

COLLECTION « CRITIQUE »



VINCENT DESCOMBES

LES INSTITUTIONS
DU SENS



LES ÉDITIONS DE MINUIT

LES INSTITUTIONS DU SENS

OUVRAGES DE VINCENT DESCOMBES



- L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI, 1977 (rééd. « Folio essais », 2004).
LE MÊME ET L'AUTRE, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), 1979.
GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES, 1983.
PROUST, philosophie du roman, 1983.
PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS, 1989.
LA FACULTÉ DE JUGER (avec J. Derrida, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-C. Nancy), 1989.
LA DENRÉE MENTALE, 1995.
LES INSTITUTIONS DU SENS, 1996.

Chez d'autres éditeurs

- LE COMPLÉMENT DE SUJET : enquête sur le fait d'agir de soi-même, Gallimard, 2004.

COLLECTION « CRITIQUE »

VINCENT DESCOMBES

LES INSTITUTIONS
DU SENS



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1996 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

Avertissement

Le lecteur de ce livre, *Les institutions du sens*, sera peut-être surpris de constater qu'il commence par un chapitre 13. La raison en est que le texte qui suit était à l'origine la deuxième partie d'un exposé dont le début a été publié à part sous le titre de *La denrée mentale*. L'ensemble du manuscrit s'étant révélé trop long pour paraître en un seul volume, j'avais dû le diviser en deux.

Pour que le présent ouvrage devienne un livre indépendant et puisse être lu séparément, j'ai rédigé un préambule pour introduire directement au problème que je discute dans les chapitres 13 à 20 : le problème du holisme du mental. Ce texte ne constitue nullement un résumé des chapitres précédents. Il porte sur les différentes conceptions possibles de l'intentionnalité de l'esprit, ce qui est une autre façon de parvenir à la question du caractère holiste des concepts de l'esprit par laquelle commence le chapitre 13. Le lecteur n'a donc pas besoin de connaître le volume précédent pour commencer la lecture de celui-ci.

J'ai néanmoins choisi de conserver une numérotation continue des chapitres afin de faciliter les références internes. Je crois en effet qu'il y a suffisamment de continuité dans le propos des deux livres pour qu'ils soient présentés, en dépit de leur séparation matérielle, comme deux étapes d'une même discussion, sous le titre général *Les disputes de l'esprit*. Par conséquent, tous les renvois à des sections précédant le § 13.1 doivent être compris comme allant à l'un des douze chapitres de *La denrée mentale*.

Les conceptions intentionalistes de l'esprit

Tout comme *La denrée mentale*, ouvrage auquel il fait suite, ce livre est destiné à présenter et à défendre une conception intentionaliste de l'esprit. Le mot « intentionaliste » appartient au vocabulaire spécial des philosophes. Il demande donc une explication, laquelle ne peut pas tenir dans une simple définition. Dans cette introduction, j'essaierai d'introduire les termes techniques nécessaires. Mais, avant de le faire, je dois dire ce qui justifie l'effort qui sera nécessaire pour arriver à une notion suffisamment claire de l'intentionnalité.

LES TERMES INTENTIONNELS

Pourquoi aborder les questions disputées de l'esprit par la voie de l'intentionnalité ? Il y a deux raisons à cela, qui tiennent toutes deux à l'état de ces questions dans la philosophie contemporaine.

Première raison : il est généralement admis que la description de tout ce qui implique du mental – les opinions des gens, leurs attitudes, également leurs conduites pour autant qu'un ordre intelligible s'y dessine, et encore leurs mœurs et leurs institutions – doive se faire dans ce qu'on appelle des termes intentionnels. Qu'est-ce donc qu'un discours en termes intentionnels ? Qu'il suffise, pour entrer en matière, de dire que les termes intentionnels s'opposent aux termes naturels. Les termes intentionnels permettent de dire comment les choses se présentent à quelqu'un (ce quelqu'un n'est pas nécessairement quelqu'un en particulier, ce peut être une fonction générale, un personnage anonyme, comme « le public », « les ancêtres », « la tradition »). Les termes naturels, eux, permettent de dire ce que sont les choses sans plus.

Ainsi, dire ce qui arrive quand ce qui arrive est qu'*il pleut*, cela demande un discours descriptif usant de termes naturels. Mais dire ce qui arrive quand ce qui arrive, c'est qu'*il est dit qu'il pleut* (ou encore que c'est pensé, affirmé, espéré, redouté, demandé, annoncé, etc.), cela demande un discours usant de termes intentionnels. Dans cet exemple, le terme intentionnel est le verbe sémantique « dire que ».

Qu'il pleuve, c'est là un fait météorologique. Mais *qu'il soit dit qu'il pleut*, c'est un fait qui relève plutôt des sciences de l'esprit, par exemple de la linguistique. On reconnaît d'ailleurs formellement les descriptions intentionnelles, celles qu'on donne dans les sciences de l'esprit, à ce qu'elles utilisent la construction dite du discours au style indirect. Cette tournure grammaticale s'emploie après les verbes déclaratifs, les verbes d'opinion, les verbes de perception, les verbes d'attitude. En latin, la construction qui permet de rapporter le *contenu* des paroles ou des pensées de quelqu'un (sans qu'on veuille toujours reproduire le libellé de ces paroles ou la forme d'expression, si elles en ont une, de ces pensées) s'appelle l'*oratio obliqua*. C'est pourquoi les logiciens disent que le propre de verbes intentionnels tels que « juger que », « dire que », « croire que », « espérer que », etc., est de créer dans le discours un *contexte oblique*. Tout ce qui figure dans un tel contexte (tout ce qui, dans la phrase, vient dans la complétive commandée par le verbe intentionnel) nous parle, non du monde, mais de ce que quelqu'un en pense, en dit, en croit, en espère.

J'ai opposé deux types d'événements : les événements naturels et les événements intentionnels. Cette opposition se transpose aisément à d'autres catégories ontologiques : capacités naturelles et capacités intentionnelles, relations naturelles et relations intentionnelles. Est-ce que les événements intentionnels sont des événements mentaux ? Oui, mais à condition de tenir un événement pour mental s'il est signifiant. Ainsi, dire qu'il pleut est un événement intentionnel, et en ce sens mental, non pas parce qu'il comporterait une partie *intérieure* (la pensée) s'ajoutant à la partie *extérieure* (le langage), mais parce que je n'ai pas décrit l'événement de l'acte de langage comme un acte de langage si je n'ai pas dit que les mots prononcés voulaient dire quelque chose. Ce qui sert donc ici de critère au mental, ce n'est pas l'intériorité, c'est la signification. Autrement dit, l'esprit n'est pas d'abord dans les têtes et ensuite, à titre d'effet ou de dérivation, dans les signes. Soutenir cela, ce n'est pas nier qu'il y ait des actes mentaux intérieurs, des épisodes mentaux non exprimés. C'est seulement

faire remarquer que, du point de vue du sens ou de l'intentionnalité, l'équivalence est complète entre l'intérieur et l'extérieur. Il n'y a aucun privilège de l'intérieur. Par exemple, on n'opposera pas la grossièreté du langage (extérieur, matériel) à la délicatesse des idées. Si le livre est une denrée mentale (Mallarmé), ce n'est pas parce qu'il serait un signe extérieur renvoyant à des idées intérieures comme la fumée renvoie au feu qui la produit et généralement l'œuvre à l'ouvrier. Les idées du penseur sont à chercher dans le livre du penseur, car la seule façon dont nous puissions identifier et analyser une idée, c'est d'identifier et d'analyser l'expression qu'elle peut recevoir.

Telle est donc la première raison : faute d'un langage intentionnel, reconnaissent les philosophes, impossible de parler du sens des phrases, du but des entreprises, des motifs de l'action, des règles observées dans la vie sociale. Voici maintenant la seconde raison : il est généralement admis que le langage intentionnel est comme tel irréductible au langage naturel. Reconnaître ce point a d'importantes conséquences, puisque cela revient à renoncer au grand projet positiviste d'*une science unifiée de tous les phénomènes*. Ce projet incluait bien entendu la psychologie. Mais, si le mode intentionnel de description ne peut jamais être éliminé au profit du mode naturaliste, les sciences de l'esprit ne feront pas partie de la science unifiée de tous les phénomènes. Il n'y aura donc pas de science unifiée de tous les phénomènes, *à moins*, il est vrai, de décréter que les seuls phénomènes dignes de ce nom sont ceux qu'on peut décrire en termes naturels. Seuls les termes naturels permettraient de procéder à une description. Les sciences de l'esprit, elles, ne seraient pas vraiment des sciences, c'est-à-dire des enquêtes soumises à des épreuves de type factuel. Ce seraient des constructions personnelles ou de libres interprétations.

