



## **Expression et description : Remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie**

Par PIERRE-JEAN RENAUDIE  
*Université de Paris IV – Sorbonne*

**Résumé** Née sous le signe d'une exigence descriptive radicale, la phénoménologie ne pouvait éviter cette confrontation entre langage et perception que toute description met en jeu. Cet article se propose d'examiner les ressources dont disposent les *Recherches logiques* de Husserl pour répondre aux difficultés que cette tension entre intuition et signification impose à toute phénoménologie. L'analyse de la « grammaire » propre à la description phénoménologique des vécus rend problématique l'opposition entre exprimer et décrire, et elle engage ainsi une réévaluation de la fonction méthodologique de l'*expression* dans les *Recherches*. Loin d'être simplement une partie de la théorie husserlienne de la signification, la théorie de l'expression doit nous donner la mesure des possibilités descriptives de la phénoménologie, dans la mesure où c'est à elle qu'il revient de définir l'accès que nous pouvons avoir à nos propres vécus, ainsi que le « format » sous lequel ils pourront seulement être décrits.

### **Position du problème**

Nous voudrions essayer de poser dans les lignes qui suivent une question très générale à la phénoménologie, en adoptant pour commencer un point de vue relativement extérieur à la lettre des textes de Husserl, et en essayant dans un second temps de nous appuyer sur certaines ressources mises en œuvre dans les *Recherches logiques* pour envisager de répondre à ce questionnement. Formulée de la façon la plus tranchée et radicale possible, la question est la suivante : comment les prétentions descriptives de la phénoménologie peuvent-elles s'acquitter de la référence évidente qu'elles engagent à une dimension langagière ?

Développons rapidement cette question pour en expliciter les enjeux et mettre en relief les principaux aspects problématiques. Si nous acceptons, avant d'entrer dans le détail des textes que Husserl consacre à la méthodologie de la description, de nous placer sur le terrain de l'usage habituel très général (ou plutôt *des usages*) que nous pouvons faire de ce terme, nous devons faire les constatations suivantes :

a/ Il faut tout d'abord remarquer, comme nous invite à le faire Wittgenstein au § 290 des *Recherches philosophiques*, que le terme usuel de description a une plasticité qui lui permet de s'appliquer à des choses extrêmement diverses (et *essentiellement* diverses, pourrait-on dire). On peut décrire un paysage, une chose, un lieu, une expérience vécue, un événement historique, un état d'âme, un sentiment, l'expression d'un visage... Wittgenstein nous incite à être très attentifs aux importantes différences grammaticales entre les jeux de langage dans lesquels s'insèrent ces multiples usages de la description, qu'une conception *a priori* trop rigide du concept risque de nous faire perdre de vue :

Peut-être le mot *décrire* nous abuse-t-il. Je dis « je décris mon état d'âme » et « je décris ma chambre ». Il faut garder en mémoire les différences entre les jeux de langage<sup>1</sup>.

Revenons à partir de cette première remarque sur la méthode phénoménologique : celle-ci semble reposer sur la systématisation d'un usage très particulier de la description, que nous allons avoir à détailler, puisqu'il s'agit pour elle avant tout de *décrire les vécus de conscience*, dans la droite ligne de la psychologie brentanienne qui aura, entre autres mérites, révélé à Husserl le caractère fondamental de la méthode descriptive en philosophie. La première question qui se pose concerne donc la détermination du sens précis que prend la description dans le travail phénoménologique : il s'agit en quelque sorte, et pour le dire de façon non husserlienne, de déterminer le « jeu de langage » dans lequel elle s'insère, autrement dit d'assigner les conditions logiques ou grammaticales qui permettent à ce sens de la description de fonctionner. Dans l'ombre de cette question se tient évidemment un problème sur lequel nous aurons à revenir : celui de savoir si la description phénoménologique du vécu n'a pas nécessairement tendance à projeter sur lui une forme de structuration objective qu'elle puise insidieusement sur le modèle d'un autre jeu de langage, celui de la description d'objets ou d'états-de-choses mondains (la phénoménologie semble ici susceptible de retomber dans une

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 290, Paris, Gallimard, 2004, p. 149.

nouvelle forme, grammaticale, de naïveté). Or, c'est ce risque non négligeable que fait courir à la phénoménologie le privilège exorbitant qu'elle accorde au paradigme de l'intuitivité : en reconduisant une certaine forme de « perception interne », elle tend inévitablement à placer ses descriptions dans le cadre d'une description particulière *d'objet*. C'est ce dont témoignent par exemple ces lignes tirées des *Ideen I* :

Tout vécu qui n'est pas sous le regard peut, d'après une possibilité idéale, devenir un vécu « regardé » ; une réflexion du Je se dirige vers lui, il devient maintenant un objet *pour* le Je<sup>1</sup>.

b/ Cette difficulté posée par le rôle que joue la perception dans le cadre de la description phénoménologique nous conduit à une deuxième remarque très générale, dans le prolongement de la première : ce que nous appelons couramment description semble impliquer deux moments essentiels : un moment *expérientiel* ou observationnel (on voit le paysage, l'objet à décrire, on assiste à tel événement, etc.), puis un moment *linguistique* (celui du « compte rendu » : on utilise un certain nombre de mots pour le qualifier, l'identifier à l'aide d'un concept, le classer dans telle ou telle catégorie... bref, nous nous servons des ressources de notre langage pour effectuer un découpage des aspects signifiants de la chose à décrire). Décrire engage ainsi une part d'intuition (il faut que quelque chose nous soit donné), *et* une part de langage ; et la description semble viser une adéquation de l'un à l'autre, le langage devant rendre compte aussi fidèlement que possible de ce qu'il décrit. Nous pouvons renvoyer ici au sens du terme « description » utilisé par Husserl dans un passage de la *Philosophie de l'arithmétique* qui met clairement en valeur ce double aspect de la description : « Toute description d'un objet intuitif tend à remplacer la représentation effective de cet objet par une représentation de signes qui la supplée »<sup>2</sup>.

Ce qui nous semble essentiel dans cette remarque c'est l'idée fondamentale selon laquelle l'activité descriptive a besoin *a minima* de l'une et de l'autre de ces deux dimensions, intuitive et linguistique, pour s'exercer : une description qui ne serait pas placée sous le contrôle ou dans l'horizon d'une intuition possible perdrait son sens, de la même façon qu'une pure saisie intuitive du vécu (ou de quoi que ce soit d'autre, d'ailleurs) ne pourrait évidemment pas s'appeler description. On retrouve dans ce passage de la

---

<sup>1</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, § 77 (trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950), p. 145.

<sup>2</sup> *Philosophie de l'arithmétique*, ch. XI, trad. fr. J. English, Paris, PUF, 1972, p. 237.

*Philosophie de l'arithmétique* cette opposition fondamentale, que l'on doit à Bertrand Russell, entre une connaissance directe (une « accointance ») et une connaissance *par description*, engageant le passage à un niveau symbolique de représentation.

