



HUSSERL ET BLONDEL: INTENTIONNALITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET SENS DE LA VIE

*Husserl et Blondel: intentionnalité phénoménologique
et sens de la vie*

Paul Gilbert
Université Grégorienne, Rome

Resumo: A obra de Blondel, menos imponente que aquela de Husserl, não deixa de ser por sua vez potente. De fato, os dois autores assumem como ponto de partida problematizar o conhecimento do “que é” por meio de categorias como a intenção e a intuição. A primeira seção do artigo apresenta o significado dessas categorias no doutorado de Blondel, *L’Action*. A segunda seção explica a tese de Husserl sobre a intencionalidade ao desdobrar a história do seu significado. A terceira seção tenta conciliar as posições dos dois autores.

Palavras-chave: Blondel, Brentano, Husserl, Intenção, Intuição.

Abstract Blondel's work, less imposing than that of Husserl, is nonetheless just as powerful. The two authors indeed take their momentum by problematizing the knowledge of “what is” by means of categories such as intention and intuition. The first section of the article presents the meaning of these categories in Blondel's doctorate, *L’Action*. The second section explains Husserl's thesis on intentionality by unfolding the history of its meaning. The third section attempts to reconcile the positions of the two authors.

Keywords: Maurice Blondel, Brentano, Husserl, Intention, Intuition.

A priori, il n'est pas étrange de comparer des philosophes sur un thème qui leur est commun, et qui est même au cœur de toute réflexion philosophique¹. Y a-t-il un auteur qui n'aurait jamais parlé en effet d'«intention»? Mais de nombreux autres thèmes sont communs aux philosophes: le corps, la pensée, la société, etc. Pourquoi donc privilégier l'«intention»? Ne serait-ce pas parce que, sans ce mot, le corps, la pensée, la société, n'arriveraient jamais sous le regard des philosophes? On pourrait donc donner une réponse à la question de l'essentialité du thème de l'« intention » de cette façon : ce thème supporte tous les autres, sans qu'on puisse détecter l'inverse comme si, par exemple, le mot « corps » constituait un thème qui conditionnerait l'ensemble des usages philosophiques du mot « intention ». Ce dernier mot est au cœur de l'épistémologie philosophique. Voilà pourquoi la saisie philosophique des autres thèmes, la connaissance, la liberté, le corps, la beauté, etc., dépend de lui.

Dans la littérature philosophique contemporaine, la question de l'« intention » semble toutefois liée à un autre thème, celui du « phénomène ». Le terme « intention »

¹ es abréviations: Ac = BLONDEL Maurice. *L’Action* (1893). Paris: Presses Universitaires de France, 1951; Br = BRETON Stanislas. *Conscience et intentionnalité*. Lyon: Vitte, 1956; Hu = HUSSERL Edmund. *Recherches logiques*, t. 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963; Ro = ROMANO Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010; Sp = COSTA Vincenzo – FRANZINI Ezio – SPINICCI Paolo. *La fenomenologia*. Torino, Einaudi, 2002.

signale en effet une tension de la subjectivité vers quelque « objet », et le mot « phénomène » signifie un mouvement contraire, mais aussi complémentaire, celui de l'apparaître des « objets » à la subjectivité. Parler d'« intentionnalité » suppose que l'on parle d'un certain dynamisme de la conscience, ou de la subjectivité en général. Parler de « phénomène » suppose qu'il y ait un dynamisme de ce qui, en général, est « objectif » et s'avance vers la subjectivité ou la conscience. N'y aurait-il donc pas une alliance entre ces deux dynamismes qui s'entrecroisent, de l'« intention » et de l'« apparaître »?

Nous serions par là au cœur d'une discussion classique et répétée sous de multiples modes dans toute l'histoire de la philosophie, les relations entre le « sujet » et l'« objet » en respectant leurs différences. Cette discussion est centrale en philosophie, évidemment pour une réflexion sur l'essence de la Modernité, mais aussi dès le Moyen-Âge et ses commentateurs de l'entreprise aristotélicienne. Tout se joue comme si nous étions, avec les thèmes de l'« intention » et du « phénomène », au cœur de la question sur la possibilité et le sens de la philosophie en général, bien avant que l'on puisse affirmer que quelque principe premier soit ceci ou cela, un « concept » d'être ou l'« acte » de l'esprit. Au fond, en philosophie, on recherche un principe premier parce qu'un tel principe n'a pas d'évidence. Nous tendons vers lui, nous l'exigeons et nous nous préparons à le recevoir, à l'entendre déjà dans nos vies contingentes, mais sans pouvoir nous en représenter l'essence entière. L'évidence première est en fait celle d'une multiplicité de pôles distincts, que ceci n'est pas cela, et en tout premier lieu, même pour Parménide, l'évidence d'une distinction entre « penser » (verbe à l'infinitif actif) et « pensé » (participe passé passif) dont on devra dire qu'elle est articulée pour former un fond unique de sens. Cela nous invite à penser que la phénoménologie, soucieuse en effet de l'articulation de l'intention et du phénomène, est à considérer au cœur de la philosophie en tant que telle, au seuil de ses recherches sur de multiples thèmes. La phénoménologie tire pourtant son nom du mot « phénomène » et non du mot « intention ». Ne devrait-elle pas s'appeler aussi « intentionnalité » puisqu'elle ne peut être phénoménologique qu'en s'accordant étroitement à l'intentionnalité ? Si elle porte le nom de « phénoménologie », ce sera sans doute par pression de notre culture qui s'intéresse à la production de choses « objectives » plutôt qu'à l'esprit « subjectif », une tentation à laquelle nous devons être attentifs pour ne pas livrer la phénoménologie aux errances de l'objectivisme?

Toute philosophie radicale est une manière de phénoménologie et/ou d'« intentionnalité ». Une rencontre entre le Blondel de 1893 et la phénoménologie husserlienne ne devrait donc pas nous surprendre, même si rien ne permet de soutenir qu'il y eut des contacts personnels entre ces deux auteurs qui avaient quasi le même âge. Nous allons pourtant tenter de monter comment l'intentionnalité husserlienne peut éclairer la recherche doctorale de Blondel. Nous examinerons dans la première section de notre exposé le lexique blondélien de l'intention, puis nous considérerons dans la seconde section les grandes lignes de l'histoire de l'intentionnalité; nous mettrons enfin en évidence dans la troisième et dernière section de notre article ce que la phénoménologie récente fait comprendre de l'entreprise de Blondel dans sa thèse de 1893 sur *L'Action*.

1. Le lexique blondélien

Une inspection rapide du texte *L'Action*, daté de 1893, nous révèle un grand nombre d'utilisations des mots « intention » et « phénomène ». Ce dernier mot vient même plus que très souvent, environ 410 fois dans un livre qui compte 496 pages. Le mot « intention » (et « intentionnel »), par contre, ne vient que 127 fois.² S'il y a un lien entre le phénomène et l'intention, on peut donc penser que l'intention, qui vient moins souvent que le phénomène, permettra de déterminer celui-ci mieux que le phénomène pourrait le faire à l'égard de l'intention. Nous allons donc privilégier le mot « intention », mais sans ignorer le mot « phénomène ».

² Ces chiffres sont obtenus grâce au calcul automatique de mon programme de lecture de dossiers PDF.

Le « phénomène » a en fait une saveur phénoméniste³ dans les deux premières parties de *L'Action*. La première partie (« Y a-t-il un problème de l'action? », sur le dilettantisme) suppose que le phénomène est si éloigné de l'être ou si vide d'être qu'il nous est loisible d'en suivre un, puis, si on n'obtient rien, de passer à un autre en espérant en tirer quelque avantage. « On vit dans le phénomène qui est et qui n'est pas » (Ac 4). Les manuels d'inspiration platonicienne qui s'occupent des « phénomènes » leur retirent toute crédibilité et vont en direction du nihilisme. La seconde partie de *L'Action* (« La solution du problème de l'action est-elle négative? », proprement sur le nihilisme) accentue les affirmations de la première partie : pour le nihiliste, nous ne trouvons jamais ce qui serait définitivement vrai, et nous ne cherchons jamais un bien qui en vaille la peine.