Tout le monde admet aujourd'hui que la réduction n'est pas possible. Certains philosophes se demandent si l'obstacle ainsi dressé devant une psychologie naturaliste ne pourrait pas être contourné en invoquant les théories des machines capables d'exécuter automatiquement des calculs (théories de l'intelligence artificielle). En effet, ces machines peuvent être décrites de deux façons, d'abord comme des machines qu'elles sont, ensuite comme si elles étaient les calculateurs humains qu'elles remplacent. Pourquoi ne pas inverser le procédé et donner deux descriptions de l'être intelligent : l'une, en termes intentionnels, s'appliquerait à cet être en tant qu'il parle, qu'il a des buts et des

idées, l'autre, donnée en termes naturels, s'appliquerait au fonctionnement mécanique d'une machine susceptible de le remplacer ? En coordonnant systématiquement les deux niveaux de description, on pourrait, non pas *réduire* l'intentionnel au naturel, car l'écart entre eux est infranchissable, mais retrouver le premier dans le second. Toutefois, un tel programme semble bien supposer une conception atomiste du mental (faute de quoi la coordination systématique des deux niveaux de description n'est plus possible). C'est pourquoi on peut estimer que les partisans de ce « programme de recherche » mènent un combat d'arrière-garde.

J'ai dit que les philosophes naturalistes ou positivistes pouvaient accepter l'irréductibilité de l'intentionnel sans pour autant avoir l'impression de concéder que leur programme avait échoué. Il suffit pour cela qu'ils refusent de reconnaître un caractère authentiquement descriptif à des énoncés intentionnels. Dire qu'*il pleut*, c'est le point de départ d'une enquête scientifique, mais dire qu'*il est dit par quelqu'un qu'il pleut*, cela serait au mieux le point de départ d'une interprétation. Pourquoi serait-ce une interprétation des faits naturels et non pas un fait d'un autre ordre, un fait intentionnel ? La raison avancée est ce qu'on appelle le « holisme du mental ». Il est relativement facile de dire ce qu'on refuse quand on déclare que les phénomènes de l'esprit ont un caractère « holiste » (donc le caractère de totalités, de systèmes complexes) : on refuse de composer la vie mentale avec des atomes de vie psychique, comme l'étaient les *images mentales* de la psychologie des associations d'idées, et comme l'étaient aussi les *signifiants* des théories de l'inconscient structural. Ces deux doctrines atomistes faisaient appel, sous des noms différents, à des mécanismes de composition du complexe à partir du simple¹. Une fois rejeté l'atomisme, il reste à savoir si l'on a renoncé à tout concept intelligible de l'esprit, ou bien s'il est possible d'en proposer un autre, qui tienne compte de l'impossibilité de reconstruire l'esprit en combinant, dans des chaînes associatives, des

1. La psychologie de l'association des idées parlait de « lois » ou de « principes » d'association : les idées se combinaient selon leurs liens de contiguïté (dans l'expérience du sujet psychologique), de ressemblance ou de contraste. Ce sont ces principes qu'utilisent dans les romans les personnages dotés de pouvoirs de pénétration peu communs pour deviner le cours des pensées de leurs compagnons : Dupin chez Edgar Poe, Sherlock Holmes chez Conan Doyle. Dans la théorie de l'inconscient structural, les noms des mécanismes psychologiques sont empruntés à la rhétorique des figures de style (métaphore, métonymie), mais, en fait, il semble qu'il s'agisse toujours d'une association mécanique par ressemblance ou par contiguïté, comme chez Frazer (dans *Le rameau d'or*) ou chez Freud.

éléments de représentation. Cette question, celle de ce livre, sera reprise à la fin de la présente introduction. Mais il faut d'abord éclaircir la notion même d'intentionnalité. Je poserai la question de savoir s'il n'y a qu'une seule conception possible de la propriété d'intentionnalité. Est-ce qu'il n'y aurait pas (au moins) deux intentionalismes : celui qu'on peut dériver d'une tradition philosophique dont les autorités sont Brentano et Husserl, et celui qu'on peut demander à des philosophes comme Peirce et Wittgenstein ?

LA PSYCHOLOGIE D'ACHILLE

Il convient que je dise d'abord en quoi une conception intentionaliste de l'esprit se distingue des autres conceptions qui en ont été proposées. Et d'abord, proposer une conception de l'esprit, ce n'est pas faire de la psychologie. Dans une philosophie de l'esprit, nous ne décrivons pas des conduites ou des opérations, mais nous expliquons ce que c'est que de donner une description de la vie ou de l'activité d'un être du point de vue de l'esprit. Plus simplement, nous cherchons à saisir ce que les descriptions de type « psychologique » ont de spécifique.

Je mets le mot « psychologie » entre guillemets pour la raison suivante. Les attributions de type psychologique ont ceci de particulier qu'elles ont deux dimensions, qu'on peut distinguer comme celles de l'acte et du contenu². Si nous considérons l'attribution psychologique comme l'attribution d'un *acte*, nous y avons affaire à quelque chose d'individuel et même de personnel. Pour qu'il y ait une colère, il faut qu'il y ait quelqu'un qui soit en colère. Parler de la colère d'Achille, c'est parler de la « psychologie » d'Achille, même si les anciens Grecs ne l'auraient pas dit ainsi. Achille a des attributs physiques (sa taille, son âge, sa force). Il a également des attributs psychologiques (par exemple, il est prompt à se mettre en colère). Parler ainsi, c'est mettre en place un schéma logico-philosophique (ou métaphysique) pour la description d'un être comme Achille : le schéma de l'attribut et son sujet. Ce schéma ne se distingue pas, formellement, du schéma

2. Il en irait de même si l'attribution n'était pas celle d'un acte mental (comme de penser à quelque chose), mais d'un état (comme d'être informé de quelque chose) ou d'une disposition à opérer de telle façon ou à ressentir de telle façon. Dans tous ces cas, il faudrait faire une distinction, dans le fait psychologique considéré, entre le fait même de l'état ou de la disposition et son contenu.

de la description des choses familières : la porte et sa hauteur, le mur et sa couleur, l'eau et sa fraîcheur, le radiateur et sa puissance calorifique.

Si nous considérons maintenant l'attribution psychologique du point de vue du *contenu*, les choses se présentent tout autrement. Du point de vue du contenu, ce qui est attribué à Achille, lorsque Homère dit de lui qu'il est en colère, n'est pas comparable à une qualité ou à un état. Pour raconter qu'Achille est en colère, nous devons parler du contenu de cette colère : mais, pour restituer ce contenu, nous devons dépasser de tous côtés la personne d'Achille. Il faut parler de la place d'Achille parmi les guerriers grecs, d'Agamemnon, de Briséis, etc. La description d'Achille en colère exige qu'on raconte les tenants et les aboutissants de son *pathos*.

Les philosophes contemporains diront d'un concept comme celui de la colère que c'est un concept intentionnel : on ne peut être irrité, sans plus, on est irrité contre quelqu'un, on en veut à quelqu'un. De façon générale, la description qu'on donne de quelqu'un est intentionnelle si elle réclame qu'on dise, non seulement quel est l'acte du sujet ou quel est son état, mais qu'on spécifie cet acte ou cet état par un objet. Je reviendrai ci-dessous sur les raisons de parler ici de la colère d'Achille comme d'une intention. Il suffit pour l'instant de noter que l'intentionnalité de la colère d'Achille ne tient pas au fait que cette colère serait délibérée, volontaire. Elle tient à ce que cette colère vise ou regarde Agamemnon, et non Agamemnon sans plus, mais Agamemnon en tant qu'il a pris une part du butin qui revenait à Achille. Or voici le point remarquable : la colère d'Achille n'est pas un simple état d'Achille, puisque son contenu doit être spécifié dans des termes publics ou impersonnels. De façon générale, le contenu des descriptions psychologiques est, pour une bonne part, impersonnel. Pour prendre un autre exemple : lorsque je pense à la porte de ma maison, mon concept de porte est peut-être sensiblement différent du vôtre, mais il n'est pas un concept de porte s'il n'est pas autre chose qu'un attribut entièrement personnel.

