



Rectitude et obliquité intentionnelle de l'*Oratio* phénoménologique : Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl

Par PIERRE-JEAN RENAUDIE

Université de Paris IV Sorbonne – Southern Illinois University

Les remarques qui vont suivre n'ont pas pour objectif de dire positivement ce qu'*est* l'intentionnalité, et nous voudrions seulement, de façon plus modeste, contribuer à l'examen d'un des problèmes fondamentaux que soulève cette notion, en posant la question de savoir ce que l'intentionnalité *doit être* pour que nous puissions en parler, c'est-à-dire pour qu'un discours *descriptif* puisse se donner une prise sur elle. Cette question, nous l'empruntons de façon un peu détournée à un livre récent de John McDowell, *Having the world in view*, dans le contexte duquel il nous faut d'abord essayer de la resituer. Dans le dernier texte de cet ouvrage¹, McDowell commente la lecture que Wilfrid Sellars avait proposée de la *Critique de la raison pure*, et il revient significativement à cette occasion sur les reproches que lui-même avait adressés à Kant quelques années plus tôt, dans *Mind and World*. McDowell en vient alors à opposer, sur un modèle qui rappelle très fortement la distinction classique entre *oratio recta* et *oratio obliqua*, notre façon habituelle de parler du monde d'un côté, et, de l'autre, une façon proprement philosophique (que McDowell nomme également « transcendantale ») de faire usage du discours pour analyser ce rapport au monde qui se noue dans notre pratique ordinaire du langage.

Lorsque nous affirmons quelque chose du monde, que nous discutons de tel ou tel sujet, que nous nous adressons à autrui pour lui communiquer une information qu'il ignore..., le langage a cette propriété intentionnelle de nous conduire au-delà de lui-même jusqu'à ce qui constitue l'*objet* de notre

¹ Ce texte faisait initialement partie des « Woodbridge Lectures », que McDowell avait données à l'Université de Columbia en 1997.

discours ; il se fait oublier pour céder directement ou immédiatement la place à ce dont il parle. C'est cet usage direct du discours que les latins appelaient *Oratio recta*, expression qui souligne, à travers cette idée de rectitude, la capacité de l'*oratio* à diriger notre attention ou notre conscience sur l'objet représenté par le discours. Nous trouvons ici l'idée d'une « directionnalité » du discours, qui lui permet de nous conduire immédiatement à sa référence tandis que lui-même se fait oublier en tant que discours. Lorsque à l'inverse, nous parlons de façon *philosophique*, le discours est commandé par une sorte d'intention « oblique », nous détournant de son objet habituel pour faire apparaître sur un mode réflexif la dimension intentionnelle du rapport au monde qui s'établissait de façon immédiate dans l'usage ordinaire du langage.

Lorsque nous parlons en philosophes, nous ne nous mettons pas à parler d'une nouvelle variété d'objets authentiquement réels [...]. Nous parlons des mêmes objets, considérés sous une modalité spécifique, à savoir en faisant abstraction de la façon selon laquelle les objets figurent à l'intérieur de notre vue sur le monde¹.

Au lieu de considérer directement les objets en les découpant sur la scène du monde, la façon philosophique de parler les considère *en tant qu'*ils figurent dans notre connaissance, soit comme des objets *de* notre connaissance. Ce qui apparaît ainsi, c'est cette dimension essentiellement intentionnelle des objets que la « rectitude » du langage ordinaire retirait à notre vue. La situation est ici la même que lorsque, faisant usage du discours indirect ou de l'*Oratio obliqua*, nous n'affirmons plus seulement quelque chose *du* monde, mais nous nous intéressons à ce qu'une personne déterminée dit, pense, croit, sait..., à son sujet². La fonction de référentialité du sens est en quelque sorte mise en attente ou court-circuitée, et c'est cette structure intentionnelle du sens qui apparaît pour elle-même dans l'*oratio obliqua*. Le discours nous donne alors accès à son propre contenu sémantique ou à son *Sinn*, et l'inten-

¹ J. McDowell, *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, p. 42.

² Sur cette opposition des deux formes d'*Oratio*, on pourra consulter les travaux de R. Jakobson, sur lesquels nous nous appuyons notamment ici (cf. *Essais de linguistique générale*, 1, Paris, Minuit, 1963, p. 177). Pour une remise en cause historique et critique de cette assimilation de la distinction entre *oratio recta* et *oratio obliqua* à l'opposition des discours direct et indirect, voir les analyses de L. Rosier dans *Le discours rapporté* (Paris, Duculot, 1999).

tionnalité peut apparaître pour elle-même dans la mesure où elle a cessé de nous renvoyer directement à son objet ou à sa dénotation.

McDowell pense que cette opposition livre le sens du caractère « transcendantal » de la philosophie kantienne, dans la mesure où elle permet de mettre en évidence les conditions sous lesquelles tel ou tel type d'entités peuvent avoir tel ou tel sens objectif déterminé, et il définit cet usage du langage propre à la philosophie critique comme la « façon transcendantale de parler ». Toutefois, ce n'est pas cette lecture originale de Kant qui doit ici retenir notre attention, mais les conséquences que l'on peut en tirer concernant le statut de la description phénoménologique de l'intentionnalité. Ce qui nous a semblé particulièrement intéressant dans cette remarque de McDowell à propos de Kant, c'est cette idée selon laquelle la réflexivité philosophique, loin de relever d'une faculté spécifique ou d'imposer un outillage mental particulier, est intimement liée à un *usage* spécifique du discours, usage qui correspond à une façon particulière de se situer dans le monde (en accord avec le sens latin de l'*oratio*, qui renvoie le langage à la question du *style* et des modalités de l'énonciation plutôt qu'à celle de sa structure logique). Ce qui est ici en question, c'est une attitude de discours susceptible de faire apparaître l'intentionnalité, et qui est la condition de son dévoilement dans une description. En nous appuyant sur cette analyse de l'opposition entre *oratio recta* et *oratio obliqua*, nous voudrions essayer de nous demander à quel type de discours doit correspondre la description phénoménologique pour pouvoir rendre compte de l'intentionnalité des vécus. Comment, en d'autres termes, est-il possible de parler de l'intentionnalité (et de la décrire), si l'intentionnalité exprime d'abord cette propriété qu'ont les signes de se faire oublier derrière ce à quoi ils renvoient ?