Or, encore une fois, c'est le rôle privilégié que la phénoménologie accorde à l'intuition qui vient ici poser problème en déséquilibrant le rapport entre langage et perception sur lequel semble reposer la description. Il faut rappeler que déjà, dans les rares textes que les *Recherches logiques* consacrent explicitement aux questions méthodologiques, soit essentiellement dans l'introduction générale, Husserl met en avant la nécessité d'un « retour à l'intuition remplissante adéquate » qui trouve sa justification dans une méfiance à l'égard des illusions langagières. Ainsi la description phénoménologique est-elle d'emblée placée sous le signe d'une critique du langage : « Nous ne voulons pas nous contenter de “simples mots”, explique Husserl, c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots. [...] Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises [...] ne sauraient nous satisfaire »<sup>1</sup>. Mais dans la mesure où le travail de description relève toujours aussi d'une activité linguistique, dans la mesure où décrire consiste inévitablement à tenir un certain type de *discours* et non simplement à jeter un nouveau regard sur le monde — la phénoménologie ne saurait s'en tenir à une nouvelle *Weltanschauung* — on peut légitimement se demander si Husserl ne se fixe pas d'entrée de jeu un programme philosophique impossible à tenir, si tant est qu'il semble intégralement reposer sur la possibilité de reconduire le langage de la description et l'ordre du discours aux intuitions dont il prétend rendre compte. Remarquons cependant dès à présent que dans l'introduction aux *Recherches logiques*, Husserl parle encore d'une reconduction à l'intuition *adéquate*, cette adéquation devant être lue comme le signe d'une mise en tension extrêmement forte de l'intuition avec la visée spécifiquement signitive ou « significationnelle » qu'elle vient remplir (Husserl confirme ce point un peu plus loin en parlant de la nécessaire « confrontation » entre la signification et l'intuition). Nous verrons que cette indication place les *Recherches* dans une position assez spécifique relativement à cette question. Toutefois, cette difficulté sera accentuée dans la suite de l'œuvre de Husserl, qui ne cessera d'insister sur le primat du perceptif, et elle devient particulièrement patente là où Husserl se sert du lexique de la perception pour justifier le retour réflexif du vécu sur lui-même qui rend possible la

---

<sup>1</sup> *Recherches logiques*, t. II/1, trad. fr. A.L. Kelkel, M. Elie et R. Schérer, Paris, PUF, 1961 (citées par la suite *RL*), Introduction, § 2, p. 6.

description phénoménologique (voir la citation des *Ideen* que nous avons donnée plus haut).

Nous trouvons ici l'idée sous-jacente selon laquelle la phénoménologie s'accomplirait non pas tant dans un certain type de *discours* — descriptif — que dans une certaine façon de *voir* — réflexive — à partir de laquelle nos rapports au monde devraient s'éclairer sous un jour nouveau (c'est en un sens l'enjeu de ce que Husserl appelle « réduction phénoménologique » que de nous conduire jusqu'au point de vue sous lequel nos rapports intentionnels *apparaissent* en tant que tels et à partir duquel peut commencer la description phénoménologique). Il y a là une façon très radicale de court-circuiter les problèmes que peut poser à la description le fait qu'elle ait à être formulée comme *discours*, au moyen d'expressions appartenant à un langage déterminé dont elle hérite nécessairement certaines catégories. Mais n'y a-t-il pas un certain paradoxe à faire de la description phénoménologique le vecteur d'un retour unilatéral à l'intuition des choses mêmes, à une « vision des essences » ? On peut ainsi craindre que, dans la mesure où ses descriptions prétendent nous ramener aux choses elles-mêmes et nous « faire voir » ce qui est en question, la phénoménologie ne soit essentiellement sous-tendue par une confusion permanente entre ce qui relève du *dire* — dont la description reste une modalité — et ce qui relève du *montrer* (donc d'un rapport extralinguistique au monde), pour reprendre l'opposition wittgensteinienne classique du *Tractatus*. Le danger majeur qui guette ici la phénoménologie n'est plus simplement celui d'une certaine confusion entre les jeux de langage à l'intérieur desquels se constitue le sens de l'activité descriptive ; de façon beaucoup plus radicale, on peut craindre ici que la phénoménologie soit vouée à projeter subrepticement des découpages et des formes *linguistiques* sur le donné à décrire, projection d'autant plus perverse qu'elle serait constamment masquée par la revendication (dans la version transcendantale de la phénoménologie) d'une description *pure*, soit appuyée sur le seul recours à l'intuition du donné ?

En réponse à ces difficultés, la stratégie qui sera la nôtre consistera à essayer de montrer que ces problèmes ne sont pas simplement ignorés par Husserl, et qu'ils constituent au contraire une dimension importante du projet dont on peut suivre la mise en place dans les *Recherches logiques*, dimension avec laquelle celles-ci trouvent seulement leur intelligibilité.

Nous procéderons en trois étapes, et notre démarche sera la suivante : nous allons d'abord revenir sur le sens que Husserl prête à la description du

vécu pour mettre en valeur ce qui fait la spécificité de ce mode « phénoménologique » de description, et qui permet de retrouver en elle certains traits propres à ce que Wittgenstein aurait pu appeler la « grammaire de l'expressivité ».

Les conditions de la description phénoménologique ne peuvent donc être élucidées, ce sera notre second point, qu'en revenant sur le terrain d'une théorie de l'expression, mise en place par Husserl dans la 1<sup>re</sup> *Recherche*, et dans le cadre de sa théorie de la signification : celle-ci définit en quelque sorte le « format » sous lequel le vécu est descriptible, et pose les conditions de toute description phénoménologique.

Le dernier moment de l'exposé aura pour but de vérifier ce second point en apportant un argument tiré de la conception que Husserl se fait de la grammaire dans la 4<sup>e</sup> *Recherche*, laquelle lui permet de donner un sens proprement grammatical à cette théorie de la réflexion sur laquelle repose la possibilité de décrire le vécu sans en payer le prix métaphysique qui invalidait à ses yeux tant la psychologie empirique brentanienne que la métaphysique des facultés issue du kantisme. Nous essayerons de tirer une conséquence notable de cette thèse en ce qui concerne le rôle de la catégorialité dans les *Recherches logiques*, et de présenter ainsi quelques éléments de réponse aux problèmes présentés dans cette introduction.

### **La critique de la perception interne et le paradoxe de la description**

La première question que nous devons nous poser peut donc être formulée ainsi : la description phénoménologique du vécu est-elle une description au même titre où la description d'un paysage est une description ? Décrire le vécu ne suppose-t-il pas que nous puissions le tenir sous notre regard comme quelque chose d'extérieur ?

Afin de répondre à cette question, nous devons nous replacer dans le cadre de la reprise critique que les *Recherches* proposent de la psychologie brentanienne, à qui Husserl doit cette exigence philosophique sur laquelle se fondera la phénoménologie : celle de substituer à l'idéal philosophique d'une *explication* des rapports de la conscience au monde celui d'une stricte *description* immanente des vécus intentionnels. Mais la question est de savoir de quelle immanence il peut bien s'agir, et de quelle intentionnalité il est, par là même, question. On sait à quel point ces deux questions sont liées chez Brentano, puisque l'intentionnalité joue dans sa *Psychologie* le rôle de *critère* permettant d'isoler la sphère du psychique de celle du physique, et est corrélative de cette idée d'une existence « mentale » de l'objet, caractéris-

tique des vécus psychiques. Je cite le passage canonique ultra-célèbre qui met parfaitement en relief ce point déterminant :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'in-existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes [...] la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet bien que chacun le contienne à sa façon<sup>1</sup>.