L'insupportable dogmatisme des nihilistes conduit Blondel à considérer, au début de la troisième partie de sa thèse (« Le phénomène de l'action »), les procédures de la recherche scientifique expérimentale. Les scientifiques, noyés dans l'idéologie positiviste, tiennent au plus point aux phénomènes, comme si chacun était « l'être » même, ce qui est impossible et voilà pourquoi ils s'en détournent promptement, par la force des choses. Un abîme entre le « phénomène » et l'« être » les empêche de se fixer en quelque affirmation définitivement fiable, dont ils ont cependant un besoin absolu. Blondel note : « Au moment où l'on déclare l'insuffisance du phénomène, on s'y attache comme au seul être solide et réel ; on persiste à se contenter de ce que la pensée et le désir reconnaissent vain, décevant et nul ; on met son tout où l'on avoue d'ailleurs qu'il n'y a rien » (A 35). Il vaut donc mieux pour les scientifiques renoncer à l'idée d'être, nier *a priori* que l'être soit. Ils enlèvent ainsi toute inquiétude envers quelque phénomène que ce soit, et il n'y a plus rien qui puisse revendiquer quelque respectabilité. On ne va pas ainsi plus loin que le dilettante et le nihiliste.

Le projet de *L'Action* est de surmonter la dichotomie platonicienne rendue abyssale dans les premières pages de l'ouvrage et de montrer qu'il y a une solidarité mutuelle et nécessaire entre le phénomène et l'être. Le chemin qui permettra de sceller cette solidarité est celui de l'analyse de l'action, en premier lieu l'action conduite par les scientifiques, car chaque science est une action. Dans l'« Introduction » à sa thèse, Blondel avait exposé son hypothèse de recherche: il importe « de marquer le nœud commun de la science, de la morale et de la métaphysique. Entre elles, il n'y a point de contradictions, parce que là où l'on a vu des réalités incompatibles il n'y a encore que des phénomènes hétérogènes et solidaires » (Ac XXII). Nous devons donc transformer les contradictions apparentes que nous rencontrerons dans nos différentes pratiques en solidarités réelles.

Comment envisager l'« action »? Le chemin de Blondel n'est pas celui d'une herméneutique. Une herméneutique, à la manière du structuralisme du milieu du siècle passé, rapporte en effet un ensemble d'éléments disparates à un système dont le schéma est connu par ailleurs de sorte que l'on puisse engager une interprétation cohérente de ces éléments avec des moyens acceptés par ailleurs et rationnellement intégrés, toutefois hétérogènes aux éléments originaires donnés. Un bon chemin d'interprétation, capable de ne pas nous transporter « dans une autre genre »⁴, devrait être plutôt celui d'une phénoménologie fidèle aux canons scientifiques de l'universalité et de la nécessité. On reconnaît toutefois un *a priori* qui résulte des deux premières parties de *L'Action* : les phénomènes, tout en tant hétérogènes les uns envers les autres, sont aussi solidaires entre eux. Le dilettantisme et le nihilisme sont intrinsèquement contradictoires. Ce qui constitue cette solidarité, c'est l'action. « C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie » (Ac XXIII). Or l'activité

³ DUPONT Christian. *Reception of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought – 1889-1939* (thèse doctorale à l'université Notre Dame, Indiana, consultée *on line* le 14 juillet 2022, publiée avec quelques ajustements sous le titre *Reception of Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*. s.l.: Springer, 2014), p. 97, note que le mot « phénoménologie » n'apparaît pas dans *L'Action* ; on y voit par contre « *three times* » (en fait 2 fois) le mot « phénoménisme » (pp. 41 et 481), qui renverrait à Charles Renouvier ou à Hippolyte Taine mais qui correspond à ce que soutient le dilettantisme et le nihilisme.

⁴ Comme le demande Aristote, puisqu'une loi essentielle de la recherche scientifique empêche de procéder au moyen d'une *metabasis eis allo genos*.

scientifique est une action humaine. La préoccupation de Blondel est aussi celle des scientifiques: s'attacher aux phénomènes. Mais elle est aussi plus que celle des scientifiques: s'attacher aux phénomènes pour voir entre eux une solidarité qui apparaît elle-même comme un phénomène. Tel est littéralement « le phénomène de l'action » (Ac 43).

Le mot « action » ne serait-il pas cependant en lien avec le mot « intention »? « L'action elle-même est une partie intégrante de l'intention, [...] elle la vivifie et l'éclaire, [...] elle achemine la volonté vers ses fins, en définissant peu à peu et en réalisant son idéal » (Ac 138). Une intention sans action, Blondel le répétera souvent, n'a pas de sens. Il n'est pas nécessaire de lire la lettre de saint Jacques, un texte de sagesse et de portée universelle, pour le savoir. « Si [la foi] n'a pas les œuvres, elle est tout-à-fait morte » (Jc 2:17). Traduisons: si l'action n'agit pas, elle est morte, elle n'est pas une action, une vie. Nous arrivons ainsi à l'idée fondamentale d'« intention », à laquelle correspondent dans *L'Action* d'autres mots comme « aspiration », « désir », tous indicatifs à la manière de synonymes d'un mouvement extatique de la subjectivité.

Blondel joint cependant au mot « intention » des termes qui n'ont pas un rôle de synonymes mais de prédicats en vue d'en déterminer l'orientation théorique tout autant que pratique. L'auteur réagit vraisemblablement ici à des polémiques engagées à l'époque avec les psychologues universitaires dont les perspectives étaient analytiques alors que le positionnement philosophique est décidément synthétique, la recherche de « la doctrine qui [...] inspirent sourdement » (Ac 2, n.) les psychologues eux-mêmes dans leur travail, même s'ils ne s'en rendent pas compte. Les mots qu'utilise Blondel pour dire sa préoccupation pour la pensée dans son origine en acte sont le « cœur » (Ac 10), la « bonne volonté » (Ac 51), la « volonté fidèle » (Ac 139), la « vie subjective » (Ac 191), la « sincérité » (Ac 128, 140, 188, 231, 387), ou simplement le « désir » (Ac 241: « d'une pensée, d'un désir, d'une intention »; Ac 387: « de désir et d'intention »).

Le mot « intention » vient dans toute *L'Action*, mais on peut repérer des ensembles de quelques pages où les occurrences s'accumulent davantage, par exemple pp. 134-140 (deuxième étape, troisième chapitre), pp. 148-154 (troisième étape, premier chapitre), pp. 202-208 (quatrième étape, premier chapitre), pp. 228-232 (quatrième étape, troisième chapitre), pp. 278-281 (cinquième partie, premier et deuxième chapitre). Nous allons nous concentrer maintenant sur le premier groupe.

1. « C'est un premier devoir d'avouer le devoir; et l'avouer, c'est reconnaître qu'il impose à la liberté intime, non seulement le respect et la soumission intérieure, mais un effort et des sacrifices effectifs; mais un crédit et une générosité dont l'origine n'est pas dans la seule connaissance que nous avons de la loi; mais un acte positif, qui dépasse forcément la conformité purement formelle de l'intention avec le devoir » (Ac 134). Nous sommes ici dans un contexte kantien, en complétant la proposition de la *Critique de la raison pure* par une orientation pratique et réaliste : tout effort effectif, tout crédit généreux, tout acte positif de la recherche scientifique a une finalité. L'idée d'un effort qui ne soit pas vain, qui ne finit pas dans un devoir seulement formel, vient sans doute de Maine de Biran, mais aussi du bon sens qui reconnaît ici la perspective du réalisme intentionnel de Blondel.

2. « Si l'intention est à la fois le terme où l'on tend et l'effort que l'on fait pour l'atteindre, si la cause finale est l'expression complète des causes efficientes, elle n'en constitue pas moins une nouveauté originale » (Ac 135). Blondel complète ici les affirmations sur l'effort de connaître que nous venons de considérer, en ajoutant l'idée d'une cause finale qui n'est pas immanente à l'intention, mais hors de ses espaces propres. Cette idée était connue d'Aristote, qui la situe dans un contexte cosmologique et anthropologique. Dans la *Métaphysique* XII, 7 (1072b13-15), le Stagirite accorde en effet au divin le rôle d'une cause finale au sens d'une cause qui attire vers soi tout ce qui est, bien que sans s'y intéresser, ajoute l'auteur. Blondel complète alors sa critique du kantisme formaliste par une note de distance, de différence, d'objectivité de ce vers quoi l'intention tend, sa « fin » demeurant cependant sans aucune détermination, la fin indéfinie d'une pensée qui se pense elle-même, sans fin, en acte de penser.