Il faut en effet remarquer cette distinction entre une façon habituelle et une façon philosophique de parler semble recouper de façon particulièrement frappante celle que Husserl avait établie dans les *Ideen* entre attitude naturelle et attitude phénoménologique : dans l'attitude phénoménologique, la réflexion doit court-circuiter la « rectitude » de l'intentionnalité naturelle qui rive la conscience à son objet et la plonge dans le monde, pour lui permettre d'exercer un regard « oblique » sur cette intentionnalité, et de faire ainsi apparaître cela même dont le propre est justement de se retirer continuellement à notre vue. Le langage de la description phénoménologique devrait alors correspondre à une sorte de langage réflexif et en première personne sur les vécus, par opposition au discours en troisième personne qui ne peut jamais porter que sur leurs objets intentionnels : il s'agit d'un usage du langage qui doit déjouer la tendance intentionnelle du discours à s'exercer sur le mode de l'*oratio recta*, pour fonder un rapport latéral à nos vécus sus-

ceptible de réfléchir leur intentionnalité plutôt que de la « subir ». L'intentionnalité, dans la mesure où elle consiste toujours à détourner la conscience d'elle-même pour la conduire directement auprès de son objet, est paradoxalement vectrice d'une opacité qui s'oppose à la transparence à soi de la conscience et compromet la possibilité de la description phénoménologique.

Une description fonctionnant sur le modèle de *l'oratio recta* serait donc incapable de saisir le vécu intentionnel pour ce qu'il est, dans la mesure où elle serait condamnée à en faire un objet et à le traiter comme une chose parmi l'ensemble de celles qui peuplent le monde. Dans la façon usuelle de parler, le « je » est un objet du monde comme un autre, une chose parmi les choses de la nature, et un tel usage-objet ne peut que consacrer l'empiricité de l'ego, tandis que le « je » transcendantal apparaît au contraire, selon la façon transcendantale de parler, comme condition de significativité de l'expérience. C'est la raison pour laquelle les énoncés phénoménologiques n'ont pas la forme logique qui caractérisent les phrases du type « les choses sont comme ceci et comme cela... », « ce livre est rouge », ..., mais ils se présentent toujours sous une forme logique plus complexe impliquant une dimension d'auto-réflexivité caractéristique de *l'oratio obliqua* : « je vois que les choses sont comme ceci ou comme cela... », « j'entends le chant de la cantatrice », « je perçois que ce livre est rouge », ... L'intentionnalité des vécus ne semble être elle-même descriptible qu'à condition que la description phénoménologique s'effectue sur un mode oblique, de façon à déjouer l'opacité intentionnelle du vécu : *l'oratio obliqua* doit *montrer* ce que dit *l'oratio recta*, et en faire ainsi apparaître la forme intentionnelle¹.

Dans les *Ideen*, et plus généralement dans la philosophie transcendantale de Husserl, ce rapport oblique au vécu doit consacrer le privilège très fort accordé à l'intuitivité dans la description phénoménologique² : la description semble avoir pour seule fonction de nous reconduire de l'ordre du *discours* dans lequel elle se déploie aux *intuitions* dont elle prétend rendre compte. Mais il n'en va pas tout à fait de même dans les *Recherches Logiques*, où l'intentionnalité s'était d'abord constituée sur la base d'une théorie du signe et de la signification (dans la 1^{re} *Recherche*), et où Husserl s'était par conséquent montré beaucoup plus attentif au rôle que devait jouer le langage dans la description des vécus intentionnels. On peut aller jusqu'à

¹ Voir à ce sujet les analyses de François Récanati, dans *La transparence et l'énonciation*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 143.

² Cf. le rôle fondamental joué par l'« intuition donatrice originaire » dans le « principe des principes de la phénoménologie », au § 24 du premier tome des *Idées directrices* (trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 78).

dire que ce point définit l'enjeu principal de son opposition à la psychologie brentanienne et de sa critique sans concession de la perception interne. Nous voudrions donc commencer par revenir rapidement sur cette critique, qui avait d'abord engagé Husserl à se prononcer à l'encontre d'un modèle oblique de l'intentionnalité.

§ 1. Description et perception interne dans la psychologie brentanienne

Il nous faut donc commencer par essayer de comprendre comment le discours descriptif peut s'articuler avec une forme originale de « regard » réflexif sur le vécu lui servant de caution phénoménologique, ou comment il peut établir un rapport oblique à cette vie de la conscience dont la description fait elle-même partie et qui définit simultanément son objet. Or, ce problème constituait l'enjeu des discussions que Husserl avait consacrées, dans la 5^e *Recherche*, à la psychologie brentanienne, en lui empruntant cette exigence descriptive qui donnera son principe méthodologique fondamental à la phénoménologie des *Recherches*. Brentano avait en effet très clairement posé les termes de ce problème en rétablissant, contre Auguste Comte, les droits de la perception interne dans le domaine de la psychologie. Certes, dans la mesure où l'intentionnalité définit le critère du psychique par opposition au physique, tout phénomène psychique se caractérise par le fait d'avoir un objet vers lequel il est intentionnellement dirigé. De ce point de vue, les « représentations » (*Vorstellungen*) que sont ou sur lesquelles reposent les phénomènes psychiques fonctionnent sur le modèle de l'*oratio recta* : elles cèdent la place à ce dont elles constituent le signe, c'est-à-dire à l'objet vers lequel elles conduisent immédiatement la conscience. Toutefois, cela ne doit pas signifier pour autant que l'intentionnalité détourne la conscience d'elle-même et qu'elle devrait représenter un obstacle à la description des phénomènes psychiques en nous mettant à distance des vécus : c'est à ce niveau que Brentano redonne une légitimité à une certaine forme d'introspection, en stipulant que tout phénomène psychique, quoiqu'essentiellement dirigé vers tel ou tel objet, se saisit toujours en même temps lui-même de façon immédiate et évidente¹.