La définition brentanienne des phénomènes psychiques retrouve ainsi l'opposition métaphysique de provenance lockéenne entre une intériorité mentale et une extériorité physique. Le travail descriptif du psychologue suppose donc la possibilité d'un accès spécifique aux objets mentaux ou internes, ne pouvant être confondu avec le type d'accès que nous avons aux phénomènes physiques, c'est-à-dire aux objets en tant qu'objets extérieurs : tandis que les phénomènes physiques se donnent médiatement à la perception externe, les phénomènes psychiques sont connus immédiatement et de façon évidente dans la perception interne<sup>2</sup>.

Or, c'est précisément d'un tel découpage que ne peut s'accommoder Husserl, et ce pour des raisons éminemment *descriptives*, qui auraient déjà dû selon lui conduire Brentano à faire preuve d'une plus grande prudence : l'équation à quatre termes qui sous-tend la psychologie brentanienne et qui calque la distinction épistémologique entre l'évident et le non-évident sur l'opposition ontologique de l'interne et de l'externe n'a aucune pertinence descriptive ; elle ne peut donc pas nous permettre de prétendre pouvoir isoler le vécu psychique et le décrire sur la seule base de la perception interne. L'évidence ne peut pas servir de critère de démarcation de la perception interne dans la mesure où la classe d'actes qu'elle permet de circonscrire (ceux qui donnent lieu à une perception évidente) ne coïncide pas du tout, si l'on s'en tient à la seule description, avec celle des perceptions internes :

En effet, toute perception du moi, ou toute perception d'un état psychique se rapportant au moi, n'est certainement pas évidente si l'on entend par moi ce que tout un chacun entend par là et ce qu'il croit percevoir dans sa perception de soi, c'est-à-dire sa propre personnalité empirique. Il est non moins clair que la plupart des perceptions d'états psychiques ne peuvent être évidentes

---

<sup>1</sup> *Psychologie du point de vue empirique*, II, 1, § 5, trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 101-102.

<sup>2</sup> Cf. *Psychologie*, I, 1, § 3.

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*<sup>1</sup>, etc.

Ce passage ne se contente pas de contester l'évidence de la perception de nos états psychiques ; mais il formule une critique à mon avis très forte de ce que Brentano entend par description pour lui substituer quelque chose de tout à fait différent et d'entièrement nouveau. Là où Brentano croyait pouvoir trouver une différence descriptive, Husserl montre qu'il ne peut pas y en avoir : le moi, en tant qu'empirique, n'est pas *davantage* source d'évidence que l'extériorité. Je perçois la douleur dans ma dent *exactement* dans le même sens où je perçois la couleur de cette boîte devant moi. « Dans le même sens », c'est-à-dire que du point de vue des vécus intentionnels, c'est un même genre d'actes qui est en jeu dans chacun des cas (ce que Brentano n'avait pas vu), même s'il est par suite possible d'établir un certain nombre de différences descriptives entre eux. Ce que Husserl refuse n'est pas tant l'*existence* de la perception interne que la possibilité descriptive de pouvoir l'isoler par rapport à la perception dite « externe » sur la base du critère de l'évidence.

On peut en tirer une première conclusion importante : le vécu n'est pas du psychique à l'état brut, c'est-à-dire du psychique au sens où l'entend toute psychologie qui prétend délimiter *une* sphère du psychique constituée d'objets mentaux ; s'il y a une proximité certaine entre la phénoménologie et la psychologie dans la mesure où elles partent du même point — du vécu — elles n'en proposent pas du tout le même traitement, dans la mesure elles conçoivent de façon totalement différente l'accès aux vécus en question et ne peuvent pour cette raison s'accorder sur la question du statut qui doit revenir au vécu. C'est ce que mettait déjà en évidence le § 11a de la 5<sup>e</sup> *Recherche* dans lequel Husserl formulait une critique en règle de cette notion brentanienne d'« objet *mental* ou *immanent* »<sup>2</sup>, dont l'œil mental de Wittgenstein serait toujours le corrélat. Le vécu n'est pas simplement pour Husserl un objet mental interne que l'on pourrait décrire, ce qui signifie qu'il doit au contraire définir, dans cette 5<sup>e</sup> *Recherche*, le préalable à toute description : il constitue *ce à partir de quoi une description est possible*. Ce

---

<sup>1</sup> *RL*, Appendice : « Perception interne et perception externe. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques », t. III de la trad. fr., p. 279-280.

<sup>2</sup> Le problème tenant selon Husserl au fait que chez Brentano, « tout vécu intentionnel non seulement se rapporte à des objets, mais encore est lui-même objet de certains vécus intentionnels » (*RL*, t. II/2, p. 173).

point est absolument décisif pour comprendre le sens de la méthode phénoménologique : le vécu n'est pas une chose que l'on trouverait et décrirait à l'intérieur de notre conscience, mais *ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut seulement apparaître* (et à l'intérieur de quoi l'on se situe lorsqu'on décrit) ; il a pour Husserl le sens minimal de plan d'immanence sur la scène duquel tout ce qui se donne apparaît et sans lequel aucune apparition ne serait pensable.

Husserl dénonce ainsi la confusion permanente que commet Brentano sur le sens de la perception, se traduisant par une conception préjudiciable de la relation intentionnelle à l'objet (comme une relation « mentale » ou psychique). Selon une telle conception, la perception peut aussi bien porter sur un objet que sur des contenus sensibles, elle peut aussi bien accéder aux objets intentionnés qu'aux composantes sensibles du vécu. Revenant au sens courant que l'on donne habituellement à la perception externe, Husserl déclare :

Brentano confond ce sens proprement dit et seul admissible du mot *perçu* avec son sens impropre qui, au lieu de se rapporter aux objets extérieurs, se rapporte au contraire aux contenus présentatifs, appartenant réellement à la perception. [...] Un objet extérieur (la maison) est-il perçu, alors *dans cette* perception les sensations présentatives sont vécues mais non perçues<sup>1</sup>.

Brentano laisse constamment de côté la différence entre ce qui entre réellement dans le vécu (les contenus) et ce qui est perçu (l'objet) dans la relation intentionnelle que noue avec lui le vécu. Husserl insiste au contraire sur l'importance de ce type de distinctions pour pouvoir définir une « grammaire » générale de l'intentionnalité. Pour cette raison, Husserl ne raisonne plus du tout en termes de contenus mais d'articulation, traitant les vécus comme des faits psychiques essentiellement complexes, dont la structure est irréductible à celle du simple contenu mental : « les contenus ne sont pas des objets »<sup>2</sup>, mais des composantes intentionnelles du vécu sur la base duquel se constitue le rapport à de l'objectivité ; la structure du vécu est plus complexe que celle du simple contenu mental puisque en lui apparaît la distance entre la sensation et l'objet senti.

