976, § 70, p. 271 [Hua VI, p. 244]).

choses-mêmes au profit de la conscience entendue comme l'ensemble des composantes réelles du vécu — composantes immanentes au sens second —, la réduction phénoménologique est en fait, comme le dit la *Philosophie comme science rigoureuse*, un retour aux « choses mêmes »<sup>22</sup>, mais un retour enrichi de ce détour puisque chaque chose — ou plutôt chaque objectivité — est désormais éclairée de la mise en lumière de ses rapports intentionnels à la conscience :

« Etudier n'importe quelle sorte d'objectivité selon son essence générale (...) signifie s'occuper de ses modes d'être donnée et épuiser le contenu de son essence dans les procédés propres d'éclaircissement »<sup>23</sup>.

En ce sens, la phénoménologie est science des phénomènes (*Erscheinungen*) en tant qu'*objets apparaissants* autant que des phénomènes en tant que *vécus*<sup>24</sup>. Et c'est pourquoi la phénoménologie est bien plus qu'une simple discipline régionale, qui étudie le domaine du vécu ; en même temps qu'une « psychologie descriptive », c'est une authentique philosophie transcendantale ou, du moins, constitutive.

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1955, p. 74 [Hua XXV, p. 21].

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 68 [Hua XXV, p. 16].

<sup>24</sup> Dans la cinquième *Recherche logique*, Husserl souligne, pour la regretter, l'ambiguïté du terme « phénomène » (*Erscheinung*) qui désigne tantôt « le vécu en quoi réside l'apparaître de l'objet », tantôt « l'objet apparaissant comme tel » (E. HUSSERL, *Recherches logiques*, V, trad. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, vol II, 2<sup>e</sup> partie, 1961, § 2, pp. 148-149 [Hua XIX/1, p. 359]). Cette ambiguïté mène chez Brentano à une grave confusion : appelé phénomène, le vécu est lui-même compris comme objet « apparaissant » dans des perceptions particulières, les perceptions internes (*ibid.*, § 11, p. 173 [Hua XIX/1, p. 384]). Or, dit Husserl, il importe de bien distinguer, d'une part, l'objet phénoménal qui apparaît — et est éventuellement perçu — dans le vécu, et d'autre part, le vécu d'apparition qui lui-même n'apparaît pas, mais est tout simplement vécu (§ 2, p. 149 [Hua XIX/1, pp. 359-360] ; § 12, pp. 174-175 [Hua XIX/1, p. 386]). L'objet de la phénoménologie, c'est l'*Erscheinung* et donc non seulement le vécu dans ses composantes réelles, mais aussi l'objet apparaissant dans le vécu (Cf. § 16, p. 202 note 1 [Hua XIX/1, p. 411]). Dans l'Appendice à la sixième *Recherche*, Husserl revient sur l'ambiguïté du mot « phénomène » et lui reconnaît deux sens légitimes bien qu'à distinguer soigneusement : le vécu d'apparition et l'objet apparaissant (ou objet phénoménal). C'est par contre « à tort » qu'on parlerait de « phénomènes » à propos de composantes réelles du vécu comme les sensations (E. HUSSERL, *Recherches logiques* VI, trad. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », vol III, 1963, « Appendice », p. 282 [Hua XIX/2, p. 763]). La phénoménologie est alors à nouveau définie comme théorie non seulement des vécus en général, mais aussi de leurs contenus intentionnels (*ibid.*, pp. 282-283).

Cette longue précision devrait nous permettre d'évaluer la pertinence de la prétention d'un traitement naturaliste de l'intentionnalité d'une part, de la conscience phénoménale d'autre part. Commençons par l'intentionnalité.

### Intentionnalité et externalisme

Opposant Brentano à son disciple Husserl, Fiset et Poirier distinguent deux conceptions de l'intentionnalité : la première est « internaliste » dans la mesure où les « phénomènes psychiques » sont certes caractérisés par leur orientation vers un objet, mais cet objet est quant à lui caractérisé par son *in-existence* intentionnelle<sup>25</sup> ; la seconde, par contre, est « externaliste » dans la mesure où ce vers quoi le vécu est dirigé, ce qu'il « vise », ce sont les objets du monde eux-mêmes. Dans le premier cas, la question de la naturalisation de l'intentionnalité peut être posée sur le seul axe vertical : les phénomènes psychiques avec leurs contenus intentionnels peuvent-ils ou non être rapportés à — c'est-à-dire identifiés à, réalisés par, éliminés au profit — des états physiques ? Dans le second cas, aucune tentative de rendre compte de l'intentionnalité ne peut se passer de l'axe horizontal des rapports de l'agent à son monde environnant.

En philosophe de l'esprit, le débat porte sur le caractère interne ou externe des contenus propositionnels des états mentaux. La théorie brentanienne de l'intentionnalité des phénomènes psychiques a en effet reçu de Roderick Chisholm une interprétation en termes d'attitudes propositionnelles. En philosophe analytique, Chisholm adopte la stratégie de l'ascension sémantique et étudie les « phénomènes psychiques » à travers leur expression dans le langage, c'est-à-dire à travers les termes — et plus particulièrement les verbes — psychologiques (croire, désirer, craindre, espérer, ...). Il peut alors confirmer l'intuition brentanienne : ces verbes se caractérisent effectivement par une transitivité particulière, puisque leur orientation vers un contenu — je crois que ..., j'espère que ... — donne aux énoncés psychologiques une opacité référentielle, caractéristique des

---

<sup>25</sup> D. FISETTE ET P. POIRIER, *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux*, op. cit., pp. 74 ; 94 ; 168-171.

contextes intensionnels<sup>26</sup>. Reste alors à savoir si, comme l'affirment certains cognitivistes, ces contenus propositionnels peuvent être identifiés par leur seule face signifiante — sur le modèle de l'utilisation des symboles par un ordinateur — et faire dès lors partie intégrante de l'état mental qui les vise, ou si, comme leur objectent les externalistes, ces contenus propositionnels renvoient irrémédiablement à une signification qui dépasse l'état mental qui les vise puisqu'elle est fonction du monde environnant avec lequel le système dans son entièreté interagit.

Si Brentano avait opté pour la position internaliste, expliquent Fissette et Poirier, c'est parce qu'il voulait résoudre le problème des phénomènes psychiques dirigés vers un objet qui n'existe pas (comme dans « je pense au Père Noël »)<sup>27</sup>. Husserl, quant à lui, rejoignant par là Bolzano mais aussi Frege, développe l'idée de *significations* objectives, qui tout à la fois sont visées dans le vécu et lui sont irréductibles (ou le transcendent). Mais parce que, contrairement à Bolzano et Frege, Husserl part de la théorie de l'intentionnalité, il ne conçoit pas ces significations objectives comme des *significations en soi*, mais comme des *contenus intentionnels*, corrélats des vécus qui les visent. Par sa doctrine de l'intentionnalité, Husserl combine l'antipsychologisme de Bolzano et Frege — en tant que signification objective, le concept de cheval ne s'identifie pas à mes représentations subjectives (sensations, images, ...) — avec une nouvelle théorie de la *constitution* des significations objectives dans les représentations subjectives, dans les vécus<sup>28</sup>.