Il suffit de réunir les deux remarques qui viennent d'être faites pour apercevoir la difficulté. D'un côté, le concept d'esprit réclame d'être individué (ce sont des personnes vivantes qui manifestent un esprit). Mais, d'un autre côté, le concept d'esprit refuse d'être entièrement traité comme le concept d'un attribut personnel. Les personnes manifestent dans leur conduite un esprit, mais le *contenu* de ce qu'elles manifestent est, pour une

bonne part, impersonnel. Le concept d'intention semble nous inviter à loger l'esprit dans un sujet des intentions (dans une tête), mais nous découvrons bien vite que ce n'est pas là sa place. C'est plutôt le sujet qui, pour acquérir un esprit, doit être logé dans un milieu qu'on aurait dit, en français classique, « moral », et en allemand, « spirituel » (*geistig*)³. Ce milieu moral est formé par les institutions en tant qu'elles sont pourvoyeuses d'un sens que les sujets individuels peuvent, à leur tour, s'approprier. Ces remarques permettent déjà d'indiquer pourquoi ce livre sur l'esprit porte un titre qui parle d'institutions, ce qui évoque plutôt la philosophie du droit et la sociologie que la psychologie.

La thèse de ce livre sera justement que, pour user de termes qui restent bien entendu à éclaircir, l'*esprit objectif* des institutions précède et rend possible l'*esprit subjectif* des personnes particulières. Cette thèse est celle de ce qu'on appellera le *holisme anthropologique*.

LA THÈSE DE BRENTANO

Il y a un sens dans lequel « conception intentionaliste de l'esprit » n'en dit pas plus que « conception contemporaine de l'esprit ». Aujourd'hui, comme je l'ai dit, la thèse de l'intentionnalité de l'esprit est largement acceptée : elle cesse donc d'être à proprement parler une thèse, faute de concurrence. Toutefois, cet accord des philosophes reste trivial : il se fait à condition de ne pas entrer dans une explication de la fameuse propriété de l'intentionnalité.

Il est une école qui entend l'intentionnalité au sens d'une doctrine appelée « thèse de Brentano ». Brentano, on s'en doute, ne parlait pas d'une « thèse de Brentano », mais il a écrit en effet qu'on pouvait délimiter le domaine du mental (c'est-à-dire, pour lui, de la psychologie) en se servant pour critère de cette propriété de l'intentionnalité. Soit un attribut quelconque : si c'est intentionnel, c'est mental, et si c'est mental, c'est intentionnel. Mais la thèse ne s'arrête pas là. Et elle ne le pourrait d'ailleurs pas.

3. Hegel indique lui-même l'équivalence du mot philosophique français « moral » et de l'allemand *geistig* (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 503). Ce moral ne doit pas être pris au sens étroit de ce qui est bon ou honorable du point de vue de la morale. « Dans la langue française, écrit Hegel, le *moral* est opposé au *physique* et signifie de façon générale le spirituel ou l'intellectuel. » On notera que, dans la traduction anglaise de ce texte par William Wallace (sous le titre *Hegel's Philosophy of Mind*, 1894), *das Geistige* est rendu par *the mental*.

Pour dire que ce qui est intentionnel est *ipso facto* mental, il faut dire aussi ce qu'il en est du non-intentionnel. Si un attribut n'est pas intentionnel, alors qu'est-ce qu'il est ? La réponse est qu'il est physique. D'où la contrepartie de la thèse sur le mental : rien de ce qui est intentionnel n'est physique, rien de ce qui est physique n'est intentionnel. La question que nous devons maintenant poser est de savoir si cette philosophie est la seule conception intentionaliste de l'esprit qu'on puisse proposer.

Le suc de la thèse de Brentano me paraît bien rendu par cette remarque du philosophe J. N. Findlay : ce qui nous assure que l'intentionnalité est la marque de l'esprit, c'est que nous ne pouvons concevoir qu'une chose seulement physique se rapporte à autre chose qu'elle-même. « Est-ce que les pierres se rapportent à des objets (*refer to objects*) ou non, c'est ce qu'il est impossible de dire ; mais, si elles le font, alors, incontestablement, elles ont ou elles sont des esprits »⁴. Nous ne savons pas si les pierres ont des activités ou des états par lesquels elles sont référées au monde qui les entoure (nous ne le savons pas, semble-t-il, pour la raison qu'il faudrait être soi-même la pierre pour vérifier qu'elle ne possède pas l'intentionnalité). Mais nous savons d'avance que, si elles le font, si elles s'ouvrent d'elles-mêmes à des objets en dehors d'elles, elles ont des propriétés mentales. Findlay ne prend pas l'exemple de la pierre par hasard : il va chercher ce qui est l'image même de la lourdeur matérielle, de l'inertie et de l'indifférence au monde extérieur. Les pierres figurent ici le pôle opposé de l'esprit. (Le problème se poserait tout autrement si le philosophe avait pris pour exemple un oiseau ou un animal domestique.)

Pour cette conception placée sous l'autorité de Brentano, je parlerai d'une conception *cartésienne* de l'intentionnel. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'évoquer une filiation historique. Descartes, à ma connaissance, n'a pas employé ce mot d'intentionnalité⁵. Il

4. *Meinong's Theory of Objects and Values*, p. 3. La notion de référence par laquelle on explique souvent l'intentionnalité brentanienne est la notion générale d'un renvoi à autre chose. On ne confondra pas cette notion commune avec le concept frégeén de *Bedeutung*, bien que ce terme ait été traduit en anglais par le mot *reference*.

5. En revanche, la notion scolastique, puis cartésienne, d'une « réalité objective de l'idée » appartient à l'histoire de la théorie du mode de présence (intentionnelle) des objets à l'esprit. Les choses dont on parle, les choses auxquelles on pense, sont des objets de discours ou de pensée : elles ont l'*esse objectivum* ou la *realitas objectiva*. Cela ne suffit évidemment pas pour qu'elles aient la réalité ou l'être proprement dits (*realitas formalis*). Sur la façon dont l'histoire du concept d'intention est comprise par Husserl et Heidegger, voir l'étude de Jean-François Courtine, « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* », dans *L'intentionnalité en question : entre phénoménologie et sciences cognitives* (éd. Dominique Janicaud).

reste que la thèse de Brentano, ainsi comprise, donne satisfaction à un grand principe cartésien. Ce qu'il y a ici de cartésien, c'est cette exigence de bien distinguer les opérations de l'esprit (*mens*) des opérations du corps.

La thèse de Brentano invite à concevoir deux façons pour un sujet de se rapporter à un objet ou d'avoir une activité concernant cet objet : physiquement et mentalement. Si je conduis ma voiture, le rapport est physique, mais, si je me contente d'y penser ou de l'admirer, le rapport est mental ou intentionnel. Le but du philosophe est de faire ressortir la différence entre deux types d'actes ou d'opérations.

Toute conception intentionaliste de l'esprit opposera l'intentionnel et le physique, comme je l'ai fait moi-même à propos des deux modes de description. Pourtant, il ne faut pas conclure trop vite qu'une telle opposition a nécessairement un sens cartésien, c'est-à-dire dualiste. Revenons à l'exemple de la colère d'Achille. Elle a évidemment un aspect physique. Est-ce à dire que la colère est la conjonction d'un événement physique du corps et d'un événement mental de l'esprit ? S'il fallait définir la colère par une conjonction de deux événements, ne serait-ce pas plutôt celle d'un événement ressenti comme une insulte et d'un autre événement à venir qui devra offrir une réparation ? En face de la conception cartésienne, il est possible de définir une position non cartésienne de l'intentionnalité des concepts de l'esprit. Les éléments d'une telle conception peuvent être trouvés chez des auteurs comme Peirce et Wittgenstein⁶.

