

## D. L'intentionnalité (Husserl, Sartre)

### 1. L'idée d'intentionnalité (Husserl)

L'intentionnalité désigne le fait qu'il y a rapport à quelque chose, qu'un certain objet est visé. Selon Husserl, la conscience est intentionnelle : « Toute conscience est conscience de quelque chose. » Il n'y a pas de conscience « en soi », il n'y a pas de conscience pure, close sur elle-même : il n'y a pas de conscience sans objet. La conscience ne peut pas exister seule. La conscience est comme un creux, un trou, une fonction vide qui a besoin d'un argument, une main qui a besoin de tenir quelque chose pour exister. L'intentionnalité est un vieux concept qui remonte à la scolastique (philosophie médiévale), mais c'est le philosophe autrichien Franz Brentano qui l'exhume à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé la présence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon.

Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, 1874, chapitre I, § 5

En effet, un désir, par exemple, est désir de quelque chose : il contient en lui quelque chose à titre d'objet : l'objet du désir. Et il en ira de même pour tout phénomène psychique : toute crainte est crainte de quelque chose ; toute croyance est croyance à quelque chose ; toute représentation est représentation de quelque chose ; etc. On pourrait toutefois critiquer cette thèse : n'y a-t-il pas certains phénomènes psychiques qui sont sans objet ? Par exemple, l'angoisse n'est-elle pas une peur sans objet ? Ou certains états d'exaltation, de joie, ne sont-ils pas aussi sans objet ? Pourtant, Husserl accepte cette idée : il reprend le concept de Brentano (qui fut son professeur) et écrira : « Toute conscience est conscience de quelque chose. »

Dernière remarque sur le concept d'intentionnalité : il n'y a pas que les phénomènes psychiques qui soient caractérisés par l'intentionnalité. Si on prend ce concept tel que le formule Brentano, on pourrait l'appliquer, par exemple, à la photographie : toute photographie n'est-elle pas photographie *de* quelque chose ? Et il en irait de même pour toute représentation physique (peinture, dessin, etc.). Ce qui rend le concept d'intentionnalité ambigu, c'est qu'il a été introduit pour caractériser la conscience : dès lors on ne sait pas bien s'il doit simplement signifier « rapport à un objet » ou « un certain type de rapport à un objet, tel que celui qui relie la conscience à son objet ». (Exemple similaire : le concept de pensée a été introduit pour caractériser l'être humain. C'est ce qui rend délicate la question de savoir si les ordinateurs pensent : car on ne sait pas bien ce que signifie le concept de pensée, s'il désigne essentiellement ce qui se passe dans la tête d'un homme ou s'il ne désigne que la capacité calculatoire.) A partir de ce concept d'intentionnalité, on peut adresser deux grandes critiques à la philosophie de Descartes.

  
Docs à portée de main

### 2. Critique de l'intériorité (Husserl, Sartre)

D'abord, l'intentionnalité offre une conception de la conscience bien différente de la conception classique : classiquement, on pensait la conscience comme une sphère de subjectivité, c'est-à-dire comme une sorte de boîte renfermant des états subjectifs (pensées, croyances, représentations, craintes, doutes, espoirs, désirs, etc.).

Sartre critique vigoureusement ce « mythe de l'intériorité » à partir de l'idée que la conscience est intentionnelle. Puisque toute conscience est conscience de quelque chose, il n'y a pas d'intériorité, la conscience n'est jamais refermée sur elle-même : elle vise toujours autre chose qu'elle-même, elle nous emporte toujours *au dehors* :

« Il la mangeait des yeux. » Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. (...) [N]ous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison ? Un certain assemblage de « contenus de conscience », un ordre de ces contenus. (...)

Contre la philosophie digestive (...), Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. 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. (...) Husserl voit dans la conscience un fait irréductible, qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi. (...) [L]a conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en plein poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose. »

Jean-Paul Sartre, *Situations*, I, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité »

Le mot est lâché : la conscience n'est pas une *substance*, comme le croyait Descartes. Elle est simple regard. Cela évoque ce que disait Kant : le sujet transcendantal, lui non plus, n'est pas substance, il n'est rien, il est simple regard. Il n'est pas une partie du monde, il est seulement la limite du monde<sup>8</sup>.



### 3. Le « monde de la vie » (Husserl)

Mais à partir de la même idée d'intentionnalité, Husserl va adresser une tout autre critique à Descartes. Descartes a fait du *Je pense* une *chose* séparée, indépendante du monde qui l'entoure, alors qu'il n'y a jamais de conscience sans objet, ni de *Je pense* sans monde. La conscience vide n'existe pas, le pur cogito n'existe pas. Descartes, par le doute, suspend toute croyance, et il ne lui reste plus que le maigre cogito : *Je pense, donc je suis*. Husserl suspend aussi toute croyance, il met le monde entre parenthèse, c'est-à-dire qu'il suspend toute croyance en la réalité du monde (on parle d'*epochè*). Mais, dit Husserl, quand je suspends cette croyance, il ne reste pas que le cogito ! Il reste tout ce qui est donné à ma conscience : l'ensemble de mes vécus : croyances, désirs, représentations, etc. Bref, on a suspendu la croyance au monde, mais le monde est toujours là, ou en tout cas son apparence. Même si je ne me prononce pas sur l'existence du monde, je dois bien admettre que je vois un ciel, un soleil, la terre, une salle de cours, des fenêtres, des élèves, des tables, des chaises, etc. Et Husserl nous dit : l'*epochè*, le doute absolu, ne nous empêche pas du tout de décrire ces états de conscience, autrement dit ces apparences, autrement dit ces *phénomènes*. Le mot « phénomène », chez Husserl, désigne en effet les vécus, les états de conscience. La science qui décrit les phénomènes sera donc la *phénoménologie*. Elle décrira les croyances, les désirs, les représentations, etc., et elle étudiera leurs relations logiques. Le doute ne doit donc pas