Mais avec sa doctrine de l'intentionnalité, Husserl peut aussi résoudre le problème de Brentano sans recourir à la théorie de l'*in-existence* intentionnelle : en tant que significations, les contenus intentionnels peuvent être l'objet de pensées, de désirs ou de craintes, même si rien ne leur correspond dans le monde réel, c'est-à-dire même si aucune expérience sensible ne peut remplir ces significations visées à vide. Héritière de Bolzano autant que de Brentano, la théorie de l'intentionnalité est donc chez Husserl résolument externaliste : le contenu intentionnel n'est pas une composante réelle (*reell*) du vécu. Dès lors, s'il doit y avoir une

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 174-178.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

« psychologie descriptive » — au sens de fondement conceptuel aux constatations et aux explications réelles de la psychologie génétique<sup>29</sup> —, elle ne peut être qu'une *phénoménologie* au sens d'une description « pure » des « vécus psychiques et du sens qui les habite »<sup>30</sup>.

Tirant toutes les conséquences de la caractérisation brentanienne des phénomènes psychiques par leur intentionalité, par leur orientation vers un objet, Husserl conclut à l'impossibilité d'étudier le vécu indépendamment des contenus objectifs qui sont visés en lui ; un vécu ne peut être décrit comme sensation de rouge que parce qu'il est dirigé vers la signification objective « rouge » : Les deux faces de la phénoménologie sont proprement indissociables : la face objective où le contenu intentionnel est envisagé en tant que constitué dans le vécu et la face subjective où le vécu est envisagé en tant que constituant des contenus intentionnels se répondent parfaitement. C'est dire si, dans sa face subjective, c'est-à-dire en tant que psychologie descriptive, la phénoménologie ne peut s'en tenir aux composantes *réelles* du vécu — à ce qui est immanent (au sens second) à la conscience — mais doit renvoyer sans cesse à des *contenus* qui la transcendent.

« Dès qu'on a reconnu que l'intentionnalité est essentiellement à double face, noèse et noème, on en conclut qu'une phénoménologie systématique ne peut pas bomer ses efforts à une seule face, se réduire à une analyse réelle (*reell*) des vécus, et spécialement des vécus intentionnels »<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, *Recherches logiques*, Introduction, *op. cit.*, p. 7. Symptomatiquement « et du sens qui les habite » est une adjonction de la seconde édition (cf. p. 260) [Hua XIX/1, p. 10].

<sup>31</sup> E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, *op. cit.*, § 128, p. 434 [Hua III, p. 314].

## Conscience phénoménale et conscience de

Même lorsqu'elle s'intéresse aux seules composantes *hylétiques* du vécu — à ces données que Brentano disait « physiques » parce qu'elles ne sont pas en elles-mêmes intentionnelles<sup>32</sup> —, la phénoménologie ne peut se passer du point de vue intentionnel, dans la mesure où, loin de pouvoir être soigneusement dissociées des composantes noétiques, ces composantes hylétiques s'y enchevêtrent irrémédiablement. Une impression ne peut être décrite que parce qu'elle est « animée » par la noèse et instituée en perception de ... . Et ce qui paraît ici très statique — une composante noétique du vécu "anime" une composante hylétique — est en fait un processus d'*auto-animation dynamique* : une impression originaire est retenue dans la conscience tandis qu'apparaît une nouvelle impression ; s'opèrent alors des synthèses de recouvrement telles que se constitue déjà un *pôle d'identité* qui apparaît comme présent(é) dans chacune des deux impressions et qui ne se réduit à aucune d'elle. Il n'est donc pas besoin de supposer l'*activité* intentionnelle d'un sujet pour qu'il y ait intentionalité : dans le flux temporel de la conscience passive, les vécus eux-mêmes s'entre-animent déjà. Que *la noèse s'enracine dans la hylè*, telle est la leçon des analyses sur la temporalité et la passivité. Certes — et nous renvoyons ici au beau livre de Bruce Bégout *La généalogie de la logique*<sup>33</sup> —, c'est à un ego actif qu'il revient de valider ou non ces synthèses et, à cet égard, c'est dans l'idéalisme transcendantal que la théorie de la constitution intentionnelle trouve sa figure accomplie ; mais la dichotomie de la conscience active et de la conscience passive ne coïncide pas avec celle de l'intentionnalité et de la pure immanence, et c'est un tort de croire qu'on pourrait dégager en dessous de la phénoménologie intentionnelle une

<sup>32</sup> Brentano, comme le souligne à juste titre Husserl, montrait, dans cette théorie des phénomènes physiques, qu'il n'avait pas pris la pleine mesure de sa propre (re) découverte de l'intentionnalité de la conscience, puisqu'il confondait allégrement « "phénomènes physiques" comme moments matériels (data de sensation) et les "phénomènes physiques" comme moments objectifs apparaissant dans la saisie noétique des premiers (couleur de la chose, etc.) » (ibid., § 85, p. 292 [Hua III, p. 211]).

<sup>33</sup> B. BEGOUT, *La généalogie de la logique, Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000. Cf. aussi notre compte-rendu dans les *Recherches husserliennes*, vol. 16, 2001, pp. 91-96.

phénoménologie purement matérielle<sup>34</sup>. Ceci dit bien sûr contre Michel Henry<sup>35</sup> ; mais aussi contre l'idée qu'Husserl phénoménologue serait un penseur des *qualia*.

Bien sûr, de par son immanence dans la conscience, le vécu dans sa matérialité fait l'objet d'une certitude immédiate, mais il ne s'agit pas là d'une authentique *connaissance*. Toute connaissance suppose des procédures de vérification, ce qu'exclut précisément l'absolue intimité — immanence au sens second — à la conscience de la matière du vécu. Si donc cette dernière était l'objet de la phénoménologie, celle-ci ne pourrait être phénoméno-*logie*.

Dans leur chapitre VII, Fissette et Poirier évoquent la distinction, classique en philosophie de l'esprit, de la conscience d'accès et de la conscience phénoménale. Privilégiée par les fonctionalistes, la première rapporte la conscience à son « contenu représentationnel »<sup>36</sup> et fait donc signe vers la problématique de l'intentionnalité. Mise en avant par certains détracteurs du programme naturaliste qui y voient un « fossé » — ontologique ou épistémologique — infranchissable, la seconde rapporte la conscience à son « contenu phénoménal »<sup>37</sup>. Ainsi, Thomas Nagel invoque le caractère irrémédiablement subjectif du « *what it is like* ». Et Frank Jackson montre

<sup>34</sup> Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie I*, Husserl évoque certes la possibilité d'une phénoménologie hylétique distincte de la phénoménologie noétique (§ 85, p. 294 [Hua III, p. 212]), mais il la subordonne explicitement à cette dernière (§ 85, p. 294 ; § 86, pp. 295, 298-299 [Hua III, pp. 212-216]) pour la raison que la hylé est un concept « fonctionnel » (§ 85, p. 290 [Hua III, p. 209]), c'est-à-dire que ce qui importe dans la matière du vécu, c'est le rôle qu'il joue dans la constitution intentionnelle. La décrire pour elle-même est aussi inintéressant qu'impossible. Mais cette impossibilité, il importe de le noter, ce n'est pas *Ideen I* qui l'établit — la question de la possibilité d'une matière sans forme y est explicitement laissée en suspens comme celle de forme sans matière (§ 85, pp. 289-290 [Hua III, p. 209]) — mais les analyses hylétiques elles-mêmes, qui témoignent de ce que des synthèses ont inévitablement lieu entre impressions du fait de la temporalité de la conscience. Un être réel (*reell*) qui serait simple complexe de sensations, et qui serait dépourvu des vécus intentionnels pour les interpréter objectivement, disait déjà Husserl dans la cinquième *Recherche logique*, serait un « corps sans âme » (*Recherches logiques V, op. cit.*, § 9, p. 167) ou même, comme le disait la première édition, « sans conscience » (p. 365) [Hua XIX/1, p. 379].