Les représentations qui constituent la trame de notre vie psychique intentionnelle fonctionnent donc toujours *aussi* sur le modèle de l'*oratio obliqua* : elles ne sont pas seulement dirigées vers leur objet, mais aussi, de façon réflexive, vers elles-mêmes, exactement de la même façon que lorsque

¹ Cf. F. Brentano, *La psychologie du point de vue empirique*, II, 1, § 6 (trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.F. Courtine, Paris, Vrin, 2008).

nous passons d'un constat perceptif (« ce livre est rouge ») à un énoncé portant maintenant sur cette constatation en tant que telle (« je dis que ce livre est rouge », ou « je vois que ce livre est rouge »). C'est ce que Brentano présente comme la thèse des deux objets, primaire et secondaire, de la conscience : si l'objet intentionnel vers lequel est dirigé un phénomène psychique constitue son objet primaire, nous percevons toujours en même temps ce phénomène à titre d'objet secondaire. Si nous prêtons l'oreille à tel ou tel son déterminé, par exemple, alors le son est l'objet primaire de l'acte d'entendre, l'audition son objet secondaire :

Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu [...]. L'acte psychique de l'audition [...] devient en même temps, dans sa totalité, son objet et son contenu propres¹.

C'est un point sur lequel Husserl avait mis l'accent dans l'appendice aux *Recherches Logiques*, en soulignant à cette occasion l'appartenance de Brentano à la tradition classique des philosophies de la conscience depuis Descartes :

[Pour Brentano] la perception interne n'est pas un acte second indépendant qui vient s'ajouter au phénomène psychique correspondant, mais celui-ci, outre sa relation à un objet primaire, par exemple le contenu perçu extérieurement, se contient « lui-même dans sa totalité en tant que représenté et connu »². Tout en étant orienté directement vers son objet primaire, l'acte est en outre orienté simultanément vers lui-même³.

¹ *Ibid.*, II, 2, § 8, p. 139-141.

² Husserl cite ici la *Psychologie du point de vue empirique*, II, 3.

³ *Recherches Logiques*, t. III, trad. fr. A.L. Kelkel, M. Élie et R. Schérer, Paris, PUF, 1963 (citées par la suite *RL*), Appendice, p. 277. Il faut noter que cette thèse de l'objet primaire et secondaire sera profondément réaménagée dans les textes ultérieurs de Brentano, et notamment dans un fragment de 1914 publié par Oscar Kraus dans le livre III de la *Psychologie*, et où Brentano entreprend de remettre en question cette distinction aristotélicienne entre l'objet extérieur et premier de la sensation et son objet interne et second au moyen d'une distinction entre les modes direct ou oblique de rapport à un objet dans la sensation. Il renverse alors l'analyse en proposant de « concevoir la chose comme si, en tant que sujets sentants, nous étions seuls objets directs de la sensation, le reste, c'est-à-dire l'objet [Objekt]

Nous avons ainsi, grâce à la perception interne, une conscience permanente de nos vécus psychiques, au moment précis où nous sommes en train de les vivre. Ajoutons que cette thèse, bien qu'elle ne soit pas nouvelle en elle-même, a néanmoins très largement contribué à faire l'originalité de la psychologie brentanienne, dans la mesure où elle lui a permis de fonder, contre la psychologie expérimentale de Wundt qui connaissait à la même époque d'importants succès, une psychologie strictement descriptive s'appuyant sur l'accès en première personne que nous pouvons avoir à nos propres phénomènes psychiques (alors que Wundt bornait la psychologie à une explication en troisième personne du psychique, reposant sur une étude des « conditions physiques externes des phénomènes internes »¹).

§ 2. Le paradoxe de l'intentionnalité brentanienne et l'exigence d'une description en première personne

Or, quelle que soit l'influence très forte que la psychologie descriptive de Brentano a exercé sur le jeune Husserl, il faut insister sur le fait que c'est d'abord en renversant les termes que la méthode proprement phénoménologique de description a pu être définie pour la première fois dans les *Recherches Logiques*. Dans l'appendice aux *Recherches*, Husserl critique très sévèrement la distinction brentanienne entre objet primaire et objet secondaire, et le problème sur lequel il met l'accent tient précisément à cette possibilité de contourner dans la perception interne l'intentionnalité de la conscience pour saisir le vécu de façon oblique, au moment même où nous le vivons. Le problème de cette thèse est qu'elle suppose que nous pouvons avoir un accès non intentionnel aux phénomènes psychiques, c'est-à-dire aux vécus intentionnels eux-mêmes. Il faut en effet rappeler que Brentano oppose la perception et l'observation internes : la seconde ne se rapporte aux phénomènes psychiques que comme à l'objet primaire d'une perception externe, soit comme à un phénomène physique et non psychique : le même phénomène psychique n'est plus regardé de l'intérieur, en première personne, mais est vu de l'extérieur et est perdu en tant que phénomène psychique. Ainsi,

extérieur, n'étant senti qu'*in obliquo* » (*op. cit.*, p. 414). Avec ce renversement assez spectaculaire, la psychologie abandonne radicalement le modèle d'une analyse du langage pour fonder ce que Putnam appelle l'autonomie du mental.

¹ Cf. ses *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de 1874. Voir à ce sujet l'article de D. Münch : « Descriptive psychology and Cognitive Science », in Zahavi / Stjernfelt (éds.), *One hundred years of phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 199-215.

pour reprendre l'exemple donné par l'auteur, décrire la colère, c'est perdre de vue ce qui faisait sa qualité phénoménologique propre ou sa teneur spécifique au moment précis où nous étions en train de la vivre¹. En conséquence, il était clair pour Brentano que cette façon qu'ont les phénomènes psychiques de se réfléchir de façon oblique dans une forme de conscience interne *n'engageait pas encore l'intentionnalité* : le domaine du psychique, auquel l'intentionnalité sert pourtant de critère, ne peut faire l'objet d'une description qu'à la seule condition de nous être d'abord accessible *sur un mode non intentionnel*, dans la conscience interne. Il y a là, aux yeux de Husserl, une infraction inacceptable à la thèse d'intentionnalité, qui prend une tournure paradoxale : le vécu psychique devrait en effet être à la fois le dispositif sur la base duquel s'établit la relation intentionnelle à un objet et un objet secondaire à l'intérieur de ce même dispositif (donné au sens interne). En d'autres termes, l'intentionnalité des vécus serait à la fois vue et « faisant voir » ; la structure de la visibilité elle-même serait à son tour objet de perception.