Dans une conception non cartésienne de l'intentionnalité, la différence entre une description sur le mode naturel et une description sur le mode intentionnel n'est pas que la première nous parle d'opérations physiques tandis que la seconde nous parle d'opérations non physiques (immatérielles). Elle est dans la façon dont un sujet est à chaque fois intégré dans son milieu. La description naturelle nous parle tantôt d'états internes du sujet, tantôt d'interactions. Dans la description des états internes, le milieu extérieur n'intervient pas. Dans la description des interactions, il s'agit du milieu immédiat. Mais une description intentionnelle d'Achille nous parle d'un épisode de l'histoire d'Achille, épisode qui fait partie de l'histoire de la guerre de Troie. La description intentionnelle est donc celle qui donne à Achille un milieu plus

6. Ce sont les auteurs dont s'inspire Hilary Putnam dans *Raison, vérité et histoire* pour critiquer le mentalisme et le solipsisme de plusieurs théories contemporaines de l'intentionnalité et de la signification.

large que celui de ses interactions physiques. Mais qu'Achille ait un milieu de vie plus large que le milieu de ses interventions immédiates, cela ne veut pas dire qu'il ait le pouvoir d'agir à *distance* ou le pouvoir de subir des effets télépathiques. Reste à savoir ce que nous voulons dire, positivement, dans une description intentionnelle d'Achille.

L'INTENTION DU TERME

Commençons par le mot même d'*intention*. Ce mot, dans son emploi ordinaire, vient du vocabulaire de l'action, mais son emploi philosophique vient aussi de la logique. Un avocat va soutenir que son client a bien fait ce qu'on lui reproche, mais sans en avoir l'intention. Une action est donc accomplie avec ou sans intention. De son côté, le logicien appelle *intention* le sens d'un terme⁷. Quel rapport entre les deux emplois du mot ? On la retrouve en remontant à l'image qui gouverne la transition du domaine pratique au domaine logique⁸. Pour le logicien médiéval, explique Geach, l'intention d'un terme est *quod anima intendit*, ce que est visé par l'esprit dans l'emploi de ce terme⁹. L'image qui sous-tend cet emploi du verbe est celle d'un archer qui tend son arme (*intendere arcum*) vers un but. De même que l'archer a une intention quand il manipule son arc, de même le terme qui figure dans la proposition est utilisé dans une intention. L'intention de l'archer est d'atteindre un but par sa flèche. Par un transfert aisément intelligible, on peut parler de l'intention de la flèche. Nous avons donc maintenant deux intentions : celle de l'archer et celle de la flèche.

7. Du point de vue logique, tous les termes sémantiques ont donc une intention. Bien entendu, tous les termes ne sont pas intentionnels dans le sens indiqué plus haut. Tout terme sémantique signifie quelque chose (il a une intention). Pour dire ce que le terme signifie, on a recours, non à des termes naturels, mais à des termes intentionnels comme « dire », « signifier », « faire référence », « décrire », « représenter ».

8. Les philosophes qui défendent la conception intentionaliste brentanienne et qui font de l'intentionnalité une propriété intrinsèque de certains états ou de certains actes du sujet ont tendance à nier qu'il y ait le moindre rapport entre l'intention pratique et l'intention logique. Voir par exemple ce que dit John Searle au début de son livre *L'intentionnalité : essai de philosophie des états mentaux*. Je me propose de défendre la thèse opposée. En revanche, les critiques de la philosophie cartésienne de l'esprit, comme Peirce, soulignent l'unité du concept (voir Christiane Chauviré, *Peirce et la signification : introduction à la logique du vague*, p. 72-74). Dans *La denrée mentale*, j'étais parti du sens pratique de l'intentionnalité. À présent, je chercherai à présenter l'intentionnalisme en partant du sens logique.

9. *Reference and Generality*, p. 181.

Dire que l'archer a une intention, ce n'est pas dire qu'il ait une activité mentale qui s'ajouterait à sa manipulation de l'arc, c'est plutôt dire qu'il use des moyens qu'il juge appropriés pour arriver à une fin qui est la sienne. L'archer ne procède pas à deux visées, l'une physique et l'autre mentale. En réalité, l'intentionnalité pratique n'est pas du tout une activité – comme si, pour avoir un but, il fallait se livrer à une activité d'« intentionner » ou de « viser » quelque chose. Avoir une intention en faisant quelque chose, c'est faire ce qu'on fait dans un but, de sorte qu'il y a une *relation d'intention* entre l'activité présente et un résultat escompté. La notion commune à l'emploi pratique et à l'emploi logique du concept d'intention, c'est justement cette notion d'une relation intentionnelle.

Dire que la flèche a une intention, ce n'est évidemment pas dire qu'elle désire ou espère arriver à une fin et qu'elle use de moyens en vue d'y arriver. Ce n'est pas dans cette acception animiste qu'il peut être question de l'orientation de la flèche vers son but. La flèche n'a pas une intention à la façon d'un acteur, d'un sujet de l'action, elle a une intention à titre d'élément de l'action : elle entre dans une structure intentionnelle des moyens et des fins. Parler ici de structure, c'est souligner qu'il s'agit d'un ensemble de rapports, avec au minimum le contraste entre ce qui est tenté et ce qui est effectué. La flèche a donc une intention parce qu'elle est destinée (ici, par l'archer) à atteindre ce but (si le coup est heureux).

On dira peut-être que l'usage des logiciens médiévaux est loin de nous et ne saurait nous éclairer sur les emplois d'aujourd'hui. Pourtant, dans la fameuse page que citent tous les gens qui écrivent sur l'intentionnalité, Brentano lui-même dit qu'il use d'un terme scolastique¹⁰. Toutefois, il ne nous renvoie pas explicitement aux logiciens, mais plutôt aux doctrines psychologiques et trinitaires du *verbum mentis*. En revanche, Peirce se sert juste-

10. Voici ce texte auquel Brentano doit sa notoriété : « Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Age ont appelé la présence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet 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. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite » (*Psychologie du point de vue empirique*, trad. par M. de Gandillac, p. 102).

ment de la notion de relation intentionnelle pour introduire une théorie logique de la proposition. Or cette théorie est de plain-pied avec la logique moderne (dont on sait que Peirce est l'un des principaux fondateurs).

Peirce a rédigé plusieurs des articles du dictionnaire de philosophie et de psychologie de Baldwin, dont l'article « sujet »¹¹. Pour le logicien, le sujet est le sujet d'une proposition. Plus précisément, le logicien appelle sujet cette partie de la proposition qui fait savoir ce sur quoi porte le tout de la proposition, l'*objet* de la proposition¹².

Peirce commence donc par expliquer le mot « proposition », après l'avoir abstraitement défini comme un signe qui comporte une partie indiquant distinctement son objet. Pour mettre à l'ouvrage cette définition, Peirce prend des exemples inattendus. Si nous décidions de tenir un portrait ou une girouette pour des propositions, où serait dans chaque cas le sujet ? Pour autant que le portrait dise quelque chose, il dit à quoi ressemble quelqu'un : le sujet sera, dans ce portrait, le nom de l'original ajouté à l'image, tout le reste étant le prédicat. On appellera donc sujet logique de la proposition-tableau les mots « Portrait de Monsieur N. » écrits en bas du portrait. Pour autant que la girouette dise quelque chose, elle dit d'où vient le vent. Comment le dit-elle ? Elle peut le dire parce qu'elle est construite pour prendre sous nos yeux la direction qui est celle du vent. La girouette est un appareil qui a une relation réelle au vent. C'est cette relation réelle, assurée par le montage, qui indique distinctement ce à quoi il est fait référence.

On dira que l'appareil physique de la girouette est construit pour que l'action du vent détermine la position de la flèche (laquelle est la partie prédicative de la proposition), mais que le portrait ne reçoit pas vraiment une relation réelle à l'original par l'addition de l'inscription « Portrait de Monsieur N. ». De la girouette au vent, la relation est réelle parce qu'elle est naturelle et même causale : le vent peut agir sur la girouette. La jeune fille dont le portrait dit qu'il est le portrait (en la nommant) n'a pas naturellement le pouvoir d'agir sur le portrait. C'est le peintre ou le spectateur qui donnent à cette toile peinte une relation à la jeune fille. Cette relation est donc d'intention.