3. « Loin donc de croire que l'intention est isolée de ses conditions, et de la considérer comme un empire dans un empire, il faut comprendre comment elle contribue à constituer le milieu où elle a à se diriger » (Ac 137). Après la fin, l'origine. Celle-ci est certes un acte de liberté, mais située et situant. Blondel ne dédaigne pas les antinomies kantienne, mais il les dépasse grâce au dynamisme que l'effort manifeste intérieurement à l'intention. Rappelons que la première citation donnée ci-dessus évoquait un crédit, une générosité, c'est-à-dire une confiance en l'action quand bien même celui qui agit ne soit pas le maître absolu de toutes ses conditions pratiques. Voilà pourquoi, « dans la morale, avant qu'on puisse donner aucun contenu à l'intention, sera réintégrée toute la nature » (Ac 137).

4. « La volonté n'est fidèle à son intention qu'en suscitant, à travers la vie spontanée dont elle émerge, des besoins, des motifs, des énergies de plus en plus cohérentes et conspirantes à son dessein quel qu'il soit. Elle ne le peut qu'en demandant à l'action le secret chemin par où naissent les pensées, les désirs et les habitudes. C'est par l'action, en effet, que l'intention morale s'insinue dans nos membres, fait battre notre cœur et coule sa vie propre dans nos veines » (Ac 139). La volonté s'exerce en engageant des actions, et donc l'action tout court avec ses causes finales et efficientes, le monde où elle se phénoménise et prend vie, accomplissant ainsi son intention, lui donnant corps.

5. « L'intention sincère est déjà par elle-même un acte » (Ac 140). « Une tension organique [...] entretient et renforce l'intention même » (Ac 140). Le thème de la sincérité revient souvent dans *L'Action*, par exemple 5 fois dans la seule « Introduction », dont ce passage : « Il importe, sans parti pris d'aucune sorte, d'admettre d'abord toute l'infinie diversité des consciences humaines, mais surtout [...] il faut retrouver la primitive aspiration, afin de les conduire toutes, en pleine sincérité, jusqu'au terme de leur élan volontaire » (Ac XX). Être sincère, cela signifie agir selon les conditions qu'imposent les situations de l'action, d'une part une grande liberté envers nos *a priori* idéologiques (on verra sur ce point la première règle qu'énonce Descartes dans son *Discours de la méthode* ainsi que la première réduction phénoménologique selon Husserl) et aussi, d'autre part, l'acceptation des efforts et des difficultés qu'entraînera notre engagement effectif. La sincérité marque la persévérance réaliste de nos décisions et engagements. Elle est liée au réalisme éthique qui requiert une attention à la complexité organique des éléments de la décision, aussi bien en amont et qu'en aval. Le mot « organique » signifie en effet ici le monde articulé et systémique de la vie personnelle.

2. L'histoire de l'intentionnalité

Le mot « intentionnalité » ne vient pas dans *L'Action*. Cet ouvrage précède de peu d'années les travaux d'Edmund Husserl et leur élaboration de cette catégorie. Le terme « intentionnalité » semble quasi inconnu dans les milieux francophones avant 1930 et l'entrée de la phénoménologie en France avec Levinas⁵. Husserl s'inscrit à la suite d'une réflexion engagée par Franz Brentano qui a été son professeur de philosophie⁶. Brentano a écrit un ouvrage, *La psychologie d'un point de vue empirique*, qui eut une grande influence et dont l'édition définitive est de 1925; il y reprenait l'essentiel de ses leçons⁷. En 1895 il avait déjà fait paraître *Les quatre phases de la philosophie* où il s'intéressait à la philosophie du Moyen-Âge, en particulier à Thomas d'Aquin; Husserl devait avoir connu

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930. Voir JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*, t. 1, *Récits*. Paris: Albin Michel, 2001. Voir aussi du même JANICAUD, Dominique (ed.). *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Vrin, 1995.

⁶ Durant ses études, Husserl a été proche de Brentano. « Il suivit ses cours à Vienne pendant deux ans, de 1884 à 1886, et vécut même dans l'intimité du maître à qui la philosophie théiste tenait profondément à cœur et qui aimait à parler de Dieu et de l'immortalité » (GILSON Lucie. *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*. Paris: Vrin, 1955, p. 10).

⁷ Husserl cite la *Psychologie* de Brentano dans l'« Appendice » de sa sixième recherche, ajoutant qu'il tient cet auteur « en haute estime » (Hu 277, n. 1).

cet ouvrage. La philosophie allemande est évidemment marquée par le kantisme, reçu en ses aspects surtout épistémologiques. Le problème fondamental et insoluble s'il est mal posé est celui de la relation entre le connaissant et le connu, un problème hérité des dichotomies de la Modernité, surtout anglaise, et de l'essor de la recherche empirique en science et du capitalisme industrielle. Une reprise en main des catégories épistémologiques semble donc urgente au début du XXe siècle, une époque de profonds changements culturels en Europe. La catégorie d'intentionnalité, à laquelle Brentano a été attentif, apparaît importante de ce point de vue.

2.1. Un fond thomiste

Les *Recherches logiques* de Husserl, publiées en 1900, se situent dans cette perspective épistémologique. Elles s'efforcent de rendre aux savoirs scientifiques la dignité de leur fondement que menaçaient leurs méthodes d'observation, y compris en psychologie enseignée habituellement dans les universités de l'époque, à Vienne en particulier. Les cinquième et sixième *Recherches* tentent ainsi d'approfondir les catégories phénoménologiques d'intention et d'intentionnalité, puis d'intuition. Pour ce faire, Husserl reprend l'effort de Brentano en le réorientant. Brentano s'appuyait sur la philosophie médiévale, thomiste en particulier, comprise cependant sous l'éclairage des Modernes. Nous allons donc explorer maintenant les lignes majeures de cette tradition historique, ce qui éclairera l'originalité des travaux de Blondel dont on ne peut nier l'intérêt pour les philosophies anciennes et kantiennes, et leurs efforts pour éviter les écueils où la Modernité s'était aventurée.

La question de l'intentionnel thomiste est affrontée en 1942 par André Hayen⁸ dans la perspective d'une exégèse explicative des textes de l'Aquinate. En 1956, deux ans donc après la seconde édition de cet ouvrage de Hayen, Stanislas Breton publie sa recherche parallèle dans *Conscience et intentionnalité* dont les premières pages exposent les thèses de Thomas d'Aquin et de Brentano, avant de s'arrêter longuement à celles de Husserl. L'ampleur de l'entreprise nous avertit que la lecture de l'Ange de l'École sera attentive aux interrogations contemporaines. Breton connaît bien l'Aquinate : il écrit à l'Angelicum de Rome une thèse doctorale sur les expressions « *esse in* » et « *esse ad* » dans les œuvres de l'Aquinate. Pour Thomas, parler d'intentionnalité cognitive (« *esse ad* ») signifie que le savoir est en tension vers « ce qui est »; cette tension est cependant sans avidité et respectueuse de tout « ens » afin de le connaître en lui-même (« *esse in* »). Nous retrouvons ainsi la thèse de l'aristotélisme: « C'est potentiellement que l'intelligence s'identifie d'une certaine façon aux intelligibles; mais elle n'est effectivement rien avant d'opérer »⁹. Breton précise que « ce respect, loin de créer une distance insurmontable, semble au contraire l'abolir. C'est parce qu'il s'oublie pour n'être plus qu'à l'autre, que le connaissant ne fait plus deux avec lui, ou, moins encore, disparaît avec lui dans une synthèse » (Br 13). Toutefois, sans cette synthèse en acte, sans son œuvre de communion mais sans confusion, il n'y a pas de vraie connaissance.