De ce point de vue, le type de paradoxe auquel aboutit cette conception de l'intentionnalité n'est pas sans rappeler le problème logique auquel Bertrand Russell avait essayé de trouver une solution en analysant le paradoxe du menteur : en voulant faire jouer l'un avec l'autre l'objet primaire d'un phénomène psychique et ce phénomène même en tant qu'objet secondaire, Brentano outrepassait en effet constamment ce qui, dans la théorie des classes élaborée par Russell dans un tout autre contexte, se serait appelé une différence entre des types logiques irréductibles l'un à l'autre. Il n'y a en fait pas à s'étonner de retrouver dans la psychologie brentanienne cette structure paradoxale que l'on retrouve aussi bien dans la théorie des ensembles que dans la théorie de l'énonciation : elle est en effet commune à toutes les théories du signe ou de la représentation qui soulignent la dimension d'auto-réflexivité du signe, et remettent en cause la transparence de son rapport au signifié. Dans le cas de Brentano, le paradoxe tient à cette forme d'auto-référentialité qui sert de modèle à sa conception de la perception interne, et qui ramène une nouvelle fois les représentations psychiques au mode de fonctionnement de l'*oratio obliqua*.

Or, ce modèle ne peut fonctionner qu'en reconduisant l'opposition métaphysique classique de l'interne et de l'externe, et en adossant la distinction fondamentale entre phénomènes psychiques et physiques sur l'opposi-

¹ *Psychologie*, I, II, § 2, *op. cit.* p. 42 : « Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation » ; voir aussi *Psychologie*, II, 2, § 9, p. 140, et II, 1, § 2.

tion entre un « dedans » et un « dehors » de l'esprit. Husserl rejette résolument ce deuxième point en s'attachant à montrer qu'un tel partage de l'interne et de l'externe, prétendument fondé sur l'évidence, ne peut avoir aucune pertinence descriptive. Le propre de l'intentionnalité bien comprise est précisément de nous empêcher de pouvoir distinguer entre l'objet extérieur d'un côté (la chose physique perçue) et l'objet mental de l'autre (le vécu psychique intentionnellement dirigé vers elle). Cette analyse doit être valable pour tout vécu intentionnel, et elle doit en conséquence s'appliquer aussi bien au discours descriptif du phénoménologue, dans la mesure où il relève lui aussi de certains vécus et appartient pleinement à une dimension de notre vie de conscience. La « neutralité métaphysique » de la phénoménologie doit la retenir de prendre le vécu comme une sorte d'objet à l'extérieur duquel elle pourrait se situer pour le décrire :

Il n'y a pas deux choses (nous faisons abstraction de certains cas exceptionnels) qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet¹.

L'erreur de Brentano est de n'avoir pas suffisamment pris au sérieux la radicalité de la thèse d'intentionnalité, en conséquence de quoi il se retrouve empêtré dans des paradoxes liés à l'auto-référentialité du vécu, tout en reconduisant, d'un autre côté, *une forme insidieuse d'extériorité à soi de la conscience* interdisant de fonder une authentique description en première personne du vécu, puisque celui-ci devient une sorte d'« objet mental ».

§ 3. La modification réflexive et l'expressivité des vécus

La stratégie de Husserl dans les *Recherches* va consister à lutter sur ces deux fronts à la fois. La première chose à faire est de neutraliser l'idée d'un accès oblique au vécu dans la conscience interne, qui associait la psychologie descriptive brentanienne à une version métaphysique de l'*oratio obliqua*. La phénoménologie doit commencer par prendre au sérieux la radicalité de la thèse d'intentionnalité, en acceptant que la description soit intentionnelle au même titre que tous les autres vécus et qu'elle se plie de cette façon au modèle de l'*oratio recta*. Husserl marque ainsi son refus de transiger avec la

¹ RL 5, § 11/a, p. 174-175.

« rectitude intentionnelle » des vécus : décrire, c'est toujours une façon d'*objectiver* ce que nous décrivons, et il n'y a de ce point de vue aucune différence de grammaire entre la description d'une douleur ou d'une sensation et celle d'un paysage ou d'un objet physique¹. Il s'agit toutefois, à l'inverse de ce qui se passait dans la psychologie brentanienne et dans toute forme de « réflexion naturelle »², de ne pas être dupes de cette objectivation, et de prendre au contraire conscience de la violence que la description inflige nécessairement au vécu en l'objectivant, c'est-à-dire de la *modification* qu'elle lui fait subir.

C'est le point sur lequel insistait Husserl dans l'introduction générale aux *Recherches Logiques*, qui semblait pourtant d'abord très proche de Brentano et du modèle « oblique » de l'intentionnalité. Nous pouvons en effet y lire la chose suivante : « Au lieu de nous consacrer à l'accomplissement des actes édifiés de diverses manières les uns sur les autres, et par là d'être exclusivement tournés vers leurs objets, nous devons plutôt "réfléchir" »³. Jusqu'ici, on a le sentiment de retrouver parfaitement la structure de l'*oratio obliqua*, venant court-circuiter l'*oratio recta*. Mais Husserl renverse aussitôt intégralement cette lecture en ajoutant : « Réfléchir, c'est-à-dire transformer en objets ces actes eux-mêmes ». Décrire, en d'autres termes, c'est objectiver sciemment, en faisant intervenir une forme spécifique de réflexivité qui ne doit plus rien au modèle de la perception interne brentanienne, et qui repose sur un nouvel acte intentionnel : la réflexion n'a pas pour fonction d'établir un rapport oblique du vécu à lui-même, et elle renoue au contraire avec une nouvelle forme de rectitude intentionnelle, en objectivant le vécu pour en faire « son » objet.

Le problème est que cette position radicale semble nécessairement placer le phénoménologue à l'*extérieur* du vécu qu'il décrit, et auquel il n'accède en un sens qu'en troisième personne. Husserl tomberait sous le coup du reproche que McDowell adressait notamment à Kant dans *Mind and World*, en supposant que le phénoménologue pourrait se placer dans une position de surplomb par rapport au vécu et jeter sur lui un regard latéral ou

¹ Cf. *RL*, Appendice, p. 279-280 : « La plupart des perceptions d'états psychiques ne peuvent être évidentes étant donné qu'ils sont perçus comme localisés dans le corps. Je perçois que *la peur me serre la gorge*, que *la douleur fore ma dent*, que *le chagrin me ronge le cœur*, dans le même sens que je perçois que *le vent secoue les arbres*, que *cette boîte est carrée et peinte en brun*, etc. ».

² *RL* 5, § 12b, p. 178.