Aussi la description phénoménologique prend-elle appui sur une forme très particulière de réflexion, qu'il ne s'agit surtout pas de confondre avec la réflexion lockéenne ni de rabattre sur une forme de perception interne au sens critiqué par Husserl. Une thèse fondamentale des *Recherches logiques*

---

<sup>1</sup> *RL*, appendice, p. 285.

<sup>2</sup> *RL* 5, § 10, p. 171.

sur laquelle nous allons devoir revenir un peu plus loin consiste à faire de la réflexion une *modification* du vécu qui ne le regarde pas simplement « à distance », mais le pose comme un objet en l'affectant toujours inévitablement par la même occasion. Husserl précise ce point en revenant dans la 5<sup>e</sup> *Recherche* sur la réflexion phénoménologique pour l'opposer à ce qu'il appelle la « réflexion naturelle », dont le propre est de faire naïvement apparaître « le moi en tant que l'un des termes de la relation, le second étant l'objet »<sup>1</sup> : une telle forme de réflexion méconnaît nécessairement la structure fondamentale du vécu intentionnel en l'interprétant comme un rapport réel entre des choses : « La conscience, d'un côté, et la chose dont on a conscience, de l'autre, entreraient en relation l'une avec l'autre au sens propre »<sup>2</sup>.

Contre cette conception, Husserl soutient que s'il y a bien réflexion, cela ne signifie pas que le vécu doit être pris pour ce qu'il ne peut être, à savoir un objet. Au contraire, l'idée de Husserl est que la réflexion ne transforme le vécu en objet qu'en prenant par là conscience de la modification qu'elle lui fait nécessairement subir (la réflexion définit alors une attitude de recul critique par rapport à la conception naïve du vécu) : ce qui est décrit n'est pas un objet au sens usuel et naïf mais quelque chose que l'activité descriptive *transforme* en objet. D'un côté, elle ne s'y rapporte pas comme à quelque chose qui serait parfaitement extérieur et qu'elle trouverait devant elle puisqu'elle ne peut le saisir qu'en agissant sur lui ; mais de l'autre, elle ne saisit pas non plus le vécu dans une coïncidence parfaite avec lui puisqu'elle ne peut se le donner qu'en ayant conscience de la modification qu'elle lui inflige et de l'impossibilité de faire coïncider le vécu tel qu'il s'effectue dans un « vivre » avec la description qui suppose un nouvel acte de réflexion sur ce vécu<sup>3</sup>. La réflexion ne nous livre donc aucune

---

<sup>1</sup> *RL* 5, § 12b, p. 178.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Husserl trouvera avec les leçons de 1905 sur la conscience intime du temps un moyen d'obtenir, malgré cette modification réflexive, une certaine forme de coïncidence permettant à la réflexion de nous livrer le vécu comme un absolu phénoménologique (une « absolue donnée en personne », voir les leçons de 1907 sur l'idée de la phénoménologie) : ce moyen, comme l'a bien noté Derrida dans *La voix et le phénomène*, c'est la rétention, qui caractérise la forme temporelle du vécu. Mais il faut noter que dans les *Recherches*, de façon à vrai dire très étonnante et remarquable pour cette raison même, le vécu n'est pas une structure temporelle, mais bien avant tout une structure logique, rendant impossible ce concept de réflexion sur lequel fera fond la phénoménologie transcendantale et qui est sans aucun doute à l'origine de l'accomplissement du tournant transcendantal husserlien (non parce qu'il

« vue » sur le vécu intentionnel comparable à celle que pourrait nous donner une perception (interne) ; elle ne fonctionne pas le moins du monde sur le mode du regard qui nous permet de découvrir sous nos yeux le paysage à décrire : contrairement à la réflexion naturelle et objectivante, la réflexion phénoménologique modifie le vécu sans être pour autant la dupe de cette modification. La description phénoménologique du vécu ne peut donc pas s'appuyer sur une simple relation externe au vécu à décrire, mais elle a au contraire la structure logique d'une relation interne.

Pour bien comprendre ce point, nous renvoyons ici aux remarques que fait Wittgenstein sur la grammaire de l'expression « décrire une sensation de douleur ». Revenons aux deux exemples du § 290 des *Recherches philosophiques* cités en introduction : en quoi « décrire ma sensation de douleur » est-il profondément différent de « décrire ma chambre » ? Il faut répondre à cela que le jeu de langage de la description de la douleur ne commence pas avec la douleur au même sens où le jeu de langage de la description de la chambre commence avec la chambre<sup>1</sup> : la description de la douleur a un sens très spécial puisqu'elle est en même temps ici critère d'existence de ce qu'elle décrit. On peut également citer à cet égard la formule suivante tirée du *Cahier bleu* : « Ce que je voudrais pouvoir vous faire saisir, c'est que l'acte même de désigner *détermine* l'emplacement douloureux »<sup>2</sup>. On retrouve en quelque sorte un peu le même type de situation théorique avec Husserl : la description n'est certes pas un *critère d'existence* du vécu, mais elle ne commence pas non plus avec l'existence de ce sur quoi elle porte et qui devrait la précéder : le phénoménologue ne part pas d'un vécu qu'il trouverait en face de lui, la description ne « commence » pas elle non plus avec le vécu au sens où la description de la chambre commence avec la chambre. Le point absolument décisif est le suivant : le vécu n'est pas et ne peut par principe jamais être quelque chose que l'on pourrait simplement comparer à sa description phénoménologique : cette description peut être plus ou moins riche, plus ou moins bien conduite, claire, convaincante, mais en aucun cas la perspective d'une vérification par comparaison ne saurait avoir de sens (il y aurait là une erreur de grammaire). Si la réflexion *modifie* le vécu qu'elle nous livre, et si elle définit le seul accès descriptif que nous y

---

le motive, mais simplement au sens où il le rend possible). Nous reviendrons dans la dernière partie sur le sens très particulier que l'on peut accorder à cette réflexion dans les *Recherches logiques*.

<sup>1</sup> Cf. les analyses de J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, ch. 4, Paris, Minuit, 1976, p. 511.

<sup>2</sup> *Le Cahier bleu*, trad. fr. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, p. 120.

ayons, alors elle interdit toute possibilité d'établir entre elle et ce sur quoi elle porte cette distance nécessaire à toute comparaison. La description *fait voir* de façon plus ou moins valable ce qui se passe dans les vécus. Mais cela n'implique pas qu'elle montre un aspect de quelque chose qui serait indépendant d'elle-même.