La réflexion peut envisager cette donnée critique d'une manière plus profonde en y reconnaissant une structure donnée *a priori*, celle d'une puissance capable d'accueillir « ce qui est » sous une forme que nous devons affirmer convenir à la fois à « ce qui est » et à celui qui le reçoit. Cette forme *a priori* s'appelle « *species* »¹⁰, une expression métaphorique de la lumière¹¹ en laquelle se conjoignent la puissance du connaissant et celle du connu. « Toute détermination est une limitation », explique Breton, mais l'« être » est illimité, et constitue donc « une tâche inépuisable. Cet être est, primordialement, un "être dans le

⁸ HAYEN André. *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*. Bruxelles: L'Édition Universelle, 1942. La seconde édition, revue et corrigée: *L'intentionnel chez saint Thomas*. Paris: Desclée de Brouwer, Paris, 1954.

⁹ ARISTOTE. *De l'âme*, III, 4 (429b31-34). Paris: Flammarion (*GF*), 1993, p. 227.

¹⁰ Voir une approche semblable dans GILBERT Paul. « Question de méthode ». In GILBERT Paul (dir.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles, Lessius, 2000, pp. 129-156.

¹¹ Le mot latin « *species* » renvoie en effet la famille de mots qui concernent le regard, la vue, le « spectacle ».

monde”, plus exactement, pour faire droit à la terminologie thomiste, cet être se concrétise dans la “*quidditas rei sensibilis*” qui, sans épuiser les capacités originelles de l’intelligence, est le point d’appui obligé de tous ses dépassements. Encore faut-il préciser que cet être n’est atteint que dans une perspective définie par un “sens” ou un objet formel » (Br 12) constitutif du connaissant en puissance¹². Breton introduit ainsi au cœur de l’ontologie classique la dynamique du « sens ». « L’objet formel est ainsi une fonction médiatrice: il est le *sens immanent* aux choses comme au sujet, et par quoi ils communiquent » (Br 15).

Cette double coappartenance du connu et du connaissant dans le « sens » ne fait pas que les pôles de l’expérience cognitive se confondent. L’originalité de la subjectivité intentionnelle, ou de l’âme, est exprimée par Aristote de cette façon lapidaire: « l’âme est en quelque sorte toute chose »¹³. Le Stagirite signifie par là que l’âme ne peut imposer d’emblée aucune essence prédéfinie à « ce qui est » afin de l’accueillir tel qu’il est. « Il faut donc que les choses d’une certaine façon viennent à nous, qu’elles nous “informent” par une “représentation” d’elles-mêmes. [...] Mais si l’intellect est, de ce point de vue, passif, s’il présuppose dans le réel comme une abondance et une générosité diffusives de soi, un *il y a* qui soit en même temps un “*Es gibt*”, il n’est point réduit pour autant à la condition de la table rase » (Br 21). Joue ici le concept moderne d’intentionnalité, qui conditionne l’entente de « ce qui est » et qui se pro(-)pose. Rien de connu ne détermine l’âme d’une manière absolue. Breton rappelle à ce propos une métaphore que Thomas connaissait bien, celle de la main et de sa capacité à saisir n’importe quel objet, bien plus que ce qui lui est proposé à un moment donné. La disponibilité de l’âme se traduit ainsi en une action d’accueil universel qui déborde l’actuellement connu; l’âme s’engage envers « un contenu qui se dépasse lui-même » (Br 22). Mais ce contenu en acte n’est pas n’importe quoi. Il y a donc en nous comme un verbe intérieur et déjà articulé, déterminé, « ce sens immanent, cette spécification interne de notre agir intellectuel, sans lequel [cet agir] resterait voué à l’éternel indétermination » (Br 22).

2.2. L’héritage de la Modernité

Dans le « Prologue » à son commentaire de la *Métaphysique* d’Aristote, Thomas d’Aquin reprend des affirmations du Stagirite et les synthétise. Le philosophe grec fixait l’horizon de la métaphysique en lui proposant deux aspects: le maximum de la causalité, et le maximum de l’intelligibilité. Thomas tire de cela que « c’est [...] à la même science de considérer les substances séparées et l’être commun »¹⁴. Pour soutenir sa conclusion, l’Aquinat s’appuie cependant sur la thèse néoplatonicienne de la participation: « l’être commun dépend de Dieu »¹⁵. Cette thèse de Thomas a été mise en crise par Duns Scot, quand celui-ci sépare les domaines de la théologie révélée (la théologie pour nous) et de la théologie ontologique (la théologie divine), Dieu quant à nous et Dieu quant à lui, en distinguant deux visées intentionnelles fondamentales, celles de la foi et de la raison. L’autonomie de la raison humaine dans les domaines de la causalité est ainsi conquise: la raison peut connaître Dieu sans recourir aux données de la révélation.

Duns Scot, en distinguant la « théologie divine » et « notre théologie », réserve en effet les déterminations de « notre » théologie aux expressions narratives de l’Écriture. « Notre théologie » est en effet limitée « par la volonté de Dieu qui révèle. Cette limite, fixée par la volonté divine, est constituée par l’ensemble de ce qui se trouve dans l’Écriture. [...] Notre théologie, fondée sur la révélation, ne peut être que biblique »¹⁶. Quant à la « théologie divine », elle concerne « la connaissance parfaite que Dieu a de toutes les choses

¹² Cette thèse ne sera pas différente chez Blondel, comme nous le verrons dans notre troisième section, bien qu’avec un vocabulaire différent.

¹³ Il faut distinguer avec Aristote la puissance et l’acte: l’âme est en puissance de toute chose, mais elle s’unit en acte à l’intelligible (voir ci-dessus la note 8).

¹⁴ BOULNOIS Olivier. *Être et représentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 459.

¹⁵ Id., p. 460.

¹⁶ BOULNOIS Olivier. *Duns Scot. La rigueur de la charité* Paris: Cerf, 1998, p. 114.

»¹⁷. Nous noterons que ces deux types de théologie s'unissent dans les problématiques de la représentation, celle des choses pour « notre théologie », celle de Dieu pour la « théologie divine ». En théologie divine, la représentation n'est pas cependant de « choses », car elle est proprement réflexive, ce en quoi Dieu se connaît lui-même et connaît tout ce qui est à travers les idées qui lui sont présentes. Il est inutile d'insister sur le fait que la Modernité philosophique est l'héritière de la « théologie divine », dont on aperçoit immédiatement la puissance spéculative à l'image de la pensée qui se pense elle-même et à partir de laquelle, désormais, la philosophie ne cessera de méditer.

Franz Brentano a tenté de réactiver la vérité oubliée du thomisme en distinguant les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques en vue de libérer le psychisme de la causalité physique offerte à la recherche empirique ou scientifique. Les phénomènes psychiques demeurent toutefois eux aussi déterminés par des représentations, comme les phénomènes physiques, mais autrement qu'eux, non pas à partir de l'expérience sensible, mais à partir de l'expérience mentale. En effet, « nous pouvons [...] définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux » (cité par Br 26). Ces objets peuvent être de toutes sortes d'expériences. Il y a même là comme une reprise sécularisée de la « théologie divine », de la forme de conscience que Dieu a de lui-même et tout « ce qui est » en s'autodéterminant dans l'être¹⁸. Or ces objets psychiques sont des représentations qui déterminent nos jugements aussi bien que nos affections. Pour Brentano, il y a donc une correspondance entre nos puissances psychiques et les « objets » que celles-ci visent. Il nous est même possible de concevoir des objets contradictoires qui, évidemment, ne sont jamais « réels » bien que ce soient des objets « réellement » conçus et qui fonctionnent dans le langage, par exemple un oxymore comme « cercle-carré » qui signifie un véritable « non sens », mais révèle une puissance originale de la subjectivité, de la conscience. Pour Brentano, il n'est pas nécessaire de qualifier tout objet par l'existence. De même, toute représentation « objective » peut ne pas médiatiser ce qui n'est d'aucune manière un « objet ».