<sup>35</sup> Sur la question plus particulière de la place de la phénoménologie hylétique dans le projet phénoménologique, cf. notre intervention intitulée « Circulez ; il n'y a rien à voir. De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle » au colloque *Commencer par la phénoménologie hylétique ?* qui s'est tenu à Liège les 14 et 15 juin 2002 et dont les actes seront publiés dans les numéros 39 et 40 des *Etudes phénoménologiques*, 2004, pp. 125-169.

<sup>36</sup> *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, p. 252.

<sup>37</sup> *Ibid.*

qu'une sensation de rouge n'est pas qu'un ensemble de faits physiques, puisqu'un neurophysiologue spécialiste de la perception des couleurs mais incarcéré dans un univers sans couleur ferait l'expérience d'un nouveau fait — celui de « l'effet que ça fait » — lors de sa mise en présence d'un objet rouge. Ned Block souligne qu'une douleur ne peut se réduire aux processus cérébraux qui l'instantient puisque ces processus peuvent être reproduits dans un système artificiel sans qu'il y ait pour autant de douleur ressentie. Quant à David Chalmers, il insiste sur le fait que les propriétés phénoménales ne peuvent être identifiées par aucun autre critère que le fait qu'elles soient ressenties comme telles et que, dès lors, elles ne peuvent être déclarées *identiques* à des propriétés physiques dont elles seraient simplement une autre *description*<sup>38</sup>.

Malgré ces arguments, certains philosophes de l'esprit pensent pouvoir maintenir le programme de naturalisation de la conscience. C'est le cas de Patricia Churchland, pour laquelle un concept comme celui de conscience, dans la mesure où il ne peut être redécrit, n'est pas un vrai concept et doit donc être éliminé. Quant à Dennett, il indique que les *qualia* sont des « différences qui ne font pas de différence » : qu'un goûteur de café ressent effectivement une sensation gustative différente d'autrefois ou que ce soit son attitude vis-à-vis de cette sensation qui ait changé, comment pourra-t-on le déterminer ? et quelle différence cela fait-il ? D'une manière générale, disent Fissette et Poirier, la stratégie naturaliste consiste à réduire l'importance du contenu phénoménal des états conscients et à n'en retenir que le rôle fonctionnel<sup>39</sup>. A l'inverse, les anti-naturalistes privilégient la conscience phénoménale sur la conscience intentionnelle, raison pour laquelle Fissette et Poirier les qualifient de « phénoménologues », les rapportant explicitement à la conception husserlienne<sup>40</sup>.

Ceci, à notre avis, est très discutable : non seulement parce que Husserl nous semble s'être moins intéressé à la question de la conscience *phénoménale* — ce que cela fait que d'être affecté, de ressentir certaines douleurs ou certains *qualia* — qu'à celle de la conscience *intentionnelle* — ce que c'est que viser des objets et des qualités objectives dans le

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 270-281.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 256-267.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 282-283.

vécu<sup>41</sup> —, mais aussi et surtout parce que la notion même de « *quale* », de « qualité subjective de l'expérience »<sup>42</sup> repose sur une confusion, régulièrement dénoncée par Husserl, entre la hylè — subjectivement ressentie de manière purement immanente — et la qualité objective qui se présente en elle. Pour Husserl, c'est le noème, composante non réelle du vécu, et non sa « teneur » phénoménale réelle (*reell*), qui en est le *contenu* au sens propre<sup>43</sup>.

Un manuscrit de Husserl — sur le quel nous devons à Denis Fisette d'avoir attiré notre attention<sup>44</sup> — semble cependant remettre en question cette opposition stricte entre composantes noématiques et composantes réelles du vécu. Il s'agit d'un passage (de B III 12 IV (89a), passage inséré

<sup>41</sup> Dès le début de la cinquième *Recherche logique* (*op. cit.*, § 1, p. 145 [Hua XIX/1, p. 356]), Husserl distingue trois sens du mot « conscience », dont aucun ne correspond vraiment à la notion de conscience phénoménale au sens de conscience immanente de « qualités senties » (ou « *qualia* »). Le premier est simplement la conscience comme ensemble des composantes réelles (*reell*) du vécu (c'est dans ce sens le plus fondamental et le plus neutre qu'Husserl entend le mot « conscience » lorsqu'il ne l'accompagne d'aucune qualification particulière (§ 11, pp. 177-178 [Hua XIX/1, p. 389]) ; le second est la perception interne — supposée parfaitement adéquate — du vécu ; le troisième est la conscience intentionnelle et c'est à elle que Husserl consacre l'ensemble de ses analyses (cf. début du chapitre II, p. 165 [Hua XIX/1, p. 377]). Notons qu'Husserl s'attarde un instant sur le second sens — la perception interne du vécu —, mais pour en critiquer vivement la confusion (§5, pp. 154-155 [Hua XIX/1, pp. 365-366], confusion sur laquelle il revient dans l'appendice à la sixième *Recherche*) : en tant qu'elles sont immédiatement vécues, les composantes réelles du vécu font certes l'objet d'une donation parfaitement adéquate, mais ce n'est pas là une *perception* interne.

<sup>42</sup> *Philosophie de l'esprit, Etat des lieux, op. cit.*, p. 253.

<sup>43</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie I, op. cit.*, § 129, pp. 436-439 [Hua III, pp. 315-318]. A cet égard, la rigueur exigeait que Husserl abandonne le terme de « contenu primaire » qu'il utilisait dans les *Recherches logiques* pour désigner les moments hylétiques du vécu (cf. § 85, p. 288 [Hua III, p. 208]). De nombreux passages des *Recherches logiques* étaient d'ailleurs déjà destinées à distinguer soigneusement la notion de contenu intentionnel (ou de contenu objectif) de celle de contenu — au sens de « moment » — réel du vécu, la préférence étant d'ailleurs au fil des pages de plus en plus clairement accordée au sens de contenu *intentionnel* (cf. notamment *Recherches logiques*, Introduction, § 5, p. 17 [Hua XIX/1, p. 17] ; I, § 14, p. 59 (cf. aussi première édition, p. 265) [Hua XIX/1, p. 57] ; I, § 30, pp. 111-112 [Hua XIX/1, pp. 102-103] ; II, § 41, pp. 251-252 [Hua XIX/1, pp. 220-221] ; III, § 2, p. 9 [Hua XIX/1, p. 231] et toute la recherche III qui identifie presque systématiquement « contenu » et « objet » ; V, § 10, p. 171 [Hua XIX/1, p. 383] ; V, § 11, p. 176 [Hua XIX/1, p. 387] ; V, § 16, pp. 202-203 [Hua XIX/1, p. 411] ; V, § 45, pp. 322-323 [Hua XIX/1, pp. 527-528]). Dans le § 15b de la cinquième *Recherche* (p. 198 note [Hua XIX/1, p. 408]), Husserl suggérait même explicitement de parler simplement de « sensations » plutôt que de « contenus des sensations » pour éviter une équivoque présente dans la doctrine Brentanienne.