³ *RL*, Introduction, § 3, p. 10/260-261 (première édition).

oblique ; dans le langage de McDowell : « A sideways-on picture »¹. Mais ce serait manquer la radicalité du renversement accompli par Husserl, qui prend ici le contrepied exact de Brentano : nous devons certes toujours objectiver le vécu pour pouvoir le décrire ; mais dans la mesure où cette objectivation se réalise au moyen d'une réflexion qui affecte et transforme toujours en même temps le vécu sur lequel elle s'exerce, celle-ci ne remet nullement en cause le fait que le vécu reste bien *ce à l'intérieur de quoi nous devons toujours nous situer lorsque nous décrivons*, et qu'il ne saurait en aucune façon être identifié à un objet au sens ontologique (mental ou physique). Le point qui doit nous intéresser ici est que le discours descriptif a toujours nécessairement un certain *effet* sur le vécu, qui interdit de concevoir le rapport de l'un à l'autre comme une relation simplement externe. Nous avons affaire à une relation *interne* qui se traduit par l'irréductibilité de cette modification infligée par la description au vécu auquel elle s'applique, et dont la grammaire est comparable à celle de l'expression de la douleur chez Wittgenstein². La description *exprime* quelque chose de nos vécus qui ne peut pas être logiquement indépendant d'elle-même, puisqu'elle le modifie nécessairement. Si l'objectivation introduit une distance nécessaire entre la description et le vécu intentionnel, il n'en reste pas moins qu'il n'y a et ne peut y avoir aucun autre accès descriptif au vécu que cette modification réflexive.

Il devient ainsi possible de répondre au problème de McDowell : dire que la relation qui lie la description du vécu au vécu est une relation interne et non externe, c'est dire que cette description ne se rapporte pas seulement de l'extérieur au vécu, qu'elle n'est pas simplement un regard « de côté » sur l'expérience, mais qu'elle *exprime* au sens fort la signification intentionnelle. Assumer le fait que la réflexion ne laisse pas le vécu intact ou qu'elle le modifie nécessairement, c'est refuser que cette réflexion puisse être naïvement comprise comme une façon de voir le vécu au moment même où il s'accomplit, selon la logique de la perception interne. Ce qui fait du vécu un objet, c'est la façon même que nous avons d'en parler dans l'activité descriptive, qui est toujours une activité discursive et linguistique. De cette façon Husserl déjoue d'une façon particulièrement subtile le piège d'une opposition trop forte entre *oratio recta* et *oratio obliqua* : la description est bien une

¹ McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 34 et 82.

² Nous renvoyons sur ce point à notre article « Expression et description. Remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie », publié en 2009 dans le 5^e volume du *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* (<http://popups.ulg.ac.be/bap/doc-annexe.php?id=310>).

description d'objet, mais dans la mesure où elle affecte l'objet auquel elle s'applique, elle lui est liée d'une façon qui lui est propre et sur laquelle se fonde une forme originale de réflexivité. La réflexion n'est, dans les *Recherches*, rien d'autre qu'une façon de parler du vécu ou de le prendre comme objet de notre discours (et si le vécu doit être objectivé, ce n'est pas tant par notre regard que par notre façon d'en parler). Prendre au sérieux la thèse d'intentionnalité, c'est accepter qu'aucune forme de perception interne ne puisse nous donner un accès direct à un vécu intérieur, et que seul le langage dans lequel s'exprime cette description soit susceptible d'effectuer cette réflexion sur le vécu.

§ 4. Expression et indication

C'est la raison pour laquelle il nous semble que, loin de devoir être pensée comme une propriété un peu mystérieuse de la conscience fondée dans ses capacités intuitives, la réflexivité phénoménologique doit au contraire être cherchée dans la théorie de la signification de la 1^{re} *Recherche*. On peut, en effet, relire la distinction cardinale entre expression et indication comme une façon originale de thématiser cet écart entre deux modalités totalement antithétiques d'accès au vécu (en première et en troisième personne). Husserl écrit qu'il est toujours possible de distinguer, dans la communication, entre d'un côté ce que je *dis* ou que j'exprime par mes paroles, et d'un autre ce que je *montre* par mes gestes, le ton de ma voix, la vivacité de mon élocution, le fait d'avoir choisi tel mot plutôt que tel autre, etc. Ces deux fonctions expressive et indicative des signes sont étroitement entremêlées dans la communication, mais elles restent distinctes en droit : le ton de ma voix peut *indiquer* à mon interlocuteur que je suis calme ou en colère, mais le sens de mon discours en tant que tel n'indique nullement les vécus psychiques qui sont les miens au moment où je parle : il les *exprime*. Cette distinction recoupe ainsi l'opposition entre un accès en première et en troisième personne à mes vécus, et c'est la raison pour laquelle le phénomène de l'expressivité se laisse beaucoup plus facilement isoler dans ce que Husserl appelle la « vie psychique solitaire » : mon discours n'est alors plus l'indice ou le signe indicatif de mes vécus, mais leur expression directe et immédiate. Nous citons ici le § 8 de la 1^{re} *Recherche* :

Devons-nous dire que celui qui parle solitairement se parle à lui-même, qu'à lui aussi les mots servent de signes, à savoir d'indices de ses propres vécus psychiques ? Je ne crois pas qu'une semblable conception puisse être soute-

nue. [...] Ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous comme *existant*. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire¹.

Ce qui distingue l'expression de l'indication, c'est sa façon de donner immédiatement sens à certaines *intentions* de signification sans avoir besoin de passer par l'intermédiaire de la « face physique » du signe, ou par la perception de ce signe « comme existant ». Le langage dans lequel s'exprime le « discours solitaire » ne constitue pas une sorte de « traduction » au moyen de laquelle nous rendrions publics des vécus ou des états mentaux privés, mais une *expression* à partir de laquelle tout vécu trouve son sens et acquiert une signification. Le point essentiel pour notre analyse est que l'expression (*Ausdruck*), au sens défini par Husserl, forme une « unité phénoménale » particulière avec le vécu qui fait radicalement défaut à toutes les formes d'extériorisation de ce vécu (*Äußerung*), lesquelles sont seulement susceptibles de renvoyer sur un mode indicatif à ce qu'elles « extériorisent » :

[Les] extériorisations ne sont pas des expressions au même sens que le discours, elles ne constituent pas comme celui-ci, dans la conscience de celui qui s'extériorise, une unité phénoménale avec les vécus extériorisés ; [...] il manque dans la manifestation de ces vécus l'intention d'exposer de manière expresse quelque « pensée » que ce soit, aussi bien pour les autres que pour lui-même².

Contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'indication, l'expression ne peut avoir lieu que lorsqu'une visée déterminée de quelque chose ou une intention vient « s'unir intimement » à l'expression que j'en donne à présent dans mon discours. C'est donc seulement à ce niveau que surgit l'intentionnalité et la possibilité de la description phénoménologique : l'intentionnalité est contemporaine de sa description, parce qu'elle ne trouve l'occasion de son déploiement que dans une expressivité qui confère au vécu cette « unité phénoménale » en vertu de laquelle il peut se rattacher à telle ou telle intention déterminée. L'expressivité du vécu ouvre un accès proprement linguistique et non psychologique à l'intentionnalité ; elle institue une forme de transparence à soi du vécu qui ne doit plus rien à la perception interne et qui définit le sens authentiquement *phénoménologique* de l'immanence. Elle rend possible une forme originale de réflexivité qui n'a plus besoin de mettre

¹ *RL* 1, § 8, p. 40-41.

² *Ibid.*, § 5 p. 35-36.

en jeu un rapport oblique du vécu à lui-même, et qui ne s'exerce donc plus aux dépens de sa transitivité intentionnelle.

§ 5. Le clin d'œil et le regard jeté par-dessus l'épaule

Il y a toutefois un point qui jette une zone d'ombre sur cette conception de l'expressivité du vécu, et qui peut laisser quelques doutes concernant sa capacité à rompre efficacement avec l'idée d'une description fondée sur une perception interne du vécu : c'est le rôle structurant que joue la « vie solitaire de l'âme » dans cette théorie de l'expression, dont Derrida a magistralement souligné les implications métaphysiques dans *La voix et le phénomène*. Nous voudrions consacrer la dernière partie de ce texte à essayer d'évaluer la légitimité de ces doutes.

En prenant comme guide de son opposition entre indication et expression l'analyse du discours solitaire, Husserl s'était en effet donné les moyens de mettre entre parenthèses la fonction indicative des signes et de réduire la question de l'accès à nos vécus à la fonction expressive du discours. Ainsi que l'écrit Derrida, paraphrasant ici Husserl : « Dans le discours solitaire, je ne me communique rien à moi-même, je ne m'indique rien »¹. Or, il est clair qu'une telle réduction (dont l'un des objectifs était de légitimer un discours descriptif en première personne) niait une dimension essentielle du phénomène de la signification et de l'usage des signes en ramenant le langage à un « discours intérieur », dans lequel la pensée s'identifie pleinement à sa pure expression (« pure », c'est-à-dire pure de toute indication). Le vécu s'exprime dans un discours purgé de toute trace d'extériorité, dans la mesure où les signes indicatifs ont été exclus. Le langage n'est ici pris en compte que dans la mesure où il peut être reconduit au monologue d'une conscience en parfaite intimité avec elle-même, et n'exprimant ses vécus que pour elle-même. Toute l'analyse des premiers chapitres de *La voix et le phénomène* converge vers une critique de ce modèle monologique, qui finit par résorber l'analyse du fonctionnement des signes linguistiques dans une conscience « simplement présente à soi » et « qui peut réfléchir en silence sa propre présence »².

L'expressivité des vécus prise comme point de départ de la description consacrerait ainsi secrètement la thèse *métaphysique* d'une présence pure de toute extériorité assurant la transparence de la conscience à elle-même : cette

¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967, p. 53.

² *Ibid.*, p. 65.

présence, c'est celle qui s'atteste dans un présent vécu et immédiatement réfléchi dans l'expression purgée de toute trace d'indication. À l'appui de sa démonstration, Derrida cite constamment cette phrase tirée du § 8 de la 1^{re} *Recherche* :

Dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques, car une telle indication serait ici parfaitement inutile [*ganz zwecklos*]. Les actes en question sont, en effet, au même instant [*im selben Augenblick*], vécus par nous-mêmes¹.

Cet *Augenblick*, Derrida l'interprète comme le « clin d'œil » dans l'instantanéité duquel la conscience se saisit immédiatement elle-même, sans que la médiation des signes indicatifs vienne intercaler la moindre distance entre le vécu que nous sommes en train de vivre et la description que nous pouvons en donner (sous la forme d'une expression pure de ce même vécu). L'expressivité du vécu est entièrement sous-tendue par la pure présence à soi de la conscience, c'est-à-dire très précisément ce que la perception interne avait à charge d'accomplir. Plus qu'un clin d'œil, l'*Augenblick* exprime le coup d'œil que la conscience jette furtivement par-dessus son épaule, ou le regard oblique qui lui permet de se ressaisir elle-même dans l'instant précis où son intentionnalité la tourne vers l'objet. Un tel « coup d'œil » répéterait ainsi de façon saisissante le geste brentanien consistant à fonder la description de l'intentionnalité sur une forme de perception interne, et c'est bien ce que semble confirmer l'analyse de Derrida :

L'expressivité pure sera la pure intention active [...] d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu sera présent. Présent non pas dans la nature, puisque seule l'indication a lieu dans la nature et dans l'espace, mais dans la conscience. Donc présent à une intuition ou à une perception « internes »².

On retrouve à ce niveau la structure du rapport oblique qui caractérisait la théorie brentanienne des deux objets de la conscience : l'intentionnalité fait certes de la conscience une conscience d'autre chose que d'elle-même, mais cette conscience se saisit elle-même originairement et d'un seul coup d'œil au moment même où elle s'actualise. Il semble clair que la théorie husserlienne de l'expression renoue ici de façon particulièrement forte avec un modèle métaphysique de l'obliquité intentionnelle, et échoue à dépasser les difficultés de la perception interne.

¹ *RL* 1, § 8, p. 42.

² *La voix et le phénomène*, p. 43-44.

§ 6. Intimité et performativité de la conscience

Pourtant, il nous semble qu'une telle interprétation ne rend pas véritablement justice au propos des *Recherches Logiques* — que Derrida lit toujours depuis les *Idées directrices* — et qu'une autre lecture des textes cités par ce dernier pourrait être avancée. Nous présenterons pour finir deux arguments qui plaident en faveur d'une interprétation plus charitable des *Recherches*.