Brentano pensait reprendre ainsi la position thomiste, ce qui ne convainc pas Breton parce que le philosophe allemand distingue entre des phénomènes psychiques sans rendre compte de l'unité de la conscience, qui est essentielle pour l'Aquinat. Brentano pose en effet entre les réalités connues et le connaissant des filtres que sont les représentations issues de différents actes psychiques¹⁹. L'Aquinat avait posé par contre une âme *a priori* capable de tout connaître sur fond d'« être », sans perdre son unité et en manifestant par là son immatérialité. Cette unité de l'âme semble méconnue par Brentano. « L'unité de la conscience dans le multiple n'est pas [...] récusable » (Br 30), souligne Breton, mais Brentano n'aperçoit pas la consistance ontologique de l'unité de l'âme ou de la conscience, ni même de « ce qui est » à l'horizon de ses intentions. Certes, dans la relation psychique, ce n'est pas seulement « ce qui est objectif » qui agit en posant la relation, car le sujet joue aussi sa partie, inévitablement à sa manière. L'attention de Brentano à l'activité subjective et à la multiplicité de ses formes est donc bienvenue. Toutefois, le sujet pensant se divise-t-il ainsi en s'exerçant à deux niveaux différents, celui du « réel » existant et représentable dans les sciences et dans un imaginaire, et celui d'un « réel »²⁰ fondamental, de l'être donc, qui existe sans pouvoir être représenté et qui demeure en

¹⁷ Id., p. 113.

¹⁸ Nous n'insisterons pas sur la tradition « réflexive » sous-jacente ici. L'esprit humain doit problématiser l'effet objectivant de toutes ses représentations, y compris de lui-même.

¹⁹ Voilà pourquoi, selon Brentano, « l'unité de la conscience [...] consiste en ceci : tous les phénomènes psychiques qui se trouvent simultanément en nous [...] sous la seule condition d'être intérieurement perçus comme simultanés, appartiennent tous à une seule et même réalité : phénomènes partiels, ils forment un phénomène psychique dont les parties constitutives ne sont pas des choses distinctes ni des parties de choses distinctes, mais appartiennent à une unité réelle. Telle est la condition nécessaire, mais suffisante, de l'unité de la conscience » (BRENTANO Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris : Aubier, 1944, p. 171).

²⁰ Par « réel », nous entendons l'« objet » que vise chaque intention.

dessus de toute représentation sans pouvoir lui offrir un fondement²¹? Mais alors, note Breton, « existence et objet si fortement liés dans la conception thomiste semblent ici se dissocier » (Br 37).

En cela, Brentano est moderne et non plus à l'écoute du Moyen-Âge. Il assume la Modernité héritée de Duns Scot, un demi-siècle plus jeune que l'Aquinat. Cette Modernité est aussi assumée par Francisco Suárez, dont la dernière des *Disputationes metaphysicae* étudie à la fin du XVI^e siècle ce qu'il en est de la conscience engagée envers ce qui n'existe pas mais qui « est » selon le mode de l'« *ens rationis* » qui pourrait être purement imaginaire. Avec Suárez²², toute réalité substantielle devient une pure possibilité affirmée et garantie par la raison soumise à une seule condition: ne pas être contradictoire. Le champ de la connaissance humaine est alors ouvert sans aucune borne dans la réalité sensible. En fait, la puissance de l'intentionnalité réflexive, mise en évidence par Duns Scot dans sa « théologie divine », est l'évidence la plus essentielle que les Modernes ont retenue, peu importe ce qui lui correspond, que ce soit une réalité existante ou non. Brentano reçoit cette tradition philosophique: l'intentionnalité révèle des propriétés subjectives et dynamiques qui s'activent grâce à des représentations, en particulier des déterminations conceptuelles.

2.3. Les Recherches logiques de Husserl

Nous voici à l'origine de l'expression de Husserl: « la conscience est conscience de quelque chose », de « tout ce qui est », c'est-à-dire du concept d'être « au sens d'être réel » (Br 34). Peu importe cependant que cet objet existe ou non puisque l'existence positive ou empirique est mise hors circuit. Husserl se rend ainsi attentif à la grande diversité des « objets » qui échappent à la possibilité d'être représentés comme des objets sensibles mais sans lesquels nous ne pourrions plus penser ni connaître quoi que ce soit. Par « réel », nous ne devons entendre que « nécessaire ». Des éléments langagiers qui n'existent pas empiriquement de sorte qu'on ne peut pas en donner des représentations adéquates, « sont » toutefois « réel » de manière certaine sans être des créations arbitraires de la pensée subjective car ils expriment des nécessités qui s'imposent au bon fonctionnement de nos opérations cognitives. Un exemple éminent: le principe aristotélicien de non contradiction. Les lois formelles de la logique « mineure » ne sont pas non plus d'origine empirique mais peuvent faire découvrir des réalités empiriques autrement méconnues, grâce à leur nécessité. Des conclusions nécessaires de syllogismes s'imposent à la pensée et à ses expressions sans exister parmi les choses empiriquement saisissables dans le présent. Tous les hommes sont mortels; je suis un homme; donc je suis mortel – ce dont je ne pourrai jamais faire l'expérience empirique en l'exprimant adéquatement: mort, le « je » se tait.

Brentano est l'une des sources principales de Husserl, qui lui apporte de nombreuses corrections dans ses *Recherches logiques*, surtout dans la cinquième dédiée à l'intentionnalité et dans la sixième qui saisit le thème de l'intuition catégoriale. Selon Claude Romano, la ligne générale de l'argumentation de Husserl est de rejeter l'idée qu'à Brentano de distinguer les objets intentionnés selon la diversité de ce à quoi ils se réfèrent et auquel ils sont liés par quelque ressemblance : « La solution de Husserl consiste [...] à réélaborer la notion de contenu, à en écarter toute idée de représentation par ressemblance et à adopter pour le penser un modèle *sémantique*. Le contenu n'est pas une image de l'objet, c'est le sens selon lequel un objet est visé, c'est l'objet selon le mode de son être visé ou de son être intentionné » (Ro 87). Notons dans cette citation la présence du mot « sens ». Le concept d'intention est ainsi entièrement renouvelé.

²¹ La scission entre les deux plans de la représentation et de l'être fait que l'acte réflexif (ou ontologique) ne peut pas ne pas être autre que représentatif de soi-même, de sorte que la prétention d'arriver à un acte premier est exagérée, la régression vers le principe premier ne pouvant qu'aller à l'infini.

²² La scission entre les deux plans de la représentation et de l'être fait que l'acte réflexif (ou ontologique) ne peut pas ne pas être autre que représentatif de soi-même, de sorte que la prétention d'arriver à un acte premier est exagérée, la régression vers le principe premier ne pouvant qu'aller à l'infini.

La sixième *Recherche*, sur l'intuition, est aussi originale, sinon encore plus, et difficile, problématique pour Husserl lui-même. Elle lance le débat sur une intuition autre que sensible ou idéale, scientifique ou imaginative, l'intuition catégoriale. Husserl s'en dit insatisfait (voir Br 76, n. 1) ; il n'a jamais réussi à en modifier l'exposé pour l'unir aux nouvelles éditions des cinq premières *Recherches* qui, par contre, ont toutes été retouchées. La réflexion sur l'intuition catégoriale suppose en réalité une compréhension nouvelle de l'intentionnalité. La distinction que faisait Brentano entre l'expérience physique et l'expérience psychique disparaît ici. L'intentionnalité est cependant pensée encore en tant que tension « vers » quelque « objet ». Mais il y a « objet » et « objet ». La question à envisager est celle du statut de cet « objet » nouveau, méta-empirique. Husserl aurait déjà connu à ce propos une évolution en allant des *Recherches* de 1900 vers le premier volume les *Idées directrices pour une phénoménologie*, de 1913. Selon Breton, il se serait efforcé en effet de mieux écarter de la structure de l'intentionnalité une opposition entre une activité subjective et une passivité objective (voir Br 45, n. 2). La structure générale de l'intentionnalité, sa forme ou son « *eidos* », ne se compose pas seulement de deux éléments, l'un qui vise et l'autre qui est visé, une distinction pourtant fondamentale pour entendre ce qu'est un « ob-jet », c'est-à-dire ce qui est « jeté-devant ».