<sup>44</sup> *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Combas, L'éclat, 1994, pp. 61-62.

dans le texte de F I 37 par l'éditeur du volume XI des *Husserliana*<sup>45</sup>), où Husserl étudie le (res)souvenir et son corrélat noématique, le « (res)souvenu » et où il doit reconnaître que certaines des composantes de ce dernier, en particulier les déterminations temporelles, sont elles-mêmes des composantes *réelles* du flux du vécu. Le cas du souvenir est évidemment très particulier, dans la mesure où, comme dans la réflexion, l'objet intentionnel du vécu est un autre vécu du même flux. Dans les *Recherches logiques* et dans les *Idées directrices*, Husserl parle à cet égard de « perception immanente » ou plus généralement d'« acte dirigé de façon immanente » :

« Par actes dirigés de façon immanente, ou plus généralement par *vécus intentionnels rapportés de façon immanente* à leurs objets, nous entendons des *vécus* dont l'essence comporte que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes. C'est ce qui arrive par exemple partout où un acte se rapporte à un acte (une cogitatio à une cogitatio) appartenant au même moi, etc. »<sup>46</sup>.

Husserl, cependant, n'a cessé de clamer — même après ses analyses sur les synthèses passives — que ces actes de réflexion et de ressouvenir ne consistent pas simplement à rééprouver le vécu de départ dans ses composantes réelles, mais bien à le constituer comme un authentique objet intentionnel. Ainsi, dans le paragraphe 107 de *Logique formelle et logique transcendantale* :

« Le donné "lui-même", ce qui est objet d'une manière immanente, se constitue d'une manière très complexe... dans le flux des présentations, des rétentions, des protentions, dans une *synthèse* intentionnelle complexe qui est celle de la conscience interne du temps »<sup>47</sup>.

C'est pourquoi, la perception immanente n'a, pas plus que la perception externe, le caractère d'une certitude absolue :

« De même que nous l'avons déjà dit pour l'expérience externe, de même ici, dans le cas primitif du ressouvenir immanent, l'illusion n'est pas exclue »<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Cf. *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998, Introduction, § 19, p. 83 [Hua XI, pp. 334-335].

<sup>46</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie I*, op. cit., § 38, p. 122 [Hua III, p. 85].

<sup>47</sup> *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1957, § 107b, p. 377 [Hua XVII, p. 290].

<sup>48</sup> *Ibid.*, § 107c, p. 381 [Hua XVII, p. 293].

Dès lors, même dans le cas du souvenir ou de la réflexion, il nous semble que la distinction entre contenu noématique et composante réelle du vécu doit être maintenue : le souvenir transcende les composantes réelles du vécu du souvenir — et peut donc apparaître à l'identique dans d'autres vécus de souvenir —, et ce même si le souvenu est lui-même « immanent » (en un autre sens<sup>49</sup>) au flux du vécu.

Ce serait donc selon nous mésinterpréter la phénoménologie husserlienne que d'en faire la science de la conscience phénoménale et de voir là le vecteur de son anti-naturalisme. Car si Husserl conteste bien que le vécu — et notamment le vécu dans sa matérialité — puisse être identifié à une réalité ou à un fait *physique*, c'est tout simplement parce que le vécu et ses composantes réelles (*reell*) ne sont pas des *réalités* ni des faits *réaux* (*real*). Non pas que ce soient des entités d'une autre nature, mais justement que les vécus — avec leurs composantes hylétiques et noétiques et leur contenu noématique — sont à penser sur l'axe horizontal et non sur l'axe vertical. A cet égard, le relais de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne est très éclairant.

---

<sup>49</sup> Les usages divers des notions d'« immanence » et de « transcendance » dans le corpus husserlien mériteraient à eux seuls une analyse approfondie. Le paragraphe 30 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (trad. J. English, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1991, pp. 175-178 [Hua XIII, pp. 169-171]), qui entend clarifier cette question en distinguant trois acceptions de l'opposition des deux termes serait sans doute une pièce précieuse de ce dossier, bien que loin d'en constituer la synthèse.

### L'axe des réalités et l'axe de la vie

Wittgenstein, on le sait, se livre à une critique très radicale du mentalisme, ce qui a parfois mené ses lecteurs à le rapprocher du behaviorisme. Or, il est clair — et Wittgenstein s'en défend explicitement — que les remarques wittgensteiniennes ne constituent en rien une affirmation des thèses behavioristes, sous quelque forme que ce soit — éliminativiste, réductiviste ou même non-réductiviste<sup>50</sup>. La critique wittgensteinienne porte tout à la fois contre le mentalisme *et* contre le behaviorisme. Contester que la psychologie ait pour objet des réalités mentales à découvrir sous la surface des comportements, ce n'est pas dire qu'il n'y a que des comportements ni même que toutes les propriétés mentales sont identiques à — ou surviennent sur — des propriétés comportementales.

« C'est se fourvoyer exactement de la même manière que de dire qu'il n'y a que surface et rien dessous et de dire qu'il y a quelque chose sous la surface et non pas seulement la surface »<sup>51</sup>.

C'est en fait l'image même de surface et de profondeur que Wittgenstein conteste :

« "Ne seriez-vous pas un 'behavioriste' inavoué ? n'êtes-vous pas au fond en train de dire que tout, le comportement humain mis à part, n'est que fiction ? " — Quand je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale* »<sup>52</sup>.

C'est, pour Wittgenstein, mécomprendre le jeu de langage psychologique que de croire que ses substantifs désignent d'emblée des choses ou des propriétés réales dont il faudrait se demander — sur l'axe vertical — si elles sont essentiellement mentales ou si elles sont fondamentalement physiques. Le jeu de langage psychologique — ou *les* jeux de langage psychologiques — n'a pas pour fonction de décrire ces réalités d'un genre particulier que seraient les sensations ou les attitudes intentionnelles. Toutefois, si une douleur ou une croyance ne sont pas des *choses* faisant l'objet d'un type

<sup>50</sup> *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, pp. 140-147.

<sup>51</sup> L. WITTGENSTEIN, *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (1934-1936), Mauvezin, TER, 1982, p. 51.

<sup>52</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1993, § 307, pp. 226.

d'expérience et de connaissance particulier — parce que privé —, il ne s'agit bien sûr pas non plus pour Wittgenstein de les réduire à *rien* :

« L'«expérience privée» est une construction dégénérée de notre grammaire (comparable en un sens à la tautologie et à la contradiction). Et cette monstruosité grammaticale nous abuse désormais ; lorsque nous voulons nous en débarrasser, il semble que nous nions l'existence d'une expérience — disons du mal de dents »<sup>53</sup>.

Contrairement au behaviorisme, Wittgenstein n'entend pas donner au comportement une primauté ontologique sur le vécu ; il veut bien plus fondamentalement contester que le statut du vécu soit à chercher sur l'axe *vertical des réalités*. Que le vécu ait partie liée au comportement, cela est dû, non à des identités ontologiques entre réalités, mais à ce que le jeu de langage psychologique est une des « formes de vie », une des manières pour le sujet agissant de se comporter dans son monde environnant.