La remarque est exacte. Le portrait n'a pas de relation réelle

11. *Collected Papers*, t. II, § 357.

12. Sur la logique de la proposition selon Peirce, voir en français : Claudine Tiercelin, *La pensée-signe : études sur C. S. Peirce*, p. 280-306 ; C. Chauviré, *Peirce et la signification*, p. 157-184.

directe avec l'original. Tandis que l'original vieillit à la façon d'un être vivant, le portrait vieillit à la façon d'une toile peinte. L'addition du nom de l'original ne met pas le prédicat de la proposition dans la dépendance directe de ce qu'il doit figurer (l'apparence visuelle de l'original). De façon générale, le nom n'est pas en relation réelle avec l'original. Oui, mais, nous dit Peirce, il l'a été, et cela suffit aux besoins de la communication par signes. On sait que, pour Peirce, la classe linguistique des noms est dérivée de celle des pronoms : ce ne sont pas les pronoms qui remplacent les noms, ce sont, à l'inverse, les noms qui sont mis à la place des pronoms pour nous permettre de parler des choses en leur absence. S'il n'y a pas de relation directe entre un portrait et son original, il y a dans le portrait une indication (l'inscription sous le portrait) qui pose qu'il y a eu cette relation, que l'image peinte sur le tableau est celle d'une personne nommée, tout comme le nom inscrit est le nom qui a été donné à cette personne (par une mise en relation réelle du signe qui nomme et de la personne à nommer). Bref, la relation de référence est une relation physique ou, si elle ne l'est pas dans l'emploi actuel des signes, elle l'a été.

Dans les deux cas, nous avons une proposition parce que nous pouvons distinguer deux éléments du signe : d'une part, une partie qui joue le rôle d'un prédicat, d'autre part, une partie qui est une relation réelle ou, à défaut, qui tient lieu d'une relation réelle à quelque chose d'autre. L'examen du signe qu'est le portrait a préparé celui des propositions proprement dites, celles qui sont construites avec des mots. Ces dernières n'ont pas non plus pour sujet un élément qui soit directement en relation réelle avec l'objet. Mais elles contiendront nécessairement un élément qui puisse être considéré comme remplaçant cette relation réelle. Peirce donne alors un troisième exemple qui sert d'intermédiaire entre les précédents et les exemples plus classiques des traités de logique. Un bébé tend son doigt vers une fleur et dit « joli ». L'analyse de Peirce, qui retrouve ici Rabelais¹³, est de distinguer deux éléments de cet acte de langage : le mot « joli » est un symbole, car ce mot doit être utilisé et entendu comme un signe pour avoir un pouvoir signifiant quelconque. La relation de cet adjectif à la fleur est une relation d'intention (ici, l'intention de décrire). En revanche, la relation du doigt tendu vers la fleur est

13. Gargantua, admirant le travail de sa jument qui a déboisé une vaste terre au-dessus d'Orléans, déclare *Je trouve beau ce*, « dont fut depuis appelé ce pays la Beauce » (*Gargantua*, ch. XVI).

une relation réelle : le bras serait orienté vers la fleur même si ce geste n'était pas destiné à indiquer l'objet auquel s'applique l'adjectif. On doit donc distinguer deux relations du doigt tendu à la fleur : 1° une relation réelle, celle qui ne dépend pas de la fonction signifiante donnée ou non au geste ; 2° une relation d'intention, ou relation intentionnelle (*intentional relation*), celle que le geste acquiert lorsqu'il est entendu ou compris (*intended and understood*) comme un signe qui nous informe de l'identité de ce dont il s'agit dans la proposition.

De façon générale, la relation intentionnelle (du discours) est la relation par laquelle ce discours renvoie au monde. Cette relation est assurée en définitive par le fait que quelque chose est inséré dans le discours qui a pour fonction, pourrait-on dire, de faire quasiment entrer la *chose elle-même* dans le langage. Bien entendu, cette entrée de la chose dans le discours n'est qu'une apparence, car c'est dans le langage que le contact se fait entre le prédicat et la chose (par exemple, dans l'association du nom et du verbe). Le contact se fait dans le langage, mais il ne se fait pas dans la partie prédicative de la proposition. Rien dans le prédicat ne peut indiquer qu'il est destiné par l'auteur de la proposition à décrire une chose plutôt qu'une autre. Cette information doit être fournie par ailleurs, dans une partie distincte ou, comme le dit Peirce, *separately*. Il y a des mots et des constructions linguistiques qui ont cette fonction d'assurer l'application du prédicat à telle chose plutôt qu'à une autre. Et ces mots peuvent le faire parce qu'ils tirent parti d'une relation réelle pour appuyer sur elle une relation intentionnelle.

La clé de toute cette affaire est donc l'opposition entre une connexion réelle des choses et leur connexion seulement intentionnelle. C'est réellement ou naturellement que la girouette se rapporte au vent. C'est intentionnellement que le portrait se réfère à l'original et la proposition à son objet (par le nom).

Le principe de toute philosophie intentionaliste est l'opposition de ces deux relations. On va donc la trouver en bonne place chez tous les intentionalistes. Voici par exemple ce qu'écrivit Husserl dans un paragraphe portant sur « le moi spirituel dans son rapport au monde environnant »¹⁴. Dans le *cogito*, le moi est rapporté à son monde, aux choses et aux hommes. Ce rapport

14. *Ideen zur einer reinen phänomenologie und phänomenologische psychologie*, t. II, § 55, p. 215-216.

n'est en aucune façon une relation réelle, c'est une relation intentionnelle à un objet réel¹⁵. La différence, continue Husserl, est la suivante. C'est moi qui possède une relation intentionnelle à l'objet : il m'est donné, il m'apparaît, je l'ai remarqué, etc. La relation réelle est avant tout la relation causale d'un objet à moi, moi comme cet homme, ce corps, cette chair (*Leib*). « La relation réelle disparaît si la chose n'existe pas : la relation intentionnelle subsiste »¹⁶. Supposons que l'objet de la relation intentionnelle existe. J'aurai donc deux relations *parallèles* à cet objet (réel), l'une réelle et l'autre intentionnelle. C'est là, dit Husserl, un fait psychophysiologique. Mais un tel fait est indifférent pour qui veut donner une description des relations intentionnelles, car ces dernières ne sont pas affectées par l'irréalité de l'objet.

Toute philosophie intentionaliste va opposer deux types de relations, mais il reste à savoir si l'opposition est définie de la même façon. On vient de voir que, pour Husserl, un sujet peut avoir l'une et l'autre relations à un objet réel (en parallèle), ou bien n'avoir que la relation intentionnelle (à un objet irréel). Mais, chez Peirce, les choses se présentent différemment. Voici comment il applique la distinction du réel et de l'irréel à un phénomène comme le rêve.

« Réel » est un mot inventé au treizième siècle pour signifier le fait d'avoir des Propriétés, c'est-à-dire des caractères qui suffisent à identifier leur sujet, et le fait de les avoir indépendamment de toute attribution à ce sujet par un individu humain ou par un groupe d'humains. Ainsi, le contenu d'un rêve n'est pas Réel, puisqu'il était ce qu'il était seulement en ce que quelqu'un en a fait le rêve ; mais le fait de ce rêve, lui, est Réel, si le rêve a été rêvé. Dans ce cas en effet, sa date, le nom du rêveur, etc., tout cela forme un ensemble de circonstances qui suffisent à le distinguer de tous les autres événements. Et ces circonstances lui appartiennent, i.e. en seraient vraies si elles lui étaient attribuées, indépendamment du fait de savoir si *A*, *B* ou *C* les ont effectivement (*actually*) établies ou non. Quant à l'Effectif (*actual*), il est ce qui se rencontre (*what is met with*) dans le passé, dans le présent ou dans le futur (*Collected Papers*, t. VI, § 452).

Le rêve est réel, mais les personnages qui se présentent à moi dans le rêve sont irréels. Puisqu'ils sont irréels, je ne peux pas

15. Diese Beziehung ist unmittelbar *keine reale Beziehung, sondern eine intentionale Beziehung* auf ein Reales (*ibid.*).