Paradoxalement, si l'on s'en tient à la distinction wittgensteinienne entre description et expression, la description phénoménologique serait donc plutôt du côté de l'expression : il n'y a pas de rapport *externe* entre la description et le vécu auquel elle s'applique comme dans l'exemple du paysage, mais un lien interne comme dans le cas de l'expression de la douleur (le vécu n'est pas insensible à la description qui peut être faite de lui puisqu'il est transformé par elle). En aucun cas elle ne peut porter sur quelque chose qui la précéderait, comme sur la sensation en tant que pur sentir : au contraire, la sensation ne devient à proprement parler sentie *que* dans un vécu, et notre description ne peut l'atteindre *que comme contenu* d'un vécu, soit en objectivant cette sensation et en la perdant irrémédiablement dans ce qui constituait ce « sentir » en tant que tel. On en trouve la preuve négative dans la fiction du § 9 de la 5<sup>e</sup> *Recherche* : un être non intentionnel qui n'aurait que des sensations *ne ferait pas* à proprement parler des expériences (même si l'on peut dire de l'extérieur, en troisième personne, qu'il fait telle ou telle expérience ; mais lui perd tout moyen de décrire en première personne son vécu, et nulle description au sens phénoménologique n'est donc envisageable). La description est *par essence* liée à la possibilité de vivre une expérience, elle n'est pas un regard « de côté » sur l'expérience (pour reprendre une expression de McDowell appliquée au langage) : elle est en plein dedans, et doit être considérée précisément *en tant qu'elle* constitue un aspect de notre expérience. La relation qui lie la description du vécu au vécu est une relation interne et non externe<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Afin de souligner ce qui fait la spécificité de la position de Husserl, on peut essayer de la resituer dans le contexte de la classification des différentes positions philosophiques relatives à la question de l'auto-attribution des états mentaux que propose David Finkelstein dans son livre *Expression and the Inner* (Harvard University Press, 2003). Le point important est alors que la position complexe de Husserl nous semble relativement mal s'accorder avec cette catégorisation, et lui impose certaines distorsions intéressantes pour les problèmes philosophiques que ces dernières soulèvent. Finkelstein distingue d'abord deux formes de ce qu'il appelle le « détectivisme », positions ayant en commun la thèse selon laquelle j'ai un accès épistémique privilégié à mes états mentaux qui me permet de revendiquer le fait que je sois à la meilleure place pour juger de tout ce qui concerne mon intériorité. Brentano donnerait un bon exemple de ce qu'il appelle l'ancien détectivisme, pour

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que Husserl part moins du vécu lui-même que du fait de la descriptibilité du vécu. Le vécu n'est pas un phénomène (thèse constante de cette 5<sup>e</sup> Recherche) qui serait d'abord saisi

---

qui la connaissance de mes états mentaux est d'une nature totalement différente de celle que je peux avoir au moyen de ma perception externe. Si cette position défend l'idée selon laquelle l'accès que j'ai à mes états mentaux est plus intime et repose sur une connexion plus étroite que celle entre la table et ma perception ou pensée de la table, le nouveau détectivisme soutient au contraire que la connaissance de mes états mentaux est de même nature que celle que je peux avoir des choses « extérieures ». La citation de l'appendice aux *Recherches logiques* semblerait aller exactement dans ce sens. Pourtant, la position de Husserl est plus complexe, dans la mesure où ce qu'il nomme description doit s'apparenter à une forme d'expression : elle empiète ainsi sur ce que Finkelstein nomme le « constitutivisme », et qui recoupe selon lui l'interprétation que Crispin Wright donne de Wittgenstein. Selon cette troisième position, la relation du sujet à ses propres états mentaux fait intervenir un moment nécessaire de *constitution*, de telle sorte qu'en expliquant avoir telle ou telle intention, le sujet fait en sorte que ce soit le cas (il y aurait donc une dimension performative de l'auto-attribution des états mentaux, de sorte que toute description de ses propres vécus serait constitutive de ces mêmes vécus). Enfin, Finkelstein identifie la position de McDowell comme la « voie moyenne » entre détectivisme et constitutivisme, ce qui semble très fortement le rapprocher de la position qui est celle de Husserl dans les *Recherches logiques* (même si Finkelstein a l'air d'en ignorer parfaitement l'existence). Selon Finkelstein, McDowell assume la position des néo-détectivistes, tout en maintenant une différence fondamentale entre sens interne et sens externe : les objets du sens interne se *constituent* dans la conscience que nous avons d'eux, tandis que ce n'est pas le cas pour les objets du sens externe. La « voie moyenne » consisterait à reconnaître que la connexion entre mes états mentaux et mes descriptions d'états mentaux (ce que j'en dis ou ce que j'en pense) est plus étroite que celle qui existe entre ma perception du bureau et ma description de cette perception du bureau, bien que ce lien ne se fonde pas sur un pouvoir « surnaturel » de l'esprit. Nous allons essayer de montrer que c'est très exactement aussi la position de Husserl. Il faudrait développer beaucoup plus longuement ce point, nous laissons ceci de côté pour l'instant ; mais le point intéressant tient à la façon que Finkelstein a d'envisager l'imbrication très forte du descriptif et de l'expressif qui doit caractériser selon lui la position de Wittgenstein, et qui peut être assez éclairante sur le sens de la description phénoménologique : si l'expression d'une intention, par exemple, lui donne une consistance qu'elle n'avait peut-être pas jusque-là (ne serait-ce que parce qu'elle peut m'engager moralement, à l'égard de moi-même ou des autres), il n'en reste pas moins essentiel à la grammaire de l'expression que ce que j'exprime est toujours *aussi* une façon de « dire quelque chose de vrai » à son sujet (autrement dit, *il est essentiel que le discours expressif se pose lui-même comme une sorte de discours descriptif*).

pour lui-même, puis décrit dans un second temps ; ce qui est phénomène, c'est qui apparaît en tant que l'apparaître implique la structure intentionnelle du vécu. C'est donc *parce que* le vécu est intentionnel au sens de Husserl qu'il est par essence ouvert à la description, tandis que les contenus non intentionnels du vécu comme les sensations n'offrent en eux-mêmes aucune *prise* à la description tant que celle-ci ne les objective pas<sup>1</sup>. Le vécu intentionnel est très exactement et par définition à *la mesure* de ce que l'on peut en dire dans une description, pour la bonne raison qu'il ne la précède pas mais trouve en elle son expression (c'est donc elle, en un sens, qui lui impose son « format », en entendant par là le format spécifique sous lequel il peut être décrit). Le fait de vivre un vécu est strictement coextensif à la possibilité de le décrire, non pour des raisons psychologiques (nous serions équipés d'une faculté spéciale nous permettant de plonger notre regard dans nos vécus), mais en vertu de la logique même de ce que nous appelons « vécu » dans l'expression « décrire un vécu » : un vécu qui serait indescriptible est pour Husserl comme pour Wittgenstein une erreur de grammaire. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de vécus indépendamment de la description que l'on peut en donner, mais on ne peut alors absolument rien en dire, et on ne peut pas non plus montrer ce qu'on n'arrive pas ainsi à dire (nous allons voir qu'on peut tout au plus l'*indiquer* de façon aveugle). Montrer ce qu'est un vécu, c'est précisément le faire apparaître dans une description qui l'exprime, laquelle suppose que l'on se soit *déjà* placé sur un terrain intentionnel, puisque c'est très précisément cette intentionnalité à laquelle le vécu doit sa structure complexe irréductible qui rend possible le rapport réflexif à nos propres vécus (nous y reviendrons).