Et ce qui vaut pour le behaviorisme vaut de la même manière pour le neurologisme : les termes psychologiques ne désignent pas davantage des états ou événements physiologiques que des états ou événements mentaux : « La salivation — aussi précisément qu'elle soit mesurée — n'est pas ce que j'appelle attente »<sup>54</sup>. Certes, le terme de « processus incorporel » est impropre pour parler du vécu, mais ce n'est pas parce que le vécu est en fait un processus corporel et physiologique :

« J'ai eu recours au terme "processus incorporel" dans mon embarras, alors que je cherchais à m'expliquer d'une manière primitive la signification du mot "penser". On pourrait dire cependant "penser est un processus incorporel" si l'on

<sup>53</sup> *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (1934-1936), *op. cit.*, p. 65. Cf. aussi *Investigations philosophiques*, *op. cit.*, § 308, pp. 226-227.

<sup>54</sup> *Remarques philosophiques*, *op. cit.*, § 32, p. 69. A cet égard, il est clair que Wittgenstein est ici en débat avec la conception jamesienne de la psychologie. Toutefois, c'est à tort qu'on opposerait purement et simplement Wittgenstein et James sur la question de la réduction psycho-physiologique. Tout d'abord, parce que Wittgenstein ne prend pas véritablement position à cet égard, mais s'attache simplement à montrer que la grammaire des termes psychologiques est entièrement indépendante de toute considération neurophysiologique (Cf. sur ce point les analyses de Denis Perrin à propos du souvenir dans « Le souvenir et la temporalité », in *Les mots de l'esprit*, C. CHAUVIRE, S. LAUGIER, J.J. ROSAT (éds.), Vrin, 2001, pp. 264 et sq.). Ensuite, parce qu'il n'est pas du tout évident que James défende quant à lui un programme réductionniste fort ; l'originalité de son travail consiste précisément à réserver une sphère d'autonomie à une psychologie purement descriptive (Cf. notre intervention intitulée "Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique de la psychologie descriptive chez James et Husserl" au séminaire *Husserl et les psychologues* dirigé par Bruce Bégout, séminaire qui mènera prochainement à une publication collective).

voulait distinguer par là la grammaire du mot "penser" de celle du mot "manger", par exemple. Sauf que la différence des significations apparaît de la sorte *trop minime*. (Il en est de même lorsqu'on dit : les signes numériques sont des objets réels, les nombres des objets irréels.) Un mode d'expression impropre est le plus sûr moyen de s'enfermer dans une confusion sans espoir d'en sortir jamais<sup>55</sup>.

En fait, lorsqu'il prétend identifier les composantes sensuelles ou intentionnelles du vécu à des états neurophysiologiques, le neurologisme se montre prisonnier de la même confusion que le mentalisme<sup>56</sup>.

Si Wittgenstein rejette autant le behaviorisme ou le neurologisme que le mentalisme, c'est parce que plus fondamentalement il conteste les termes mêmes de ce débat qui prétend s'articuler exclusivement sur l'axe vertical des réalités psychiques et physiques. De même, si Husserl conteste la naturalisation de la conscience et de ses vécus, ce n'est pas parce qu'il prend position dans le débat qui oppose par exemple, sur la conscience phénoménale, l'anti-naturalisme de David Chalmers au naturalisme de Patricia Churchland. Comme Wittgenstein, Husserl se préoccupe moins de cette question de la *nature* de la conscience — question formulée sur l'axe vertical des rapports entre deux types de réalités (corps et esprit) — que de la question de l'essence (intentionnelle) de la conscience — question formulée sur l'axe horizontal, l'axe de la *vie* qui relie les *vécus* de la conscience au « monde de la *vie* » qui est donné et visé en eux. Les deux axes articulent deux questionnements très différents et qui ont chacun leur intérêt propre, le danger naturaliste étant sans doute pour Husserl que le questionnement horizontal soit rabattu sur le questionnement vertical et les recherches phénoménologiques sur celles de la philosophie de l'esprit.

Que Wittgenstein refuse de poser la question du statut du vécu sur l'axe vertical des rapports entre réalités n'implique pas pas cependant que sa pensée s'interdise toute réflexion ontologique. Mais c'est d'un autre type

<sup>55</sup> *Investigations philosophiques*, établi par G.EM. Anscombe, et Rush Rhees, trad. (all.) P. Klossowski, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1993, § 339, p. 233.

<sup>56</sup> Fisette et Poirier font d'ailleurs très justement état de l'argument anti-behavioriste et anti-neurologiste de Wittgenstein de la sous-détermination de l'objet perçu par le stimulus physique (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, pp. 41-43 ; p. 290). Le dessin de Jastrow, qui doit être « animé » par la conscience pour être vu comme canard ou comme lapin, montre bien que c'est toute la visée intentionnelle d'objets que manquent les behavioristes, ce que confirme d'ailleurs la reprise de ce dessin par Fisette et Poirier pour présenter la théorie husserlienne de l'intentionnalité (*ibid.*, pp. 171-172).

d'ontologie qu'il s'agit chez Wittgenstein<sup>57</sup> : les différents types d'être ne sont pas compris comme différents genres de réalités mais comme des sphères d'objets constituées dans des jeux de langage et dans des « formes de vie » très différents les uns des autres ; l'usage des termes de nombres, de couleurs, de propriétés mentales, d'objets de l'expérience sensible quotidienne, est régi par des grammaires tellement différentes qu'on peut parler à leur égard de différents « chapitres de notre grammaire », qui définissent autant de genres d'être distincts<sup>58</sup>. Notons au passage qu'on est ici au plus proche de l'idée husserlienne d'ontologies régionales correspondant à des types particuliers de modes de visée et de donation, ontologies régionales qui ne recouvrent pas des genres différents de réalités.

---

<sup>57</sup> Cette réflexion ontologique amène Wittgenstein à prendre par exemple des positions très claires sur les deux premières des sept thèses qui, pour Tim van Gelder, articulent la conception cartésienne de l'esprit (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, p. 122). Selon Wittgenstein, l'esprit est certainement ontologiquement différent du corps ; non pas donc qu'il s'agisse de réalités différentes, mais que précisément le corps est une réalité alors que les termes psychologiques apparaissent dans un jeu de langage tout différent. Par ailleurs, ces termes psychologiques — sentir, croire, espérer, ... — apparaissent eux-mêmes dans des jeux de langage très différents les uns des autres, au point qu'on ne puisse proprement parler d'une homogénéité ontologique du « vécu » : les « états mentaux » sont aussi dissemblables, dit Wittgenstein, que ne le sont entre eux les nombres « par exemple : 1, 2/9,  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{-1}$ ,  $\pi$ ,  $\infty$ , ... (*Remarques sur la philosophie de la psychologie I*, Mauvezin, TER, 1989, § 108, p. 35) — ou que ne le sont les « propriétés » d'un objet quelconque — par exemple : la température, la couleur, la rapidité du courant d'une pièce d'eau (*ibid.*, § 130, p. 40). Ainsi, certains « états mentaux » semblent avoir une durée et donc pouvoir être interrompus, d'autres non ; certains états ont des expressions corporelles caractéristiques, d'autres non ; certains semblent soumis à la volonté, d'autres non ; certains peuvent être mis à l'épreuve, d'autres non ; certains s'expriment toujours dans des énoncés intentionnels (je crois que ..., j'espère que ...), d'autres non (je souffre, je suis angoissé ou joyeux, ...) (cf. *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, Mauvezin, TER, 1994, § 63, pp. 13-14 ; § 148, pp. 32-33 ; §§ 498-499, p. 105).