Les aspects de subjectivisme encore présents chez Brentano sont alors corrigés. Le sujet n'est pas qu'actif et l'objet que passif. Le travail de la première *Recherche*, très marqué par des problématiques sémantiques, oriente déjà la réflexion ontologique vers des voies nouvelles. Pour Husserl, « il faut repenser le contenu intentionnel [...], la "matière intentionnelle" de l'acte, laquelle se définit comme ce qui confère à l'acte sa relation à un objet sur un mode à chaque fois déterminé, en lui appliquant le modèle de la signification » (Ro 88)²³. Brentano avait divisé la question de l'intentionnalité en deux plans, celui des objets qui existent et celui des choses qui n'existent pas, ou plus exactement le plan des représentations qui ont des référents existant objectivement et le plan des représentations qui n'ont pas de référents objectifs mais qui proposent aussi bien des images fantastiques que des données spéculativement nécessaires. Husserl évite ce genre de division entre des intentions différentes et fait plutôt une distinction interne à l'intuition en tant que telle, selon que celle-ci est vide ou pleine. Une intuition vide est par exemple l'intuition de la figure cartésienne qui a mille côtés, une intuition sans qu'aucune représentation mentale n'en soit humainement possible. Une intuition pleine est par contre celle qui donne de quoi « remplir » l'intention correspondante, qui comble en ce sens l'intention. En somme, comme le dit Romano, la théorie husserlienne « de l'intentionnalité est une théorie des formes ou des modes de la corrélation intentionnelle, c'est-à-dire de la liaison entre des types d'objets, des modes de visée et des modes de données correspondantes » (Ro 92-93).

Husserl approfondit le problème en envisageant le statut de ce qu'on appelle une « intuition catégoriale », qui est le complément d'une intention originale. Une intuition de ce genre présente un « objet » à l'intention subjective qu'elle « remplit » et qui appartient donc à la conscience raisonnable. La conscience est effet capable d'utiliser des vocables non représentatifs mais quand même sensés, qui donnent un sens sans images, sans représentations « objectives ». Une intuition est théoriquement sensée si elle a un contenu, si elle vise quelque « chose » qui l'oriente. Elle accomplit le mouvement intentionnel qui y tend en le « remplissant ». Mais ce à quoi le langage donne accès n'est pas toujours « quelque chose » capable de « remplir » l'intention de sorte que nous en ayons une perception factuelle. Par exemple « le », « un », « quelques », « beaucoup de », « peu de », « deux » (Hu 160, § 40), etc., ou encore « sans », « l'être et le non-être », « la multiplicité », « la totalité » (Hu 171, § 44), etc.

Cette observation fondamentale peut être élargie à « toutes les formes catégoriales, [à] toutes les catégories. Un ensemble, par exemple, n'est et ne peut être donné que dans un rassemblement actuel, donc dans un acte qui s'exprime par la liaison conjonctive

²³ La lecture de l'intentionnalité en mode sémantique et non ontologique a déjà été proposée aussi par BENOIST Jocelyn. *Intentionnalité et langage dans les « Recherches logiques » de Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

suivante : *A et B et C...* Mais le concept d'ensemble n'est pas issu d'une réflexion sur cet acte : au lieu d'avoir à porter sur l'acte donateur, nous devons bien plutôt [...] concentrer [notre réflexion] sur ce que [l'acte] donne, sur l'*ensemble* qu'il fait apparaître "*in concreto*", et élever sa forme générale à la conscience conceptuelle générale » (Hu 174, § 44). Cette citation, aussi difficile soit-elle, est essentielle. Notons-y deux points particulièrement importants. D'une part, elle concerne ce qui constitue tout discours sensé, car tout discours sensé utilise des termes qui expriment un concept d'ensemble (par exemple « et », mais aussi toute « copule »); Husserl touche donc là le savoir du fondement synthétique, ce sans quoi rien n'est sensé. D'autre part, nos mots peuvent nous tromper en mélangeant et confondant des visées conceptuelles; le philosophe travaille donc à distinguer des significations adaptées à des situations différentes. Husserl précise donc son lexique : « L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui dépendent d'elle [...] rend précisément inévitable de qualifier de perception tout acte remplissant sur le mode de la présentation confirmatrice de la chose elle-même, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet* son corrélat intentionnel » (Hu 175, § 45). Husserl poursuit en écrivant que « nous ne pouvons pas nous passer de ces mots, dont le sens élargi est toutefois évident » (Hu 176, § 45). Cette assertion est à assumer quand rien d'empirique ne correspond à l'intention, par exemple une intuition indéfiniment ouverte comme l'est celle du désir humain, à jamais insatisfait de l'empirique.

2.4. Husserl et les *Idées directrices pour une phénoménologie*

Plusieurs mots de ces citations d'un texte de 1900 que Husserl n'a pas pu intégrer dans les nouvelles éditions de ses *Recherches*, reviennent en 1913 dans ce que l'auteur appelle, dans le § 24 des *Idées I*, son « principe des principes » : « Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire [...] doit être reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors »²⁴. L'« acte donateur » de 1900 est devenu en 1913 l'« intuition donatrice ». L'expression « *in concreto* » deviendra « comme en chair et en os », sans que cela signifie qu'on doive penser à un « existant » empirique ou sensible.

La phénoménologie affronte ainsi la question de savoir ce que signifie un « objet » et l'« exister ». Le problème est antique. Commence ici la métaphysique la plus authentique. Ce qui est, n'est pas que positivité sensible ou imaginée, représentable. Nous pouvons suivre ainsi les suggestions de Claude Romano et saisir la problématique husserlienne dans une perspective sémantique, afin de ne pas épuiser les intuitions catégoriales dans un cadre conceptuel inadapté, au milieu de représentations « objectives », sans attention à la *praxis* ou à l'effectivité de l'exercice cognitif. Les intuitions catégoriales sont en effet sans objet sensible, sans aucune forme représentative. Leur problématique est d'un autre ordre que conceptuel, elle est plus que conceptuelle, en effet structurelle. Les intuitions catégoriales relèvent de la pratique linguistique. Elles nomment des actes de connaissance qui structurent la pratique cognitive, qui l'articulent de sorte que le « dit » ait un sens éthique, c'est-à-dire fasse événement, soit une invitation à penser en première personne plutôt qu'à répéter une proposition universellement valable, représentative ou même seulement rationnelle.

Ces formes sont des opérateurs autres que formels parce que métaphoriques. Elles indiquent en effet des relations possibles entre les mots qui composent nos phrases, « et », « ou », « avec », « sans », etc., ou des mots qui ne peuvent qu'être relationnels car ils ne disent qu'un des membres de relations réelles, par exemple « je », « eux », etc., sans pour autant éliminer les autres membres, bien au contraire, en les appelant comme à partir d'un vide, d'un creux, d'une différence. Ils fonctionnent en effet de la même manière qu'une métaphore, comme une invitation à faire un pas de côté pour mieux voir. Ces opérateurs

²⁴ HUSSERL Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985, p. 78.

n'offrent aucune référence à des éléments à isoler dans le monde, mais ils ouvrent des inter-mondes. Leur rôle est de relation et d'articulation. La raison d'être de ces opérateurs est d'insuffler un sens dans notre langage. Ils ne sont pas logiques au sens de la logique formelle, de la logique syllogistique d'Aristote. Donner un sens à un discours requiert en effet de le porter plus loin que la description de ses éléments atomisés et d'aller jusqu'à ce qu'on reconnaisse que la fonction du jugement offre une demeure à l'« être ». Donner sens revient à reconnaître que le sens est donné dans une relation synthétique. « Oui, voilà qui en est bien ainsi ». Les existants ne seraient pas ce qu'ils sont, leurs existences ne pourraient pas être différentes les unes les autres sans ces catégories grâce auxquelles leur être échappe aux réductions et représentations abstraites.