Ce point permet déjà d'apporter un élément de réponse à la première question que nous avons soulevée en introduction : loin de s'appuyer sur une conception naïve de la description présupposant une sorte d'« œil mental » susceptible de voir le vécu intentionnel en tant que tel et l'offrant ensuite à la description, les *Recherches logiques* nous obligent à bien distinguer entre deux types de description très différentes, qui recourent la distinction entre

---

<sup>1</sup> cf. *RL* 5, § 11 p. 176 : « Les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc. ».

deux types de discours descriptifs mise en avant par Vincent Descombes au début des *Institutions du sens*<sup>1</sup> :

1) Lorsque nous disons *ce qui arrive*, nous formulons un discours descriptif en termes *naturels* (du type de l'énoncé : « il pleut » : nous ne décrivons ici rien de plus qu'un fait qui relève d'une science de la nature, à savoir la météorologie).

2) Lorsque nous disons non plus simplement ce qui arrive, mais « comment les choses se présentent à quelqu'un » (« je crois ou je vois qu'il pleut »), nous faisons usage dans notre discours descriptif de termes spécifiquement *intentionnels* (et notre énoncé relève alors non plus des sciences de la nature mais des sciences de l'esprit).

Si l'on s'appuie sur cette distinction, alors l'erreur de Brentano s'explique en ceci qu'il utilise un concept de description du psychique qui relève en dernière analyse d'un rapport *naturel* au monde (ce qui ne va pas sans réintroduire une certaine lecture naturaliste du psychique, dont on a seulement posé qu'il était d'une nature différente que le physique mais qui est décrit dans les mêmes termes). La critique que Husserl adresse à Brentano s'appuie sur l'idée que son erreur est de traiter en régime de discours naturel ce qui supposait de changer de type de discours. La psychologie descriptive brentanienne se déploie sur la base de « descriptions empiriques » (pour reprendre une expression de Wilfrid Sellars<sup>2</sup>) qui ne peuvent jamais renvoyer à un autre niveau de justification que celui que McDowell appelle « l'espace logique de la nature »<sup>3</sup>. Dans les *Recherches logiques*, au contraire, le vécu n'est jamais directement constaté comme dans le cas d'une description naturelle, et il ne peut précisément être atteint que dans une description déjà de part en part intentionnelle, pour laquelle ce qui est à décrire n'est pas tant un objet qu'une structure de visée caractérisée par sa signification déterminée.

Il y aurait une erreur fondamentale de grammaire à vouloir décrire le vécu comme un simple objet ou contenu mental, et à prétendre ainsi se donner via la perception interne une sorte de « vue de surplomb » sur l'intentionnalité, c'est-à-dire sur les rapports intentionnels au monde qui sont actualisés dans nos vécus mais ne sont pas eux mêmes des phénomènes : l'intentionnalité définit l'espace logique de la description, dans la mesure où elle donne au vécu sa signification, en en faisant non pas un simple fait ou

---

<sup>1</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

<sup>2</sup> W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. fr. F. Cayla, Combas, L'Éclat, 1992, p. 80.

<sup>3</sup> J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. fr. Ch. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, p. 23.

événement mental, mais en qualifiant cet événement par son orientation *déterminée* vers un objet (c'est toujours au vécu en tant que structure de sens que la description a affaire). Au contraire, il faut tenir pour acquis et partir du fait que la description ne trouve pas l'intentionnalité dans le vécu, dans la mesure où elle est elle-même de part en part intentionnelle : c'est l'intentionnalité du vécu qui le rend descriptible, le vécu n'est rien en dehors de cette intentionnalité qui lui donne son sens (à telle enseigne que même les éléments non intentionnels du vécu, les éléments réels comme les sensations, trouvent leur sens fonctionnel dans leur intégration au vécu intentionnel). Ce qu'il y a à décrire du vécu n'est pas son être mais son sens.

### **Exprimer ou décrire ?**

On ne décrit pas ce qu'est une chose, mais comment elle est (nous y reviendrons en conclusion) ; on ne décrit pas simplement des contenus ni des objets mentaux, l'espace de la description est celui d'une structuration du vécu dépendant de son articulation intentionnelle ou de son sens : c'est en vertu de sa signification intentionnelle que le vécu n'est pas simplement une chose qui serait susceptible de tomber sous notre regard, mais un complexe structuré par la relation intentionnelle qu'il noue entre des actes, des contenus réels et des objets intentionnels. Contre la psychologie brentanienne et son concept de description intégralement fondé sur la perception interne, le déplacement majeur opéré par les *Recherches logiques* va consister à substituer à une immanence *psychologique* (l'intentionnalité mentale au sens de Brentano) une immanence *logique* (l'intentionnalité comme structure de sens, et repensée depuis le terrain d'une théorie de la signification). Ce point nous conduit ainsi à la thèse à laquelle nous voulions arriver : ce que Husserl entend par description dans les *Recherches* est moins la *description* d'un objet mental qu'une *expression* de la signification du vécu. C'est donc très naturellement sur le terrain de la théorie de l'expression de signification qu'il faut aller chercher la clé de la description phénoménologique dans les *Recherches*, et non sur le terrain de l'intuition (sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles les *Recherches* commencent par une théorie de la signification qui fait suite aux considérations introductives sur la méthode de la description et qui doit fournir à l'intentionnalité le modèle à partir duquel la description phénoménologique sera possible).

La 1<sup>re</sup> *Recherche* s'établit, comme on le sait, sur une distinction capitale entre deux fonctions opposées des signes, leur fonction expressive et leur

fonction indicative. En insistant dans les premiers paragraphes sur ce qui fait la spécificité de l'indication, Husserl veut de cette façon délimiter de la façon la plus précise les traits phénoménologiques propres à la signification en tant que telle : seule l'expression relève à proprement parler de la signification, là où le fonctionnement d'indice du signe l'identifie à une simple « marque » qui, en elle-même « n'exprime rien », à moins qu'elle ne remplisse, outre sa fonction indicative, une fonction de signification<sup>1</sup>. Husserl précise immédiatement que ces deux fonctions du signe s'entremêlent constamment dans le discours communicatif : je montre toujours beaucoup plus de choses en m'adressant à autrui que ce que je lui dis au sens strict, la conversation vivante déborde largement le sens strict de mes propos en donnant un nombre important d'indications sur mes intentions, mes pensées, mes sentiments, etc. Toutefois, nous dit Husserl, le phénomène de l'expression de signification se laisse isoler dès lors qu'on l'envisage non plus en régime communicationnel, mais sur le mode de ce que Husserl appelle la « vie psychique solitaire », dans laquelle « les expressions [...] ne figurent précisément plus comme indices », et qui va faire mettre en évidence une strate fondamentale du « discours » (l'expression apparaît au § 5).

Ce point doit retenir notre attention pour deux raisons.