<sup>58</sup> *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1975, § 3, p. 53.

### L'axe de la vie, un axe pragmatique ?

Cela ne veut pas dire que, pour Husserl, ou d'ailleurs pour Wittgenstein, il ne puisse pas y avoir de psychologie empirique qui étudie la vie psychique comme une réalité. Et sur ce point, les analyses de ces deux auteurs sont une fois encore très convergentes : une telle psychologie empirique<sup>59</sup> est possible, mais, loin de se contenter de la conscience immanente du vécu, elle ne peut que passer par le corps<sup>60</sup>. C'est, dit Husserl dans les *Ideen II*, parce qu'il est incarné dans une réalité matérielle — le corps — que l'esprit, contrairement à l'ego pur, est une réalité insérée dans des chaînes causales réales (*real*) et donnée dans une expérience « naturelle ». Or, si, par le moyen du corps, la conscience — devenue esprit et personne humaine — est engagée dans des rapports réaux — et notamment causaux — avec les objets du monde, il n'en reste pas moins que la psychologie empirique ne peut s'en tenir à l'axe vertical, mais qu'elle doit prendre en compte dans toute son extension l'axe horizontal des rapports *pragmatiques* : des états et propriétés psychiques ne sont attribuées à une personne que pour autant qu'ils trouvent à s'exprimer dans un corps interagissant<sup>61</sup> avec son monde environnant.

Et à cet égard, il n'y a d'ailleurs pour Husserl pas de privilège de la connaissance « à la première personne » ; au contraire, chacun ne peut s'appréhender soi-même *comme personne ou comme ego homme* qu'en reportant sur lui-même, sur son corps propre, l'expérience psychique faite sur le corps d'autrui.

<sup>59</sup> C'est sans doute du côté de cette psychologie empirique fondée sur la phénoménologie qu'il faut chercher la possibilité de naturaliser la « psychologie descriptive » husserlienne. Comme le soulignent à juste titre Fissette et Poirier, le programme de Varela et Petitot, faute de penser dans toute leur complexité les rapports de la phénoménologie comme psychologie descriptive et de la phénoménologie comme philosophie transcendante, « flirte » constamment avec ce que Husserl appelle le « psychologisme transcendantal » (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, pp. 316-317).

<sup>60</sup> Cette nécessaire expression de l'esprit dans le corps constitue un accord de Husserl et Wittgenstein contre les troisième et cinquième des sept thèses qui, selon van Gelder, définissent la position cartésienne (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, p. 122).

<sup>61</sup> L'esprit est, pour Hume comme pour Wittgenstein, et contre la septième des sept thèses qui, selon van Gelder, définissent la position cartésienne (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, p. 122), moins le moteur que l'acteur du comportement corporel, c'est-à-dire que l'esprit n'agit pas *sur* mais *par* le comportement.

« Ce n'est qu'avec l'intropathie et avec l'orientation constante de la réflexion propre à l'expérience sur la vie psychique appréhendée avec le corps d'autrui et en constante association objective avec ce corps, que se constitue l'unité close "homme", et c'est elle que je transfère ensuite sur moi-même »<sup>62</sup>.

Paradoxalement peut-être, ce n'est pas moi mais autrui qui est le premier homme pour moi. Je ne suis moi-même un homme que parce qu'autrui m'appréhende comme j'appréhende autrui, c'est-à-dire comme personne, corps animé de propriétés psychiques.

« En ce qui me concerne moi-même, je parviens à l'appréhension de l'homme (au sens spirituel du terme) à travers la compréhension des autres, à savoir dans la mesure où je les comprends comme centres de gravité non seulement pour le reste du monde environnant (*Umwelt*), mais aussi pour mon propre corps qui est, pour eux, objet du monde environnant. Par là, je les comprends justement comme m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit »<sup>63</sup>.

Mais, si la psychologie empirique, par son attache au corps agissant, ne peut se passer d'une préoccupation pour l'axe horizontal, la phénoménologie elle-même, où il n'est encore question ni de réalité psychique ni de réalité corporelle, s'inscrit déjà sur cet axe. La phénoménologie, insistons-y, n'est pas pure et simple expression du vécu tel qu'il est immédiatement ressenti. C'est une discipline scientifique — phénoméno-*logie* — dont les descriptions ne peuvent reposer sur le simple fait de vivre les différentes composantes du vécu, mais nécessitent une démarche d'objectivation dans la réflexion<sup>64</sup>. Par ailleurs, elle est *phénoméno*-logie, c'est-à-dire science non du vécu pris pour lui-même, mais de l'apparition d'objets dans le vécu. La phénoménologie est donc science des *phénomènes* parce qu'elle est science de la conscience *intentionnelle* et non parce qu'elle est science de la conscience *phénoménale* — au sens de la pure impression ou du pur affect.

---

<sup>62</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1952, § 46, p. 236 [Hua IV, p. 167].

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 56h, p. 332 [Hua IV, p. 242]. Ceci montre l'accord de Husserl et Wittgenstein contre la quatrième des sept thèses qui, selon van Gelder, définissent la position cartésienne (*Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, p. 122). En ce qui concerne la seule phénoménologie — qui n'est pas la psychologie empirique —, Husserl, il est vrai, pense un privilège de la réflexion, que Wittgenstein conteste.

<sup>64</sup> Même la matière du vécu ne peut prendre son statut de composante hylétique que pour une conscience réflexive.

De préférence à l'expression brentanienne de « phénomène psychique » — doublement contestable en vertu, d'une part, de la confusion que comporte le mot « phénomène » et dans la mesure où, d'autre part, les vécus intentionnels ne sont pas plus psychiques que les autres —, Husserl, pour désigner les vécus intentionnels et les distinguer des vécus non intentionnels<sup>65</sup>, utilise dans les *Recherches logiques* le mot d'« acte » dans un sens encore très large qu'il restreindra dans les *Ideen I* pour le réserver aux seules intentions *actuellement* opérées par le moi, par contraste avec les intentions évanouissantes ou les amorces d'intentions qui ne sont que potentielles.

A défaut de *produire* les objets dans leur *réalité*<sup>66</sup>, les actes de la conscience participent du moins à la *détermination* de leur *sens*. Or, ces actes « donateurs » de sens, que sont-ils sinon les manières de se comporter d'une *personne* dans — et vis-à-vis de — son monde environnant ? Si la conscience est active, c'est parce qu'elle est incarnée et qu'en tant que corps propre guidé par des intérêts d'abord purement pratiques, elle agit dans un environnement qu'elle « constitue » en monde d'objets en lui donnant sens. C'est là une dimension foncièrement pragmatiste de la pensée husserlienne, très prégnante dans l'idée du *Lebenswelt*. Et là encore, sur la donation de sens inhérente à toute pratique et plus particulièrement sur la constitution — qui n'est pas la production —

<sup>65</sup> *Recherches logiques V, op. cit.*, § 10, p. 171. Dans la première édition, Husserl disait encore « non psychiques » (p. 351) [Hua XIX/1, pp. 382-383].