<sup>8</sup> Cf. supra.

supprimer purement et simplement toute représentation : Descartes est allé trop loin. Ce qui subsiste, c'est le monde des vécus et le monde des apparences, c'est-à-dire le « monde de la vie », ou « monde vécu ». En allemand : *Lebenswelt* (*Leben* = vie, *Welt* = monde). Pour comprendre ce que cela signifie, dites-vous que c'est le monde tel qu'il est perçu, le monde subjectif. C'est un monde fait d'arbres, de maisons, de personnes, etc. Il s'oppose notamment au monde « objectif » du scientifique, qui lui est constitué d'atomes, de forces, de champs, d'ondes, etc.

Conclusion : Husserl dit que Descartes est allé trop loin avec son doute. Il aurait dû garder l'ensemble du monde vécu au lieu de réduire la certitude au cogito. L'existence des nuages est douteuse et leur nature est une question scientifique sujette à caution ; mais *le fait que je perçoive des nuages* est aussi indubitable que le *cogito, ergo sum* de Descartes. Et le véritable fondement de la science, ce n'est pas ce simple cogito ; c'est au contraire l'ensemble du monde vécu, du monde tel qu'il nous apparaît. C'est ce champ d'expériences de base que la science doit décrire, c'est de ce monde vécu qu'elle doit rendre compte par ses concepts et théories complexes.

#### 4. L'idée de phénoménologie (Husserl)

A partir de ces réflexions, Husserl fonde la *phénoménologie* : la science des *phénomènes*, c'est-à-dire des vécus de conscience. Il veut fonder la logique dans l'étude de la conscience. Il constitue une grammaire pure logique qui étudie les relations entre les « actes intentionnels », ou vécus de conscience. Il trouve des vérités du genre : toute couleur suppose une étendue, etc. La phénoménologie (étude des phénomènes, c'est-à-dire des vécus de conscience, c'est-à-dire des choses telles qu'elles apparaissent à la conscience) est l'un des deux grands courants majeurs de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle (l'autre étant la philosophie analytique née avec Frege, Russell et Wittgenstein). Ses héritiers seront Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Michel Henry, Lévinas, Paul Ricœur, etc.

#### Conclusion



Ce qui apparaît à la lumière de ces critiques, c'est que le cogito de Descartes, qui semblait au début éclatant et indépassable, est en fait critiquable. Il semblerait que Descartes se soit arrêté en un lieu intermédiaire où il n'est pas possible de rester : il aurait dû dire davantage, ou moins.

Si véritablement on veut douter de tout, y compris de sa mémoire et des déductions logiques, alors on doit renoncer à tous nos concepts, qui sont tous extraits de notre expérience du monde, et donc en particulier renoncer au concept de *moi*, au concept de *pensée*, au concept de *causalité* et au concept de *substance*. En ce sens, Descartes affirme trop : s'il doutait vraiment comme il le prétend, il ne pourrait rien dire du tout, il devrait se contenter de constater un certain sentiment. Il devrait dire « il y a quelque chose qui se passe », et de cela on ne pourrait déduire à peu près rien du tout.

Mais si, comme le fait Descartes, on veut garder les concepts de *moi*, de *pensée*, etc., cela signifie qu'on n'a pas renoncé à notre pensée, avec sa logique et ses présupposés naturels. Il faut donc admettre, outre le cogito, l'ensemble de nos vécus de conscience, c'est-à-dire l'ensemble de nos expériences. Et alors le fondement de la science n'est plus le simple cogito, mais l'ensemble du *Lebenswelt*, du monde de la vie.

Descartes s'est arrêté à mi-chemin, en un lieu intenable. Cela apparaît dans la teneur hybride du cogito : il se présente à la fois comme une expérience vécue constituant une certitude immédiate et comme le fruit d'un raisonnement logique. On ne sait pas bien si j'existe parce que je l'expérimente immédiatement par la pensée ou si j'existe parce que pour douter, il faut un sujet qui doute. Dans la première interprétation, le cogito tombe sous la

critique de Nietzsche. Dans la seconde, il tombe sous celle de Kant : on ne peut rien déduire d'une simple condition logique et abstraite de la connaissance.

(Je critique un peu sévèrement Descartes. On pourrait le défendre, à partir de cette seconde interprétation, qui se place au point de vue logique. C'est un raisonnement un peu curieux et abstrait, mais il permet de prouver que « j'existe », c'est-à-dire qu'un sujet connaissant (ou doutant) existe. D'ailleurs, Kant semble admettre lui aussi que le *Je pense*, bien qu'il n'apporte aucune connaissance, prouve au moins une certaine existence...)