Dans sa présentation de la phénoménologie, Paolo Spinicci souligne que l'intentionnalité husserlienne ne peut pas être entendue comme une tension mentale vers ce qui manquerait à la subjectivité et à son intérêt. Dire que « la conscience est conscience de quelque chose » ne signifie pas que la conscience doit se réaliser en travaillant et en se référant à un objet pour dépasser l'abîme qui l'en sépare (Sp 95). Le mot « chose » dans le syntagme « conscience de quelque chose » n'indique pas non plus un objet mental qui appartiendrait à la sphère psychique comme une forme transcendantale adaptée aux exigences et aux limites du connaissant. Le « quelque chose » qui appartient au « vécu intentionnel » peut certes être « réduit » à cela, mais cette lecture minimum ne satisfait pas. Il a un sens déterminé à partir du vécu qu'il énonce et qui peut être une représentation ou, mieux, le désir de tel ou tel objet (Sp 96). Husserl y insiste dans *Idées I*: l'intuition, c'est-à-dire le principe des principes, est de percevoir ce qui est et qui se donne à voir « comme il se donne ». Une photo de Xyz n'est pas Xyz en personne mais un papier imprimé. L'objet intuitionné est transcendant et vaut pour soi. Il n'est jamais un contenu prédéterminé dans le monde que l'intention dessinerait préalablement devant soi en cherchant à imposer un système organisé. Il dépend plutôt de l'acte subjectif en tant que celui-ci se rend disponible, en acte et libre de soi. Son assomption cognitive dépend évidemment des formes transcendantales du connaissant. Mais le contenu intentionnel n'épuise pas son « sens » en le pliant sous ces formes. Il apporte avec soi son originalité propre, qui est d'éveiller le « désir ».

3. Blondel et la phénoménologie

Nous avons dit que l'essence de la phénoménologie contemporaine ou husserlienne réside dans le lien de l'intention et l'intuition. Nous aurions pu montrer comment les réductions « eidétique » et « phénoménologique », typiques de cette phénoménologie, s'inscrivent dans ce rapport. Mais à le faire, ne nous sommes-nous pas éloigné de Blondel qui en ignore la terminologie ²⁵?

Nous pouvons par contre comparer la signification de l'« intention » selon Husserl et selon Blondel. Puisque cependant l'intention phénoménologique, pour être correctement entendues, entraîne une considération de l'intuition comme pôle « objectif » correspondant au dynamisme de l'intention « subjective », nous devons nous arrêter maintenant à l'usage du mot « intuition » dans *L'action*. En fait, ce mot vient relativement rarement dans la thèse doctorale de Blondel, 49 fois seulement, et sans lien avec le mot «

²⁵ Cfr. DUPONT Christian. *Reception of Phenomenology*, p. 106 : « Blondel never uses the term intentionality to describe this phenomenon ». On peut dire, par ailleurs, que Blondel n'a pas été convaincu par Husserl, qu'il connut bien après sa thèse sur *L'Action*. Il lui reproche son accentuation sur l'*ego* transcendantal. « C'est parce qu'il ne semble pas envelopper ce sursaut vers un ordre supérieur que le "je" transcendantal est insatisfaisant pour Blondel. Husserl reste prisonnier de "l'idée d'une doctrine entièrement fermée sur elle-même, dans un ordre tout théorique, tout rationnel", et "par là même, d'un horizon strictement humain et séparé de toute afférence supérieure proprement transcendantale et vraiment créatrice" » (TROISFONTAINES Claude. « Blondel, Berger et le cogito husserlien ». Dans COUTAGNE Marie-Jeanne [dir.]. *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris: Beauchesne, 1998, p. 8 – Troisfontaines renvoie ici aux Archives de Blondel à Louvain-la-Neuve). Dupont note autrement la différence entre Husserl et Blondel: celui-ci est moins attaché que celui-là aux recherches en épistémologie transcendantale. Mais ces deux avis, de Troisfontaines et Dupont, sont en réalité convergeant.

intention ». La plupart des mentions de l'intuition servent en effet à déployer ce qu'est une expérience empirique ; on parlera alors d'« intuition sensible ». Le mot « intuition » entre ainsi en lice avec le mot « phénomène ». L'intuition n'est plus conçue dans ce cas comme une saisie complète et exhaustive de ce qui est vu et senti, mais plutôt comme une vue ou un sentir qui enveloppe des promesses de visions ou d'ententes ultérieures. Même si le mot « phénomène » a donc une tonalité phénoméniste, une lecture de Blondel dans une perspective phénoménologique ne sera pas inconvenante.

Commentons quelques passages de *L'action* nettement indicatifs à cet égard. Mettons-nous dans la perspective des sciences empiriques ou d'observation des faits physiques. « L'observation directe a beau s'efforcer de rendre scientifique le concret, le particulier, la qualité, en insérant sous l'intuition des sens un monde de déterminations quantitatives, loin de faire évanouir le phénomène qualitatif au sein d'une formule abstraite, elle en fait saillir l'irréductible originalité » (Ac 79). L'intuition est donc dans le cas des sciences d'observation une sorte de révélation des étants singuliers en lesquels se superpose une interprétation mathématique qui ne nie rien de l'intuition sensible mais qui la prolonge dans un autre registre, comme si une continuité souple était possible entre les deux plans de la physique sensible et de la mathématique intelligible.

L'originalité de l'intuition n'est donc pas de percevoir le tout du phénomène, mais au contraire d'ouvrir un espace de recherche au cœur de la particularité sensible ou concrète. Après ce premier déplacement d'un type de discours (la description physique) à un autre (la compréhension mathématique), un second déplacement, lui aussi intelligible, ne paraîtra plus étrange. « Comme à partir de l'intuition sensible on a été amené par un inévitable progrès à la science, de même de la science se dégage un fait nouveau auquel sont suspendus tous les autres » (AC 98). L'intuition scientifique projette déjà la recherche au-delà d'elle-même ; elle est créatrice et plus que factuelle. Elle n'est pas épuisée dans le phénomène apparu sensiblement, ni même compris mathématiquement. Elle soutient des richesses spirituelles encore à apparaître, enveloppées pour le moment et à dégager de leurs demeures discrètes car, c'est là un *a priori* proprement philosophique, elles ne sont pas cachées dans des arrières-mondes fantastiques. Blondel affirme donc que « ce qui est donné comme unité multiple, ce qui est *tout à la fois*, ne saurait être aperçu que par une intuition interne » (Ac 98) ou une expérience proprement spirituelle, dont traite précisément *L'Action*.

Une critique fondamentale ultérieure des sciences empiriques est ici possible ou, plus exactement, une critique de l'idéologie qu'adoptent naïvement beaucoup de savants dans leurs laboratoires où ils travaillent sans se rendre compte des nombreuses implications spirituelles mises en jeu par ce qu'ils font, dont ils n'aperçoivent que des aspects parmi les plus visibles et objectifs pour notre culture de « choses », ceux qui sont utiles pour porter ensuite en avant des projets de mainmise sur le monde. Selon Blondel, « de la première intuition sensible qui ne paraît simple que parce qu'elle est confuse et qui reste nécessairement inconsistante est né le besoin scientifique. Mais la science positive ne trouve pas en elle-même l'unité et la cohésion dont elle se prévaut sans l'expliquer » (Ac 101). Blondel va jusqu'à dire que « quand, par une décision qui pouvait sembler artificielle et arbitraire, on a opté pour ce *quelque chose*, pour ce phénomène dont il y a intuition immédiate et connaissance scientifique, on exprimait sous une forme extrinsèque cette essentielle vérité : c'est que tout le système des phénomènes objectifs et subjectifs, tout l'organisme des connaissances positives est subordonné et suspendu au phénomène de la liberté » (Ac 122), c'est-à-dire suspendu à un engagement spirituel attentif de la liberté responsable de ses actes, capable d'y distinguer une suite hiérarchique d'opérations.

La perspective de Blondel sur l'intuition est donc différente de celle de Husserl. Dans ses *Recherches* et dans les *Idées I*, Husserl se maintient au plan de l'épistémologie, comme nous l'avons signalé. Blondel va plus en profondeur, car le savoir, l'« épistème », n'est pas autonome, autogéré. La connaissance surgit d'un vouloir connaître, d'un intérêt pour la connaissance. Connaître le vrai est au terme du désir de bien connaître. Husserl soumettait les thèses de Brentano à la discussion sans quitter le monde mental dans lequel elles se posaient ; il sortait donc difficilement des problématiques de l'intention de la

conscience et de son horizon, de son objectif qui est « quelque chose » encore qu'il nous soit impossible de le représenter. Blondel va au-delà de cette discussion. Il ne juge pas qu'il soit nécessaire de s'arrêter à la question de l'intuition catégoriale. Il poursuit plutôt son chemin de fondation en direction d'un « sens » qui n'est jamais clos en lui-même, qui est toujours « *maius* » comme l'aurait dit Anselme de Cantorbéry, et qui attire l'intelligence spirituelle.