<sup>66</sup> Notons qu'en soulignant un certain héritage « pragmatiste » de Husserl comme de Wittgenstein, il ne s'agit pas d'affirmer que, pour l'un ou pour l'autre, le monde serait un pur *produit* de l'activité intentionnelle d'une conscience individuelle ou même d'une pluralité de consciences unies par un langage et des pratiques communes. Le pragmatisme n'est pas un simple constructivisme. Pour James, le monde objectif n'est en aucun cas produit par la subjectivité; au contraire, sujet et objet ne sont que deux réorganisations différentes du flux de l'expérience pure. Et, loin que ce soit une conscience déjà toute constituée qui préside à la constitution du pôle objectif de ce flux, ce sont les intérêts pratiques de la vie quotidienne qui tout à la fois caractérisent ce flux de conscience comme sujet (agissant) et symétriquement structurent le flux sur son pôle objectif. C'est ainsi que s'articulent chez James l'empirisme et le pragmatisme : ni le monde ni même son sens ne sont *produits* par la conscience subjective, mais sont entièrement pré-donnés dans l'expérience pure ; ils sont néanmoins *constitués* dans l'action, qui peut seule organiser l'expérience pure en expérience de ... . Il n'y a — telle est la leçon du pragmatisme — de conscience intentionnelle que parce que la vie est action et que le flux du vécu est parcouru d'intérêts pratiques.

d'un monde commun dans des pratiques communes, le relais wittgensteinien est d'une grande utilité<sup>67</sup>.

Toutefois, le propre de la phénoménologie, c'est bien sûr de mettre entre parenthèses la *réalité* de ces intérêts pour ne se préoccuper que de leur *signification transcendante*, c'est-à-dire de leur rôle constitutif d'objectivités<sup>68</sup>. C'est tout le travail de la réduction phénoménologique que d'accompagner la *réflexion sur les actes constitutifs* d'une *suspension de l'attitude naturelle* qui ne vaut pas seulement pour les objets apparaissants, mais aussi pour les composantes réelles (*reell*) — hylétiques et noétiques — des vécus d'apparition eux-mêmes. La personne agissante de la psychologie empirique fait alors place à la conscience subjective pure, à l'ego<sup>69</sup>. Néanmoins, les manières dont le moi pur se comporte vis-à-vis des objets de son monde intentionnel ne sont rien d'autre que les comportements de la personne (humaine) — corps et esprit — vis-à-vis des réalités de son monde de la vie ; simplement, celles-ci sont envisagées dans la pureté phénoménologique que permet l'épochè.

C'est ce que montre très bien Husserl dans le § 80 des *Ideen I*. Dans l'attitude naturelle, la réflexion me donne à moi-même comme homme percevant quelque chose, préoccupé par quelque chose, tirant des conclusions, posant des jugements, se réjouissant ou espérant. Avec l'épochè phénoménologique, la réflexion ne livre plus que le pur vécu débarassé des éléments qui le caractérisent en tant que vécu humain. Toutefois,

<sup>67</sup> Pour ces développements, cf. notre article « "Voir comme", noèse, jeux de langage et monde de la vie », *op. cit.*

<sup>68</sup> *Méditations cartésiennes, op. cit.*, § 15, pp. 79-80 [Hua I, p. 73]. Contrairement au je naturel, qui est intéressé au monde, le je phénoménologique peut être dit « désintéressé », c'est-à-dire impartial, détaché des préjugés de l'attitude naturelle. Le je phénoménologique n'est pas autre chose que le je de l'attitude naturelle, mais ses relations réelles d'intérêt pour le monde sont « réduites » de telle manière qu'apparaît précisément la valeur que chaque objet prend pour le je : « On peut manifester dire : moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu'en opérant la réduction phénoménologique. C'est seulement par cette nouvelle attitude que je vois que l'ensemble du monde et tout être naturel en général ne sont pour moi qu'en tant qu'ils valent pour moi, avec le sens qu'ils ont à chaque fois en tant qu'ils sont le *cogitatum* de mes *cogitationes* variables et liées entre elles dans leur variation » (*ibid.*, § 15, p. 82 [Hua I, p. 75]). Cf. aussi § 15, p. 83 [Hua I, p. 76] : « Moi, le phénoménologue qui médite, je m'assigne la tâche universelle du *dévoilement de moi-même* en tant qu'ego transcendantal dans *toute ma nature concrète*, donc, en même temps, du dévoilement des corrélats intentionnels qui y sont inclus ».

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 11, p. 69 [Hua I, pp. 64-65].

« nulle mise hors circuit ne peut abolir la forme du cogito et supprimer d'un trait le "pur" sujet de l'acte : le fait "d'être dirigé sur", "d'être occupé à", "de prendre position par rapport à", "de faire l'expérience de", "de souffrir de", enveloppe nécessairement dans son essence d'être précisément un rayon qui "émane du moi" ou, en sens inverse, qui se dirige "vers le moi" ; ce moi est le pur moi ; aucune réduction n'a prise sur lui »<sup>70</sup>.

Or, ce moi pur, qu'est-il ? Il est tout entier dans ses vécus, c'est-à-dire dans « ses façons de se rapporter » (*Beziehungsweisen*) à des objets, de « se comporter » (*Verhaltensweisen*) vis-à-vis d'eux. Il est l'ensemble des « manières particulières dont il est, en chaque espèce ou mode du vécu, le moi qui les vit »<sup>71</sup>. Le cogito, dit le § 92, est « engagé » dans ses actes ; il « vit au sein de ces actes comme "l'être libre" qu'il est »<sup>72</sup>.

Si l'ego est actif, c'est parce qu'il n'est rien d'autre que la personne agissante réduite par l'épochè. Certes, Husserl rejette-t-il explicitement dans le § 13 de la cinquième *Recherche*<sup>73</sup>, l'idée que les actes de la conscience seraient de l'ordre de l'*activité psychique*. Mais c'est précisément pour éviter qu'ils ne soient compris comme autant de processus réaux (*real*) dont la conscience serait la source causale. Seules sont réales les activités de l'esprit en tant que *nature psychique* qui s'exprime dans un corps. Au sens phénoménologique, les actes de la conscience ne sont rien d'autre que ses vécus intentionnels, c'est-à-dire dirigés vers un objet. Et lorsque, dans les *Idées directrices*, Husserl propose de réserver le terme d'« acte » pour les vécus actuellement investis par la conscience, c'est alors moins à la notion d'*activité* qu'à la notion d'*actualité* — dans son opposition à la potentialité — que renvoie la notion d'« acte » ; la conscience est en ce sens « active » parce qu'elle est *en acte* dans chacun de ses vécus, parce qu'elle les *active* ou les *actualise* au sens où elle les effectue et les rend effectifs. S'il faut donc se garder d'identifier de manière trop superficielle actes et actions, il reste que tout acte suppose que la conscience « se dirige sur », « se tourne

<sup>70</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, op. cit., § 80, p. 270 [Hua III, p. 195].

<sup>71</sup> *Ibid.*, § 80, p. 271 [Hua III, p. 195].

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 92, p. 321 [Hua III, p. 231]. « L'expression : "en tant qu'être libre" ne signifie rien d'autre que des modes du vivre tel que : sortir-de-soi librement, ou revenir-en-soi librement, agir spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets, pâtir, etc. » (*ibid.*). Cf. aussi *Méditations cartésiennes*, op. cit., §§ 30-32, qui ajoutent l'idée de la persistance des décisions du je, qui est désormais responsable de ses actes passés.

<sup>73</sup> *Recherches logiques V*, op. cit., § 13, p. 182 [Hua XIX/1, p. 393].

vers »<sup>74</sup>, qu'elle « se rapporte à », « se comporte vis-à-vis de »<sup>75</sup>. A défaut d'agir dans le monde — au sens d'actions réelles —, la conscience pure est active par ses *intérêts pour* et ses *attitudes envers* les objets intentionnels.