16. Die reale Beziehung fällt weg, wenn das Ding nicht existiert : die intentionale Beziehung bleibt bestehen (*ibid.*).

avoir de relations avec eux, pas même des relations intentionnelles. La relation intentionnelle doit aller à un objet réel. Faute de quoi il y aurait bien *l'intention d'une relation* à quelque chose, mais non la *relation d'intention* à quelque chose.

Husserl dit que, dans le cas où l'objet est réel, le sujet de l'acte mental peut avoir à la fois des relations réelles et des relations intentionnelles à l'objet. Dans ce cas, la relation intentionnelle à l'objet est comme « parallèle » à la relation réelle. Je ne voudrais pas donner l'impression de trop demander à ce qui n'est après tout qu'une analogie. Mais il se trouve que la figure de deux lignes parallèles permet de poser une question centrale pour toute réflexion sur l'intentionnalité. Si les deux relations sont parallèles, cela ne veut-il pas dire qu'elles ne se rencontrent pas, du moins si l'image est empruntée à une géométrie euclidienne ? C'est apparemment ainsi que l'entend Husserl. La relation intentionnelle ne dépend pas de la relation réelle, elle n'est pas affectée par elle, elle survit à sa disparition. Mais, si elles ne se rencontrent pas, comment sont-elles des relations au même objet ? Ne doit-on pas dire que la relation réelle est une relation à l'objet réel et que la relation intentionnelle est une relation à un objet intentionnel ? Husserl critique vigoureusement, comme on le verra, tout dédoublement de l'objet qui empêcherait nos relations intentionnelles de porter sur les choses elles-mêmes. Il faudra donc lui demander comment le dédoublement est évité (cf. *infra*, sur l'idéalité de l'objet).

De son côté, Peirce devrait dire que les deux relations à l'objet ne sont pas parallèles puisqu'elles doivent justement se rencontrer dans l'objet. Pour que la girouette indique la direction *du vent*, il faut que la girouette soit en relation réelle avec le vent. De même, pour que la proposition disant que Socrate est assis porte sur Socrate, il faut qu'un lien réel soit supposé entre le nom « Socrate » et la personne de Socrate. De façon générale, le prédicat d'une proposition est censé décrire un objet : le lien du prédicat à cet objet est purement intentionnel. Autrement dit, il n'y a dans son emploi à vide, sans application à une chose plutôt qu'à une autre, que *l'intention* de décrire un objet : aucun objet réel n'est encore décrit. Pour que la proposition porte sur l'objet qui est visé, il faut qu'elle contienne de quoi identifier ce qu'elle vise. Par elle-même, la proposition sur Socrate veut parler de quelqu'un, mais elle ne *vous* parle pas de quelqu'un à moins que vous ne sachiez par ailleurs qui est Socrate. La proposition vous dit *qui est assis* : c'est Socrate. Mais la proposition ne vous dit pas *qui est Socrate*. Vous devez l'avoir appris par un autre moyen,

vous ne pouvez pas le découvrir en analysant le signe propositionnel. Peirce illustre ce point pour lui fondamental par l'exemple de la carte géographique. Une carte est la description d'un territoire, elle est donc d'essence prédicative. Mais une carte ne vous dit rien de la position des objets réels tant que vous ne pouvez pas retrouver sur la carte le point où vous êtes et encore un autre point pour savoir dans quel sens la lire.

Décrivez, décrivez, décrivez tant que vous voudrez, vous ne pourrez jamais décrire une date ou une position (...). Il pourrait certainement sembler extravagant, en un sens au moins, de soutenir que nous ne pouvons jamais dire de quoi nous sommes en train de parler, et pourtant, en un autre sens, c'est la vérité même ¹⁷.

Est-ce que Peirce met ici le doigt sur un « défaut du langage », comme le dit Arthur Prior ¹⁸ ? Ce n'en est pas un du point de vue de la communication ordinaire, qui est toujours contextuelle. Cela pourrait sembler être un défaut si l'on avait espéré trouver dans le signe de quoi déterminer entièrement son objet et donc de quoi poser la relation à son objet. Le défaut n'existe donc que du point de vue d'une conception dyadique de la relation sémantique (cf. *infra*, § 13.4).

Nous nous demanderons donc si les relations intentionnelles peuvent subsister sans une relation réelle, comme le soutiennent les brentaniens et les husserliens.

LA PRÉSENCE INTENTIONNELLE

Dans un article ¹⁹ qui a beaucoup fait pour restaurer le motif de l'intentionnalité dans celles des écoles contemporaines de philosophie qui ne subissaient pas l'influence de la phénoménologie, Roderick Chisholm commençait par une citation de Wittgenstein : « Je peux le chercher alors qu'il n'est pas là, mais je ne peux pas le pendre alors qu'il n'est pas là » (*Recherches philosophiques*, § 462). Cette phrase fait évidemment allusion à l'adage

17. *Collected Papers*, t. III, § 419.

18. *Objects of Thought*, p. 147.

19. « Sentences about Believing » (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-56). Ce texte est celui auquel se réfère Quine dans *Le mot et l'objet* (§ 45). L'importance du commentaire de Quine sur Chisholm pour tout le débat est que ces deux penseurs ont des philosophies de l'esprit entièrement opposées. Or ils se déclarent d'accord sur un point : les descriptions intentionnelles sont irréductibles à des descriptions physiques. C'est le consensus que j'évoquais en commençant.

portant sur la différence entre pendre le voleur en chair et en os ou le pendre en effigie. Il y a une différence entre les choses que je peux faire au voleur quand je peux lui mettre la main dessus et celles que je peux faire quand il n'est pas à ma portée. Ces dernières activités, celles qui portent sur le voleur absent, sont intentionnelles. Même si Wittgenstein n'emploie pas ici le mot d'intentionnel, Chisholm a parfaitement raison de dire que cette phrase vise à faire ressortir ce qui fait le propre des verbes intentionnels (comme « chercher », par opposition à « pendre »). Mais tout le problème est de savoir si cette façon d'opposer l'intentionnel et le non-intentionnel correspond à la thèse de Brentano. Il est intéressant à cet égard de lire le commentaire dont Chisholm fait immédiatement suivre sa citation.

La première de ces activités, aurait dit Brentano, est *intentionnelle* ; elle peut avoir pour objet quelque chose qui n'existe pas. Mais la seconde de ces activités est « seulement physique » ; elle ne peut pas être accomplie s'il n'y a pas là son objet sur lequel agir.

On voit que Chisholm, délibérément ou non, impose une légère distorsion à ce que disait Wittgenstein, de façon à pouvoir rejoindre la thèse de Brentano. Wittgenstein parle d'un voleur qui est recherché parce qu'il se trouve ailleurs. Chisholm, lui, passe de cet objet introuvable ici où nous sommes à un objet inexistant, donc un objet introuvable partout où nous pouvons être. L'exemple même de l'activité intentionnelle ne sera plus la recherche d'un objet (à trouver là où il se trouve), mais la fiction ou l'erreur, la pensée tournée vers des êtres qui n'existent pas (Pégase, un cercle carré, etc.)²⁰. On pourrait répondre, bien sûr, qu'une transition est possible de l'objet absent à l'objet inexistant. La victime d'une mystification peut se livrer à une recherche dont l'objet reste introuvable tout simplement parce qu'on lui a communiqué le signalement d'une personne imaginaire. C'est pourquoi, dirait-on, le contraste wittgensteinien ci-dessus n'exclut pas que la recherche porte sur l'inexistant. Pourtant, cette réponse doit être écartée. Lorsque nous apprenons que notre recherche est sans

20. Tous les auteurs de l'école autrichienne (Brentano, Meinong, Twardowski, Husserl) donnent une grande place à la discussion d'exemples mettant en cause des *irrealia* : entités mythiques, personnages de légende, objets impossibles. En cela, cette école a pu sembler apporter la caution de la philosophie aux mouvements littéraires symbolistes et post-symbolistes qui voient dans la fiction la marque même de la supériorité de l'esprit sur la nature. La rencontre s'est faite en France dans les écrits de Sartre, de Blanchot et de Derrida sur Mallarmé.

objet (pour cause d'inexistence de la personne recherchée), nous abandonnons la recherche. Maintenant, supposons que nous parlions de Pégase et que quelqu'un nous rappelle que Pégase est un cheval mythique : nous ne trouverions là aucune raison d'interrompre notre discours.