Revenons donc de l'intuition à l'intention. L'intention, chez Blondel, ne se légitime pas par l'accès à « quelque chose ». Elle est constitutive de toute *praxis*, et elle ne se comprend pas seulement par la fixation de savoirs déterminants et définitifs. Elle n'attend d'ailleurs aucun « remplissement » et demeure ouverte indéfiniment, mais pas n'importe comment. Elle n'est ni pessimiste ni nihiliste. Nous avons déjà découvert sa forme générale dans la première section de notre article. Confirmons ce qui a été dit là en examinant maintenant les dernières occurrences de ce mot « intention » dans *L'Action*, trois fois dans la première page de la « Conclusion ».

Les pages immédiatement précédentes, celles qui concluent le dernier chapitre, ont été écrites par Blondel peu après sa défense de thèse; elles articulent le « lien de la connaissance et de l'action dans l'être »²⁶. L'écriture de ce dernier chapitre a été difficile, exigeante²⁷. Un même phénomène d'écriture difficile se produira chez Husserl quand il publiera de nouveau ses *Recherches logiques* mais en remettant à plus tard la réécriture de la sixième, sur l'intuition comme constitutive de l'intention et de son sens. Pour Husserl comme pour Blondel, l'essence de l'intention plus que sensible demeure difficile à cerner et donc aussi l'intuition qui en assure l'horizon.

Pour Blondel, l'intention est riche d'un surplus qu'elle approche mais qui l'enrichit aussi alors qu'elle tâtonne dans chacune étape de ses réalisations. L'intention est de soi indéfinie, une tension dont on ne peut pas déterminer le terme d'une façon immanente. L'action est en cela ambiguë. D'une part, elle incarne l'intention, mais toujours de manière particulière, sans jamais se donner un visage qui soit à la mesure des possibilités que recèle de soi son dynamisme. D'autre part, le chemin de *L'Action* va parcourir, chapitre après chapitre, les différents domaines de l'expérience humaine en les intégrant les uns aux autres au gré d'une logique de croissance continue et en puissance indéfinie mais non hasardée. Il y a là une opération de « réduction » blondélienne qui consonne avec la « réduction » husserlienne, mais qui va au-delà de la réduction vers une construction.

L'action humaine effective se présente dans l'expérience en se soumettant aux conditions de sa réalisation concrète. « Le rôle de l'action, c'est donc de développer l'être et de le constituer. Sans doute, elle le détermine et paraît même l'épuiser, comme si l'effort était un appauvrissement de la vie, et comme si l'exécution dépréciait l'intention sans égaler jamais le réel à l'idéal » (Ac 467). L'intention qui s'incarne ainsi risque donc de perdre son souffle en poussant à se résigner aux limites qu'imposent les circonstances de l'existence. « Il est vrai que, dans la mesure où l'agent est passif de sa propre opération et de l'activité des forces qu'il fait concourir à son œuvre, il souffre, dans l'action même, une sorte de détérioration; et l'intention garde en elle quelque chose que l'exécution ne produit pas d'abord » (Ac 467). Or, c'est justement cela qui va dynamiser de nouveau l'entreprise de la recherche. Aucune action ou pratique effective n'épuise le désir qui l'avait stimulée. Toutes, elles laissent un « résidu ». Ce résidu ne se perd jamais. La philosophe va le « réduire » et il découvrira qu'il l'anime encore et toujours, de la même manière que l'inachèvement reconnu de la liberté encourage à aller plus loin. Cette expérience que nous faisons tous, signifie qu'un acquis est donné et obtenu dans toute intention effectivement pratiquée, mais aussi qu'il y a plus à chercher et qui se prépare à se donner. Blondel insiste sur cette incapacité qu'a l'intention de se totaliser en elle-même, mais en même temps sur la nécessité de s'incarner et de maintenir la confiance en l'avènement de ce qui la

²⁶ Voir GILBERT Paul. « Le phénomène, la médiation et la métaphysique (pars 1) ». In : *Gregorianum*. Roma, 70, 1989, p. 93-119; « (pars 2) », p. 291-319.

²⁷ Voir BOUILLARD Henri. « Le dernier chapitre de "L'Action" (1893), édition critique ». In : *Archives de philosophie*. Paris : 24, 1961, p. 31-113.

dynamise. Blondel demeure optimiste. « L'action accomplie rapporte à l'être qui l'a conçue et voulue, une richesse nouvelle qui n'était encore ni dans sa conception ni dans sa résolution. Tout ce qui était simplement idéal dans l'intention n'échappe pas à l'action ; une part au moins s'y réalise ; et ce réel est hétérogène par rapport à cet idéal » (Ac 467-468), mais en soutenant aussi un effort ultérieur et une promesse. De là l'histoire de toute liberté, dont l'horizon est d'« être ».

4. Conclusion

Husserl (1859-1938) et Blondel (1861-1949) ont vécu les mêmes événements tragiques de l'Europe et connu des transformations culturelles similaires, quoique en étant séparés par des frontières politiques et ennemies. Ils sont parmi les meilleurs témoins d'une réflexion philosophique qui tente d'échapper au positivisme de leur temps, et aussi du nôtre. Leur attention à l'« intention » détermine leurs recherches, mais différemment. Pour Husserl, l'intention intervient dans une recherche d'épistémologie critique. Le texte écrit en 1911 et intitulé *La philosophie comme science rigoureuse*²⁸ le confirme. Un tel titre n'aurait pas déplu à Blondel mais celui-ci a préféré un titre plus modeste: « Le point de départ de la recherche philosophique »²⁹. Pour Blondel, l'« intention » entre dans la recherche « d'une critique de la vie et d'une science de la pratique »³⁰. La connaissance scientifique est aussi une pratique, mais qui n'est pas la pratique la plus déterminante du « sens de la vie »³¹.

En 1893, Blondel ne parle pas de « phénoménologie », mais c'est bien cela qu'il réalise dans sa thèse de 1893, une phénoménologie non seulement descriptive mais surtout réflexive de nos différents modes d'action reliés entre eux selon une logique interne. Le philosophe d'Aix n'utilisait pas le mot « réduction » au sens que lui donne la phénoménologie husserlienne, mais il en connaissait la pratique, l'énucléation de l'essentiel qu'est l'action vivante, par exemple dans sa critique du dilettantisme et du nihilisme. Husserl affirme en 1913 que « son » principe premier est une « intuition ». Il précise qu'il s'agit moins d'une intuition d'objet que de l'intuition de l'apparaître de « ce qui est ». Pour Husserl, l'intuition a ainsi une fonction de « remplissement » de nos dynamismes intentionnels. Blondel utilise le même mot « intuition » dans la perspective d'une action exercée à différents niveaux, en soulignant l'importance pour la recherche de ne jamais s'arrêter (« *anankè ou stènai* »³²). Husserl s'arrête à la phénoménologie et à la pratique des phénomènes. Blondel s'engage en direction d'une métaphysique que nous distinguerons des ontologies formelles ou modernes et qui sera bien plus radicale qu'elles. Husserl et Blondel se méfient d'ailleurs l'un et l'autre de ce qui ne serait que des « représentations » ou des explications « notionnelles ». Pour l'un comme pour l'autre, le phénomène n'est pas que représentatif. Un devenir de sens le constitue en son unité. Husserl ne conduira pas cependant sa réflexion jusqu'au « sens » ultime. Blondel, au contraire, jugera cet effort indispensable et possible si du moins nous nous mettons dans une disposition spirituelle plutôt que notionnelle.

Doutor em Filosofia (Université de Louvain, 1979)
 Professor Emérito da Pontificia Università Gregoriana de Roma, Professor do Institut
 Catholique de Paris
 E-mail: gilbert@unigre.it

²⁸ HUSSERL Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998³.

²⁹ BLONDEL Maurice, «Le point de départ de la recherche philosophique». In: *Annales de philosophie chrétienne* Paris : 106, 1906, pp. 225-249.

³⁰ Tel est le sous-titre complet de la thèse sur *L'Action*, en 1893.

³¹ L'expression ne vient que 3 fois dans *L'Action*: pp. 281, 284 et 353.

³² *Id.*, p. 198.