Certes, la notion d'acte n'est pas le tout de la phénoménologie et Husserl s'est lui-même efforcé de ne pas penser les rapports intentionnels de la conscience au monde uniquement en termes de constitution égologique. Il s'est longuement penché sur la passivité de la conscience et sur les synthèses qui s'effectuent déjà en elle avant toute activité du sujet. Mais, là encore, une lecture « pragmatique » est possible. Comme le montre très justement Bruce Bégout dans son commentaire des *Analyses sur la synthèse passive*, les synthèses de recouvrement les plus originaires ne sont possibles que parce que, dans le flux du vécu, surgissent tout à la fois des ressemblances et des contrastes entre diverses impressions. Or, les traits communs ou distinctifs ne peuvent « se détacher » (*sich abheben*) et affecter la conscience que parce que celle-ci est susceptible d'être affectée. Corrélativement à l'excitation, il y a, au fondement de toute « saillance » (*Abgehobenheit*), un « être-attiré-par » de la conscience, une sorte d'*intérêt*, bien que passif.

Qu'elle soit proprement active ou encore largement passive, la conscience n'est intentionnelle — et ses vécus ne sont des « actes » au sens large des *Recherches logiques* — que parce qu'elle est de part en part traversée d'*intérêts*, et ce du fait même qu'elle est, au niveau naturel, une *personne agissante*.

Bien sûr, il nous faut modérer cette thèse en rappelant d'abord que la notion même d'*intérêt* est amenée à disparaître des analyses authentiquement phénoménologiques, du moins dans sa signification naturelle, qui est celle que lui accordent généralement les philosophies pragmatistes, et à être remplacée par un concept « transcendantal » d'*intérêt* aussi différent du concept naturel que le sont les concepts transcendants d'attention ou d'abstraction par rapport aux concepts psychologues correspondants. Ensuite, il faut évidemment souligner que la constitution intentionnelle — passive puis active — du monde de la vie n'est pas le dernier mot de la conscience, mais que celle-ci procède aussi sans

---

<sup>74</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie I*, op. cit., § 35, p. 114 [Hua III, p. 78].

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 80, p. 270 [Hua III, p. 195].

cesse à une démarche de validation de ses propres positions (naïves) et qu'à cet égard les intérêts pratiques s'effacent devant l'intérêt théorique qui prétend précisément être *désintéressé* et dépasser, par son souci d'exactitude, les limites de ce qui est « négligeable » et « indifférent » pour les besoins de la vie pratique. A ce niveau où elle exerce le plus pleinement sa spontanéité, la conscience n'est bien sûr éminemment active que parce qu'elle ne se réduit pas à être un « agent pragmatique ».

### En conclusion

La question de l'unification de l'ontologie et celle de l'unification de la science sont des questions philosophiques fondamentales, et, comme le montre l'ouvrage de Fisette et Poirier, c'est le grand mérite de la philosophie de l'esprit d'avoir cherché à les aborder de front et sous tous leurs aspects. Mais, tel est l'autre grand enseignement de cet ouvrage, les différentes spécificités de l'esprit ne pourront être envisagées sur l'axe vertical de manière tout à fait pertinente que si elles sont aussi envisagées dans toute leur épaisseur sur l'axe horizontal. Ainsi, après avoir repris certaines des grandes objections pendantes contre le paradigme représentationnel du cognitivisme — comme l'externalisme de Putnam et de Burge, l'argument dreyfusien de la priorité du savoir faire sur le savoir que, l'insistance merleau-pontienne sur le caractère incarné de la cognition ou la thèse searlienne de l'indissociabilité de l'intentionnalité et de la conscience —, Fisette et Poirier regrettent dans leur chapitre conclusif que ce paradigme se concentre sur les seules relations verticales esprit-corps au détriment des relations horizontales agent-monde<sup>76</sup>. Parce qu'elle s'efforce de penser celles-ci dans toute leur complexité, la phénoménologie, disent-ils, ne peut qu'enrichir les réflexions de la philosophie de l'esprit en élargissant son champ d'étude et en modifiant sa manière de poser les problèmes<sup>77</sup>, comme en témoignent d'ailleurs les objections pré-citées qui sont pour la plupart soit directement issues de la phénoménologie, soit largement convergentes avec celle-ci.

---

<sup>76</sup> *Philosophie de l'esprit. Etat des lieux, op. cit.*, pp. 297-298.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 297.

Nous ne pouvons, à une petite différence près, qu'acquiescer entièrement à ce point de vue ; sans doute plus encore que le pragmatisme, dont elle lève même les derniers éléments naturalistes par son exigence épochale, la phénoménologie pose ses questions sur l'axe horizontal, l'axe des *vécus* de la conscience et de son monde de la *vie*<sup>78</sup>. Notre seule réserve est que ce n'est pas, selon nous, dans ses descriptions de « l'expérience phénoménale »<sup>79</sup>, mais — comme le montrent les exemples mêmes d'objections dont Fisette et Poirier font état — dans ses descriptions de la structure intentionnelle de la conscience que la phénoménologie peut prétendre enrichir le cognitivisme<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> A bien des égards, Wittgenstein, malgré une méthodologie très différente puisqu'elle puise sans cesse dans l'analyse du langage, défend une théorie constitutive qui s'inscrit elle aussi entièrement sur cet axe horizontal, oscillant d'ailleurs sans cesse entre une phénoménologie pure et un pragmatisme encore ancré dans l'attitude naturelle. Qu'Husserl et Wittgenstein privilégient l'axe horizontal sur l'axe vertical, c'est ce qui explique qu'ils défendent des conceptions de l'esprit très similaires, en témoignent leurs réactions très proches aux différentes thèses qui, selon Tim van Gelder, articulent la théorie cartésienne de l'esprit (cf. supra, notes 57 ; 60 ; 61 ; 63). En formulant cette dernière presque exclusivement sur l'axe vertical — à la seule exception de la très vague thèse 6 —, van Gelder souligne à juste titre un certain naturalisme (non matérialiste) de Descartes, que précisément Husserl et Wittgenstein rejettent.

<sup>79</sup> *Philosophie de l'esprit. État des lieux, op. cit.*, p. 297.

<sup>80</sup> Bien sûr, Fisette et Poirier n'ignorent en aucun cas les richesses de la théorie phénoménologique de l'intentionnalité et l'irréductibilité de celle-ci à tout « mentalisme ». C'est d'ailleurs à évaluer les positions de Husserl et Heidegger à l'égard des arguments externalistes (Putnam, Burge, etc.) et behavioristes (Quine, Davidson, Dennette, etc.) contre le mentalisme cognitiviste qu'était déjà consacrée la quasi-totalité du quatrième chapitre de la *Lecture frégéenne de la phénoménologie* de Denis Fisette (*op. cit.*). Contre Richard Dreyfus, Fisette défendait dans ce texte une lecture non-mentaliste de la phénoménologie husserlienne qui rendait cette dernière *solidaire* et non *passible* des critiques d'inspiration heideggerienne à l'encontre du programme cognitiviste. Or, c'est selon nous à tenir compte de ces critiques, bien davantage que de celles d'un Searle ou d'un Nagel, que serait possible une authentique théorie naturelle de la conscience.