La première concerne le statut méthodologique de cette « vie psychique solitaire » dans la 1<sup>re</sup> *Recherche*. Si elle permet en effet à Husserl de définir le modèle à partir duquel nous pouvons penser une signification purement expressive, excluant toute indication, elle est en retour elle-même délimitée par cette possibilité d'une pure expression de signification : la vie psychique solitaire s'étend aussi loin que l'expressivité pure et vient en un sens coïncider avec elle. Autrement dit, de la même façon que l'idée de vie psychique solitaire permet à Husserl d'isoler le phénomène de l'expression, la sphère de l'expression permet de définir ce qu'est la « vie psychique solitaire » en l'absence d'une délimitation du domaine du psychique fondée sur son opposition au domaine des phénomènes physiques, et calquée sur le modèle de l'opposition entre l'interne et l'externe (comme c'était le cas dans la psychologie Brentano). L'expression pure de nos vécus qui a lieu dans le cours de ce que Husserl nomme la « vie psychique solitaire » n'indique pas la présence en nous de vécus psychiques comme la découverte des os fossiles indique l'existence d'animaux antédiluviens. C'est ce qu'affirmera le § 8 en réponse à une question que Husserl se pose à lui-même :

---

<sup>1</sup> *RL* 1, § 1, p. 27.

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 soutenue. [...] 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 solitaire<sup>1</sup>.

La vie psychique n'est donc pas quelque chose qui existerait indépendamment de l'expression de signification qu'elle reçoit dans le discours solitaire qui constitue pour Husserl le fond de la conscience ou ce qu'on peut difficilement appeler d'une autre façon que sa « voix » propre (indiquons en passant qu'en l'absence de toute référence à une subjectivité autre qu'empirique dans les *Recherches logiques*, c'est cette piste qu'il faudrait creuser pour comprendre ce qui constitue le caractère subjectif du « vivre » ou du vécu en 1901). Le propre du vécu, c'est d'être exprimable, ou d'être ouvert en droit à l'expression. L'expression n'est pas une façon de se rapporter au vécu, mais elle l'exprime tout simplement, actualisant de cette façon une forme de coïncidence entre le vécu et son expression qui sert dans les *Recherches* de modèle pour penser une forme de transparence à soi de la conscience sur le terrain d'une théorie de la signification, et en dehors de toute référence à une psychologie ou à une théorie des facultés (contrairement aux reproches que Husserl s'adressera lui-même plus tard, le deuxième tome des *Recherches* tire donc bien parti de l'anti-psychologisme des *Prolégomènes*, qu'il reconduit sur le terrain d'une élucidation non psychologique des vécus psychiques). En ce sens, l'expressivité définit le paradigme de la « vie psychique solitaire » et impose la signification comme *format* sous lequel un vécu est descriptible (il n'y a pas d'autre moyen de décrire le vécu qu'en le saisissant par *l'expression de son sens intentionnel*).

Le deuxième point qui m'intéresse et qui prolonge ce que je viens d'avancer, c'est la distinction que Husserl établit à partir de ce concept de « vie psychique solitaire » entre deux formes irréductibles d'expression recoupant deux modèles de signification différents, apportant ainsi un point décisif pour notre propos. Si l'expression pure donne la mesure de ce que Husserl appelle « vie psychique solitaire », ce ne peut être qu'au prix d'une restriction conceptuelle sur les usages ordinaires du terme d'expression : c'est ce que Husserl établit au § 5 de cette 1<sup>re</sup> *Recherche* en distinguant l'expression *de signification* des formes d'expression relevant de l'*extériorisation* (*Äußerung*) non discursive (comme par exemple « le jeu de

---

<sup>1</sup> RL 1, § 8, p. 40-41.

physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles »). Il manque à ce type d'extériorisation, nous dit Husserl, cette « unité phénoménale » avec le vécu extériorisé qui fait le propre de l'expression de signification. Ces formes d'extériorisation renvoient pourtant bien, par définition, à quelque chose qu'elles « extériorisent », mais elles ne peuvent que l'indiquer (sur le modèle des signes indicatifs, *anzeigenden Zeichen*) et ne le signifient en aucune façon au sens que Husserl cherche ici à isoler (sur le modèle des « signes signifiants », *bedeutsamen Zeichen*). « Des expressions de ce genre n'ont, à proprement parler, pas de signification »<sup>1</sup>.

Or, ce qui distingue l'extériorisation de l'expression et la prive de signification n'est pas, comme on pourrait le penser à la lecture des formules un peu égarantes de Husserl dans ces paragraphes, le fait qu'elle ne soit pas formulée de façon discursive, qu'elle n'appartienne pas à l'ordre de la *Rede*. Des paroles peuvent très bien, encore une fois, assumer une fonction indicative, et c'est très précisément ce qui se passe dans le contexte de la communication : au sens de ce que j'exprime se mêle un certain nombre d'indications que mes paroles, et non seulement mes gestes, donnent sur mes intentions (par exemple le fait que, volontairement ou de façon inconsciente, j'ai utilisé tel mot plutôt que tel autre, le cas du lapsus et tous ces indices linguistiques qui ont fait les beaux jours de la psychanalyse...). Ce n'est pas non plus la question du rapport à soi (dans le soliloque) ou aux autres (dans la communication) qui peut nous permettre de poser ici une ligne de démarcation : Husserl conçoit comme un cas limite le fait que l'on puisse extérioriser *pour soi-même* ses propres intentions ou ses propres vécus (comme dans le cas de l'injonction morale qu'on s'adresse à soi-même<sup>2</sup>). Ce qui est ici dans l'analyse de Husserl déterminant pour distinguer l'expression de l'extériorisation, c'est la question de l' « unité phénoménale » entre ce qui

---

<sup>1</sup> *RL* 1, § 5, p. 36.

<sup>2</sup> Cf. *RL* 1, § 8 p. 42 : « En un sens, on *parle* aussi, il est vrai, dans le discours solitaire [...]. Comme par exemple lorsque quelqu'un se dit à soi-même : tu as mal agi, tu ne peux continuer à te conduire ainsi ». Ceci dit, il s'agit ici d'un cas limite, qui conduit immédiatement Husserl à revenir en arrière pour préciser qu'ici, « on ne parle pas au sens propre, celui de la communication ». En effet, cette parole a toujours aussi en même temps une fonction expressive et non purement indicative du fait que *c'est la mienne*, de telle sorte que les actes expressifs « sont au même instant vécus par nous-mêmes ». Mais malgré cette retenue de Husserl, il reste que cela a un sens de considérer que quelqu'un se parle à lui-même, s'invective en troisième personne, et que cette parole peut aussi bien être comprise comme une expression en première personne que comme un ordre, une condamnation morale, qui fait sens du point d'un discours en troisième personne (nous allons y revenir).

est exprimé et une intention déterminée d'exprimer cela même qui est exprimé :

[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 ; avec elles un être ne communique rien à un autre, il lui 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-même, en tant qu'il est seul avec lui-même<sup>1</sup>.