Il y a plus grave. Je peux le chercher, lui, mon voleur, alors qu'il n'est pas là. Mais comment pourrais-je le chercher, lui, mon voleur, alors qu'il n'existe pas ? Qui sera ce *lui*, si mon voleur n'est personne ? Pour assigner un objet à une activité intentionnelle, ne faut-il pas, comme le dit Peirce, s'appuyer sur une relation réelle ?

Dans la phrase de Wittgenstein, il n'y a pas d'un côté une activité simplement physique (pendre le voleur) et de l'autre une activité qui ne serait pas physique ou pas simplement physique, qui serait donc mentale (chercher le voleur). La pendaison et la recherche sont deux activités physiques. Wittgenstein ne dit pas : la recherche est une activité qui se distingue de la pendaison en ceci qu'elle se fait (ou peut se faire) dans la tête, alors que la pendaison est nécessairement une activité extérieure. Il est vrai qu'on peut chercher « de tête » où est rangé un dossier (on cherche à se souvenir où il a été placé). Mais la recherche du voleur, quant à elle, est une activité extérieure : elle n'en est pas moins une activité intentionnelle.

Le sens est plutôt celui-ci : je peux raconter l'épisode de la pendaison en parlant uniquement de ce qui est présent, à l'instant même où l'activité est attribuée. Mais je ne peux pas donner une description complète (intelligible) de ce que fait le détective si je dis pas qui il cherche, ce qui m'oblige à ajouter l'absent au présent.

Lorsque le shérif cherche un voleur de chevaux nommé Smith, il n'y a pas un rapport *direct* du shérif à Smith. Ce qu'il y a, c'est un rapport direct du shérif à différentes choses autour de lui, son cheval, sa carte, ses voisins, un rapport qu'il établit dans le but d'en venir au point où il pourra mettre la main sur Smith. La relation de la recherche à l'objet de la recherche passe par l'anticipation d'une situation où la recherche aboutit (le shérif est en contact avec Smith) ou bien où elle n'aboutit pas (pas de contact avec Smith).

Ce qui est en cause, c'est le mode de présence de Smith dans la scène de la recherche et dans la scène de la pendaison. Pour que Smith soit présent dans la scène de la pendaison de Smith, il faut qu'il soit présent naturellement, ce qui veut dire qu'il y

soit en personne, en chair et en os. Dans la scène de la recherche de Smith, il importe peu que Smith soit naturellement présent ou non. Ce qui compte, c'est que les gens le tiennent pour absent. Mais il faut aussi, semble-t-il, que Smith soit présent d'une autre façon, sinon rien ne permettrait de dire que la scène est celle d'une recherche *de Smith*. Comment est-il présent sans être réellement présent ? On parlera d'une présence intentionnelle de Smith dans la scène à décrire pour dire que : 1° aucun des éléments naturels constitutifs de la scène n'est l'homme recherché ; 2° ce qui est effectivement présent dans cette scène est la recherche de quelqu'un nommé Smith. Autrement dit, l'homme n'est pas là : ne sont présents que les gens qui le cherchent. Et pourtant il faut le mentionner, lui qui n'est pas là. Ne disons pas que Smith est présent indirectement, par une effigie extérieure ou même cérébrale. *Il n'est pas là du tout*. Il ne servirait à rien de dire que le shérif possède une photographie ou un signalement de Smith. Cela ne donnerait pas à Smith une présence naturelle. En fait, cela n'ajouterait rien du tout, car le portrait n'est celui de Smith qu'en étant rapporté à Smith par une relation intentionnelle.

On le voit, parler d'une présence intentionnelle du voleur ne doit pas suggérer qu'on aurait trouvé une nouvelle façon pour quelque chose de faire acte de présence. Tout ce qu'on veut dire est que la description de la scène n'est pas complète tant qu'elle s'en tient aux présences naturelles.

Que faut-il ajouter pour donner à Smith une présence intentionnelle dans une scène où il ne saurait avoir une présence naturelle ? L'intentionalisme classique, celui de la thèse de Brentano, soutient qu'il faut ajouter des actes mentaux dotés d'un pouvoir intrinsèque de viser les objets indépendamment de toute présence réelle, ici ou même ailleurs. Comment doit-on le comprendre ?

TOUTE CONSCIENCE EST CONSCIENCE DE QUELQUE CHOSE

La thèse de Brentano, comme on l'a dit, pose un critère du mental. Tout ce qui est intentionnel est mental et tout ce qui est mental est intentionnel. Peu importe ici comment ce critère a été mis au point. Peu importe si l'on est parti du mental, pour trouver qu'il était intentionnel, ou à l'inverse de l'intentionnel, pour s'aviser qu'il était toujours mental. Ce qui compte pour nous est que la thèse propose un critère dont l'application est absolument générale. Elle nous dit en effet ceci : considérez tous les cas que vous

Table analytique des matières

<u>AVERTISSEMENT</u>	7
<u>LES CONCEPTIONS INTENTIONALISTES DE L'ESPRIT</u>	9
<u>Les termes intentionnels, 9</u> – <u>La psychologie d'Achille, 13</u> – <u>La thèse de Brentano, 15</u> – <u>L'intention du terme, 18</u> – <u>La présence intentionnelle, 25</u> – <u>Toute conscience est conscience de quelque chose, 28</u> – <u>La transitivité inconditionnelle du mental, 31</u> – <u>Le passif intentionnel, 36</u> – <u>L'histoire intentionnelle, 40</u> – <u>Une réponse phénoménologique, 50</u> – <u>Philosophie descriptive, 55</u> – <u>Où voit-on l'arbre du jardin ?, 58</u> – <u>L'idéalité de l'objet, 62</u> – <u>Récapitulation, 68</u> – <u>Logique intentionnelle, 69</u> – <u>Un concept holiste de l'intentionnalité, 81</u> – <u>Le holisme du mental, 89</u> – <u>Les institutions du sens, 93.</u>	
<u>13. LA QUESTION DU HOLISME</u>	95
<u>13.1. – La question du holisme du mental se pose d'abord à propos des signes, et ensuite de l'esprit manifesté par les signes. Est-ce qu'il peut y avoir un signe isolé ? Selon la conception holiste du sens, c'est impossible</u>	95
<u>13.2. – Le holisme du sens paraît incompatible avec le fait de la communication : comment pourrait-on comprendre le propos de quelqu'un si ses paroles ne devenaient intelligibles qu'une fois replacées dans le tout de son langage ?</u>	97
<u>13.3. – Pierre Duhem a soutenu que les théories proposées dans les sciences expérimentales avaient un caractère global. En cas de conflit avec l'expérience,</u>	

<u>c'est toute la construction qui est rejetée et non une hypothèse isolée</u>	103
13.4. – <u>Le holisme sémantique ne porte pas sur la confirmation des théories, mais sur la façon dont on va définir les unités de sens. Quine soutient que l'unité de sens n'est pas la phrase, mais l'ensemble des phrases constituant le discours d'une théorie. Ce discours est pour lui un tout collectif composé de phrases</u>	108
13.5. – <u>Le holisme collectiviste est de concevoir le tout comme une collection d'individus qui possèdent ensemble des attributs collectifs</u>	112
13.6. – <u>Le holisme structural est de concevoir le tout comme un système de parties qui dépendent les unes des autres en vertu des relations qui les définissent</u>	115
14. <u>LE MIRAGE DES INDIVIDUS COLLECTIFS</u>	122
14.1. – <u>Un tout collectif ne saurait être défini à la fois comme un être collectif consistant dans une pluralité d'individus et comme un nouvel individu d'ordre supérieur</u>	123
14.2. – <u>Une proposition est collective si elle a un sujet collectif. Toutefois, un sujet collectif n'est pas le nom d'un individu collectif, c'est une construction logique permettant de rapporter le prédicat à plusieurs individus en disant que c'est ensemble qu'ils font quelque chose ou qu'ils ont un certain statut</u>	127
14.3. – <u>L'individualisme méthodologique a raison de tenir les individus collectifs pour des fictions. Pourtant, les totalités concrètes ne sont justement pas composées d'individus indépendants les uns des autres, mais de parties interdépendantes</u>	135
14.4. – <u>L'atomisme logique ne peut pas rendre compte de la complexité réelle</u>	142
14.5. – <u>L'analyse nominaliste ne peut pas rendre compte de l'identité diachronique des êtres complexes</u>	148
15. <u>L'ORDRE DU SENS</u>	154
15.1 – <u>Il y a trois philosophies de l'analyse structurale : le holisme structural cherche à saisir l'interdépendance des parties d'un tout ; le formalisme cherche</u>	