1 - Il nous semble tout d'abord crucial d'insister sur le fait que Husserl ne dit pas que nous *percevons* ces actes intentionnels au moment où nous les effectuons, mais que nous les *vivons* de cette façon. Le caractère décisif de cette remarque apparaîtra si on la met en regard de la caractérisation que Husserl donnait de la réflexion phénoménologique dans la 5^e *Recherche*, en thématissant l'écart nécessairement induit par l'objectivation réflexive entre l'actualisation du vécu et sa description phénoménologique :

La description, écrivait alors Husserl, s'effectue sur la base d'une réflexion objectivante [...]. Une modification descriptive essentielle se trouve ainsi manifestement réalisée. Et surtout celle-ci : l'acte originaire n'est plus seulement là tout simplement, *nous ne vivons plus en lui*, mais nous faisons attention à lui et portons un jugement sur lui¹.

Ce que souligne ici très clairement Husserl, c'est le fait que la modification réflexive s'accompagne *nécessairement* de la perte du « vivre » propre au vécu. Une telle analyse interdisait de fonder la description phénoménologique sur le modèle d'une perception interne assurant la présence à soi de la conscience, et nous offrant un accès direct et immédiat au vécu. La réflexion creuse au contraire une distance temporelle insurmontable entre le vivre du vécu et son compte rendu descriptif, et elle engage un retard irréductible de la conscience sur elle-même, que Husserl ne se donnera les moyens de combler que dans les leçons sur le temps de 1905².

Il semble donc qu'il faille donner une autre signification à la phrase du § 8 de la 1^{re} *Recherche* sur laquelle repose l'interprétation de Derrida. De ce point de vue, nous souhaiterions avancer l'hypothèse symétrique inverse par rapport à la lecture derridienne, en nous demandant si cet *Augenblick* ne signifie pas au contraire en négatif l'impossibilité absolue de ressaisir dans une même conscience le « vivre » propre à l'actualisation du vécu et son

¹ *RL* 5, § 12, p. 180.

² C'est l'un des enjeux des analyses que Husserl consacra au souvenir primaire et à la rétention comme moyen de retenir dans le présent de la description l'actualité du vécu tout juste passé, ainsi que l'avait bien vu Derrida.

compte rendu descriptif. La déclaration de Husserl n'a-t-elle pas alors précisément pour effet de souligner cette distance insurmontable qui empêche la conscience de pouvoir coïncider *absolument et métaphysiquement* avec elle-même dans la description ? Tel pourrait être, en effet, le résultat paradoxal de cette radicale intimité qui constitue le propre de l'expressivité monologique, paradoxe que l'on pourrait essayer de comprendre à partir d'une remarque de Sartre sur le moi dans la *Transcendance de l'Ego* : le moi, écrit Sartre, « est trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur. Si l'on se retire pour prendre du champ, il nous accompagne dans ce recul. Il est infiniment proche et je ne puis en faire le tour »¹. On peut appliquer ce raisonnement à la théorie husserlienne de l'expression des vécus dans le discours solitaire : parce que l'acte exprimé est vécu au moment même où il est exprimé, il est beaucoup trop proche pour que je puisse prendre sur lui quelque vue que ce soit, ou pour instaurer la distance nécessaire à son appréhension. Le vécu colle ou adhère tellement à son expression que la conscience ne peut paradoxalement jamais jeter le moindre coup d'œil sur lui, *à moins de créer artificiellement cette distance* qui lui permet de l'avoir sous les yeux, et de le réfléchir au moyen de notre langage. En suivant cette ligne d'analyse, on peut ainsi donner une portée négative à la simultanéité exprimée par l'*Augenblick* : c'est précisément parce que le vécu est trop proche de son expression qu'il n'est pas encore descriptible, et qu'il ne peut l'être qu'à condition d'en faire l'objet de notre discours : l'expressivité du vécu traduit un *excès* de transparence qui empêche la description de pouvoir coïncider tout à fait avec elle (et avec le vivre du vécu), bien qu'elle doive se fonder sur elle pour faire après-coup du vécu son objet. Paradoxalement, la radicalité de cette dimension expressive des vécus est vectrice d'une certaine opacité de la conscience à elle-même que la description phénoménologique ne pourra jamais totalement surmonter.

2 - Le modèle des *Recherches Logiques* ne saurait donc être celui d'une parfaite transparence ou d'une présence à soi métaphysique de la conscience, et il faut plutôt essayer de comprendre cette possibilité de se rendre présent le vécu comme une modalité du discours descriptif en tant que tel. Or, c'est bien ce que semble faire Husserl au § 25 de la 1^{re} Recherche, que l'on pourra citer à l'appui de ce second argument, alors que Derrida l'avait étrangement laissé de côté. Husserl y revient pourtant justement sur la question qui intéressait Derrida, celle de l'expression de nos propres vécus, et il y revient dans des termes qui peuvent éclairer le § 8 d'une façon particulièrement intéressante (et selon nous décisive). Ce paragraphe traite des cas

¹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 121.

où l'expression ne se contente pas de faire référence à un objet au moyen de son sens et indépendamment de ce qu'elle manifeste ou extériorise, mais où elle manifeste précisément cela même à quoi elle fait référence, de sorte que l'exprimé et le manifesté peuvent se recouvrir au moins partiellement. C'est le cas notamment de tous les énoncés qui portent sur l'opération de se représenter (*je juge que...*, *je suppose que...*, *je m'imagine que...*), c'est-à-dire de tous les énoncés réflexifs de la phénoménologie, dans lesquels nous n'exprimons pas seulement une signification objective au moyen de certains vécus psychiques, mais où nous vivons les vécus psychiques que nous sommes en train de vivre eux-mêmes. Husserl insiste, de ce point de vue, sur la nécessité de distinguer entre l'énoncé « $2 \times 2 = 4$ » et l'énoncé « *je juge que* " $2 \times 2 = 4$ " », pour mieux marquer la différence entre ce qui est vécu par la conscience et ce que nous *décrivons* à proprement parler.

On voit alors Husserl aborder la question de la réflexivité des vécus sous un angle purement linguistique, en la traitant comme une propriété de certains énoncés. C'est la raison pour laquelle on retrouve à ce moment de l'analyse cette idée de simultanéité sur laquelle avait tant insisté Derrida, et qui reçoit maintenant un traitement tout différent : de telles expressions, écrit Husserl, « manifestent l'être objectif *en même temps* (*zugleich*) qu'elles le nomment (ou, d'une façon générale, désignent) »¹. La simultanéité exprimée par le « en même temps » ne relève ici de rien d'autre que de la dimension performative du discours, toujours susceptible d'accomplir en tant qu'acte cela même à quoi il fait référence au moyen de sa signification, et de manifester ainsi ce qu'il exprime : il s'agit donc d'une forme de simultanéité qui, loin de se fonder sur une prétendue transparence de la conscience interne ou sur une présence métaphysique de soi à soi, est constitutive du régime discursif des expressions performatives².