des caractères purements formels qui restent invariants d'un domaine à l'autre ; le <i>causalisme structural</i> cherche à déceler l'action de la forme d'un procès de production sur le produit	155
15.2. – La description d'un tout composé de parties n'est pas la description de plusieurs individus par les attributs qu'ils possèdent collectivement, c'est la description d'une chose telle qu'elle se présente dans telle ou telle de ses parties	159
15.3. – La description matérielle d'une totalité signifiante ne suffit pas à l'identifier. Il faut encore dire dans quel ordre prendre les éléments pour que le tout soit signifiant. La description formelle donne cet ordre du sens	165
15.4. – Une analyse holiste distingue deux niveaux. Au niveau supérieur, le tout est identifié par rapport à d'autres totalités. Au niveau inférieur, il est décrit dans sa différenciation interne en parties. Nulle part, l'analyse holiste n'aboutit à des éléments individuels	174
16. LA LOGIQUE DES RELATIONS	185
16.1. – On appelle relation <i>interne</i> une relation qui entre dans la réalité de ses termes. William James a fait une critique pluraliste de l'idée moniste d'un univers entièrement organisé par des relations internes : les individus doivent d'abord exister pour pouvoir avoir des relations	185
16.2. – Russell critique la doctrine moniste selon laquelle la relation entre deux objets exprime la réalité <i>intrinsèque</i> de ces objets et caractérise le <i>tout</i> dont ces deux objets sont les parties. Il oppose à cette doctrine le fait qu'un changement de relation n'est pas un changement intrinsèque	188
16.3. – Un changement intrinsèque est un changement de la chose, un changement extrinsèque est un changement du milieu extérieur à cette chose	195
16.4. – Le monisme des relations internes et le pluralisme des relations externes ne font pas de différence entre l'essence et l'accident. C'est pourquoi leur discussion est générale : toutes les relations sont internes, ou bien aucune ne l'est. Pourtant, la dis-	

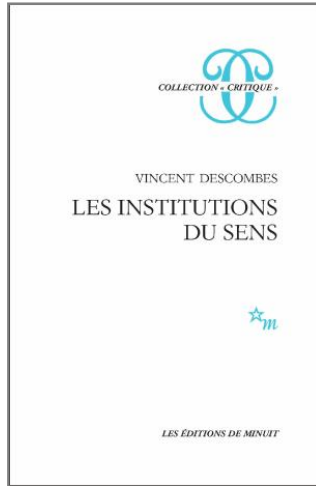
<u>inction de l'interne et de l'externe doit être relativisée à une description</u>	198
16.5 – <u>Leibniz n'a pas cherché à éliminer les propositions de relation (comme le croit Russell), mais à les analyser dans leur complexité logique</u>	202
17. <u>LE SUJET DES RELATIONS TRIADIQUES</u>	211
17.1. – <u>Peirce appelle <i>relation réelle</i> une relation dont la description est irréductible à la conjonction de plusieurs propositions énonçant des faits indépendants. Lorsque la description d'une relation peut être analysée comme une telle conjonction, la relation est <i>de raison</i></u>	211
17.2. – <u>Peirce ne se contente pas de noter l'irréductibilité des relations aux qualités, il montre qu'à l'intérieur même de la catégorie des relations, les relations triadiques (fondées sur des actions intentionnelles) sont irréductibles à des relations dyadiques (fondées sur des actions naturelles)</u>	218
17.3. – <u>Comme les philosophes hégéliens, Peirce critique la façon dont la logique était traditionnellement exposée. Mais la réforme qu'il préconise est analytique, bien que holiste, et non pas dialectique</u>	226
18. <u>LES ESSAIS SUR LE DON</u>	237
18.1. – <u>L'acte de donner une chose à quelqu'un est un fait triadique irréductible : les trois termes de la relation sont liés les uns aux autres en vertu d'une règle. La description du don ne peut pas séparer le lien des personnes à la chose donnée du lien de donateur à donataire entre les personnes</u>	237
18.2. – <u>Mauss, dans son étude sur l'échange obligatoire des cadeaux, cherche à décrire des institutions comme un système. Lévi-Strauss estime qu'on ne peut pas se contenter d'une telle description. Il faudrait, selon lui, expliquer les faits idéologiques par des faits qui soient intellectuels sans être intentionnels</u>	245
18.3. – <u>Les structures de l'esprit ne sauraient être conçues comme les mécanismes d'un fonctionnement psychique. Ce sont des schèmes pour la production d'un ordre sensé dans les affaires humaines. L'anthropologue doit rendre compte, non seule-</u>	

ment de la façon dont les individus établissent entre eux des relations d'égalité par des schèmes de réciprocité, mais aussi de la façon dont ils établissent des relations d'ordre entre des statuts	257
19. L'ESPRIT OBJECTIF	267
19.1. – Les philosophies du langage qui veulent s'en tenir aux actes de parole des locuteurs se heurtent au problème de déterminer un sens littéral du discours. S'il n'y avait pas un sens impersonnel des mots, la communication ne se distinguerait pas d'un perpétuel malentendu	267
19.2. – Les phénoménologues acceptent de parler d'un esprit impersonnel dans le sens d'un <i>esprit objectif</i> , à la façon dont la pensée d'un auteur peut être contenue dans un objet (son texte). Toutefois, pour rendre compte de la communication, il faut plus que cela : il faut que les significations impersonnelles précèdent et mesurent les significations personnelles	280
19.3. – Les institutions constituent un <i>esprit objectif</i> parce qu'elles reposent sur des idées. Ces idées sont communes, non pas parce qu'elles seraient en fait partagées beaucoup d'individus, mais parce qu'elles font autorité	291
19.4. – Le sujet des institutions de la vie sociale n'est pas l'individu, c'est le système formé par les partenaires d'une relation triadique et leur objet commun	299
20. LE DISCERNEMENT DES PENSÉES	309
20.1. – Le fait d'avoir la même pensée que quelqu'un serait du même ordre que le fait d'avoir la même voiture si l'on pouvait individuer les pensées comme on identifie les voitures. Ce n'est pas le cas : les pensées sont identifiées, de façon contextuelle, par leur contenu	309
20.2. – On peut appeler <i>pensée personnelle réfléchie</i> une pensée par laquelle le sujet pensant se conçoit lui-même selon telle ou telle description. Comparer les pensées personnelles réfléchies de deux sujets, c'est faire ressortir une identité ou une différence de type intersubjectif	318

<u>20.3. – On peut appeler <i>pensée sociale</i> une pensée personnelle par laquelle deux sujets (ou plus) se conçoivent comme les membres d'un système fondé sur leur relation. Ainsi, des personnes qui pensent au rendez-vous qu'elles ont l'une avec l'autre ont la même pensée sociale</u>	<u>324</u>
<u>20.4. – Comment ferait un traducteur travaillant dans des conditions d'ignorance radicale de la langue des propos à traduire ? Il ne lui servirait à rien de multiplier les observations sur les circonstances naturelles de l'émission des phrases. Il lui faudrait plutôt établir une relation d'interlocution avec les gens dont il doit traduire les discours en se conformant aux institutions locales du sens</u>	<u>330</u>
<u>Liste des ouvrages cités</u>	<u>335</u>

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
DOUZE DÉCEMBRE DEUX MILLE CINQ DANS LES
ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 4213
N° D'IMPRIMEUR : 053039

Dépôt légal : décembre 2005



Cette édition électronique du livre
Les Institutions du sens de Vincent Descombes
a été réalisée le 03 juillet 2019
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707315519).

© 2019 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707339553



www.centrenationaldulivre.fr