Toute l'analyse critique de Derrida reposait au contraire sur l'idée selon laquelle la simultanéité du vécu et de son expression ne pouvait se fonder que dans une intuition originaire de soi par soi reconduisant le mythe de la présence à soi dans la perception interne et secondarisant le rôle du

¹ *RL* 1, § 25, p. 90.

² On peut ainsi souligner ce point à l'aide d'une remarque d'Austin, tirée de la 6^e conférence de *Quand dire, c'est faire* : Austin distingue alors la performativité des verbes en *que* (*je juge que...*) de toute forme d'*oratio obliqua* : lorsque je manifeste par mes vécus cela même que j'exprime, je ne suis pas en train de faire une déclaration sur mes vécus psychiques, comme si cette expression de mes vécus était en même temps une façon de les tenir sous mon regard (cf. *How to do things with words*, Oxford, J. O. Urmson, 1962, p. 102).

langage. C'est la raison pour laquelle Derrida pouvait conclure de son analyse que l'intimité de la conscience est fondamentalement silencieuse :

Car Husserl n'entend pas seulement exclure l'indication de la « vie solitaire de l'âme ». Il considérera le langage en général, l'élément du *logos*, sous sa forme expressive elle-même, comme événement secondaire, et surajouté à une couche originaire et pré-réflexive du sens. Le langage expressif lui-même devrait survenir au silence absolu du rapport à soi¹.

Ce diagnostic est sans doute parfaitement justifié concernant les *Ideen*, mais nous voyons au contraire que les *Recherches Logiques* laissent ouverte la possibilité de penser ce rapport de la conscience à elle-même sur un modèle linguistique, qui fait de l'expressivité à la fois le lieu de constitution de l'intentionnalité et le moyen du rapport de soi à soi de la conscience.

Or, Husserl ajoutait dans ce § 25 une précision importante, revenant une nouvelle fois sur la distinction entre l'expression vivante qui constitue un vécu et la description de ce même vécu. Il est à cet égard frappant de constater à quel point les termes de son analyse sont proches de ceux que l'on peut trouver sous la plume d'Austin, lorsque ce dernier précise ce qu'il entend par « performatifs explicites ». Austin écrit en effet la chose suivante :

Au moyen des verbes performatifs explicites [...] nous explicitons quel acte précis nous sommes en train d'accomplir par notre énonciation. Mais [...] il faut que nous distinguions la fonction qui consiste à expliciter l'acte que nous sommes en train d'accomplir et celle, tout différente, qui consiste à *faire une déclaration* concernant l'acte que nous sommes en train d'accomplir. En faisant une énonciation explicitement performative, nous ne faisons pas une déclaration concernant l'acte qu'elle constitue, nous montrons ou nous manifestons explicitement l'acte qu'elle constitue².

De la même façon, Husserl distingue un sens large et un sens étroit de la manifestation : au sens large, celui qui exprime ses vécus psychiques dans une réflexion les rend par la même occasion manifestes, et il est possible de penser un recouvrement entre l'expression et la manifestation. Toutefois, au sens étroit, ce ne sont pas les vécus eux-mêmes qui sont manifestés, mais seulement un jugement réflexif sur nos vécus, et ceux-ci ne sont alors rien de plus que « les objets dont on juge »³. Dans ce dernier cas, l'expression que je

¹ *La voix et le phénomène*, p. 77.

² J. Austin, *Philosophical papers*, Clarendon, Oxford, 1990, p. 245.

³ *RL* 1, § 25, p. 91.

donne à mon vécu doit être considérée comme ce qu’Austin appelle un *statement*, c’est-à-dire un énoncé déclaratif qui prend le vécu pour objet, et non plus comme un énoncé performatif manifestant cela-même qu’il exprime.

Cette remarque d’Austin nous permet de cette façon de comprendre le sens de la distinction effectuée ici par Husserl, et qui répète l’opposition entre le vivre du vécu et sa description rétrospective : lorsque j’exprime au sens strict mon vécu, je ne fais pas une déclaration, et je n’asserte rien à son sujet, mais j’en *montre* seulement la structure d’acte ; toutefois, ce qui se montre dans cette expression mais qui n’est pas énoncé en tant que tel peut aussi faire l’objet d’un énoncé déclaratif, dans lequel je ne *manifeste* plus seulement mon vécu, mais je le *décris* positivement en le prenant pour objet. Ainsi, l’expression de mes vécus n’est pas encore au sens strict une description de l’intentionnalité qu’elle révèle pourtant, et ce n’est que lorsque j’utilise cette expression comme un énoncé déclaratif dont le vécu constitue l’objet que je me mets en position de le décrire phénoménologiquement.

§ 7. Conclusion

La description de l’intentionnalité n’est possible que dans ce passage du vivre au décrire qui implique un changement de point de vue, et une requalification des énoncés que nous formulons sur nos vécus. Cette description ne saurait donc se confondre avec une expression directe de nos vécus, quoiqu’elle ne soit possible que sur la base de cette expression des vécus qui montre cela-même que la description doit décrire. Aussi le rapport phénoménologique au vécu ne s’ouvre-t-il pas dans la présence du coup d’œil, mais dans ce jeu entre l’expressivité de la conscience et la réflexivité de la description. Cela signifie qu’il n’est possible de saisir l’intentionnalité que dans la mesure où le phénoménologue commence par adopter *une attitude linguistique déterminée*, en jouant sur l’écart entre la dimension performative de l’expressivité et sa reprise en mode déclaratif. Les *Recherches Logiques* semblaient ainsi situer la description phénoménologique à la croisée des chemins entre l’expression et l’indication de nos vécus. Le discours descriptif sur l’intentionnalité s’accomplit ainsi comme une forme originale d’*oratio obliqua* qui ne répète pas le paradoxe de Brentano, dans la mesure où il laisse subsister l’écart entre la vie intentionnelle de la conscience et sa description phénoménologique.