Pour comprendre ce point important et en préciser le sens, nous voudrions nous référer au § 64 des *Fiches* de Wittgenstein qui développe un exemple intéressant du point de vue du propos tenu par Husserl dans cette 1<sup>re</sup> *Recherche* :

Je siffle et on me demande pourquoi je suis de bonne humeur. Je réponds : « J'espère que N. va venir aujourd'hui ». Mais en sifflant, je ne pensais pas à lui. Et cependant il serait faux de dire : « J'ai cessé d'espérer au moment où je me suis mis à siffler »<sup>2</sup>.

Si nous acceptons de lire ce paragraphe non pas d'un point de vue strictement wittgensteinien, mais en le mettant en relation avec les analyses de la 1<sup>re</sup> *Recherche*, on pourrait le comprendre de la façon suivante : lorsque je siffle, j'extériorise quelque chose que j'exprimerai, *si l'on me demande la raison pour laquelle je siffle* (c'est-à-dire si l'on me pose la question de savoir ce que mon sifflement *indique*, de quels vécus psychiques, de quelles pensées ou de quels « états mentaux », il serait le *signe indicatif*), comme étant mon attente remplie de l'espoir que N. vienne aujourd'hui. Toutefois, ce n'est que rétrospectivement que je pourrai exprimer ce sentiment en qualifiant mon sifflement comme une forme d'extériorisation de mon attente, de telle sorte que c'est précisément *au moment où je l'exprime comme tel et non au moment où je l'extériorise en sifflant* que mon sifflement devient l'extériorisation de cette attente pleine d'espoir, soit au moment même où celle-ci trouve son expression. Lorsque je sifflais, nous dit Wittgenstein, « je ne pensais pas à lui » : il y avait bien quelque chose, une forme d'extériorisation, mais aucune « intention d'exposer de manière expresse une « pensée » », pour reprendre la formule de Husserl, et il ne pouvait non plus

---

<sup>1</sup> *RL* 1, § 5 p. 35-36.

<sup>2</sup> *Fiches*, § 64, trad. fr. Fauve, Paris, Gallimard, 1970, p. 27.

y avoir pour cette raison même aucune pensée déterminée de ce dont mon sifflement aurait dû être l'extériorisation et qui ne peut être déterminé qu'après coup.

Pourtant, je serais dans le faux si j'inférais de cette absence de détermination de ce dont le sifflement peut être analysé après coup comme le signe extérieur, le fait que je n'étais pas en train d'espérer au moment où je me suis mis à siffler. Wittgenstein ne dit pas que ce serait *absurde* mais tout simplement *faux*, dans la mesure où il est parfaitement *vrai* de dire au contraire que tel était le cas : j'espérais bel et bien la venue de N. lorsque je me suis mis à siffler, sans pour autant que cela implique qu'il y avait là une pensée déterminée, soit une pensée *de* N., une *intention* orientée en direction de N., une visée intentionnelle de la venue prochaine de N. Si nous revenons aux termes de la 1<sup>re</sup> Recherche, on peut dire qu'il n'y avait aucune « unité phénoménale » entre ce que je qualifierais rétrospectivement (ou que quelqu'un d'autre peut qualifier en troisième personne) comme une extériorisation (mon sifflement), et une intention *déterminée* (une visée intentionnelle), aussi déterminée que peut l'être la pensée ou le sentiment que j'*exprime* en disant : « j'attends la venue de N. », « j'espère que N. va venir aujourd'hui »... Ce qui me faisait pourtant bien siffler au moment où je me suis mis à siffler n'est devenu une pensée ou une intention déterminée qu'au moment où celle-ci a été exprimée en réponse à la question de savoir de quoi mon sifflement était l'extériorisation. L'*expression* que je donne de mon sentiment en expliquant que j'espère la venue de N. fonctionne donc selon une logique totalement différente de l'*extériorisation* que je donnais de ce même sentiment en me mettant à siffler, puisque en elle (l'*expression*), c'est bien une pensée déterminée, une visée de quelque chose, une intention, qui trouve son expression et qui est intimement unie à l'extériorisation que j'en donne à présent dans mon discours (« sans qu'il importe ici, dirait Husserl, que le discours soit réellement prononcé, donc qu'il soit ou non adressé à une personne quelconque dans une intention de communication »<sup>1</sup>).

L'intérêt du texte de Wittgenstein est de nous permettre de cerner qu'il n'y a pas un mais bien *deux* points de vue descriptifs sur le sifflement, une description en première personne (« lorsque je sifflais, je ne pensais pas à lui ») et une description dans laquelle j'assume rétrospectivement et en réponse à une question portant spécifiquement sur l'indication le point de vue de la troisième personne (je décris alors mon sifflement comme l'extériori-

---

<sup>1</sup> RL 1, § 5 p. 35

sation de mon attente pleine d'espoir)<sup>1</sup>. Cette dualité, Husserl la traduit toujours dans ce même paragraphe en mettant en relief deux sens, ou plutôt deux modes de fonctionnement très différents de la signification, à partir de laquelle nous voudrions revenir sur ce en quoi consiste la description phénoménologique.

Husserl nous explique que ce qu'il définit comme des formes d'extériorisation par opposition aux formes d'expression n'a « pas à proprement parler de signification ». Elles ont pourtant bien une signification en un sens, à savoir du point de vue *en troisième personne* de celui à qui je m'adresse, ou de quiconque est en position de saisir mes extériorisations *comme extériorisations* (moi-même, en l'occurrence, aussi, à la limite). Mais il s'agit alors d'une acception spécifique du terme de signification, puisqu'il s'agit d'une signification qui ne peut être produite qu'à l'occasion d'une « interprétation » (*Deutung*), et dans la seule mesure où celle-ci est nécessairement activée sur la base du fonctionnement d'indice des signes interprétés. Aussi y a-t-il une différence d'essence entre ce concept de signification et celui qui se dégage de la fonction d'expression du signe :

Qu'un autre puisse interpréter nos extériorisations spontanées (par exemple les « mouvements expressifs ») et apprendre par elles bien des choses sur nos pensées intimes et nos mouvements affectifs, cela ne change rien à la question. Elles « signifient » (*bedeuten*) quelque chose pour lui en tant précisément qu'il les interprète (*deutet*) ; mais, pour lui non plus elles n'ont pas de signification au sens prégnant des signes linguistiques (*sprachlicher*), mais seulement au sens d'indices<sup>2</sup>.

S'il y a bien un sens à dire, relativement à la fonction d'indice du signe et aux diverses formes d'extériorisation qui accompagnent la communication, que la signification s'interprète, tel n'est pourtant pas le sens prégnant de la signification « linguistique », et il faut ici marquer la différence entre deux

---

<sup>1</sup> En fait, il faudrait dire qu'il y en a trois : un point de vue non intentionnel (je ne pensais pas à lui en sifflant : nous avons donc ici affaire à un vécu *qui n'a pas encore à être caractérisé du point de vue de la différence entre l'intentionnel et le non-intentionnel*), et deux points de vue intentionnels : une reconstruction de l'intentionnalité en troisième personne (mon sifflement est l'extériorisation de mon attente remplie d'espoir) et une expression en première personne de mon sentiment (j'attends la venue de N.). Wittgenstein fait ici apparaître le fait que l'expression en première personne va toujours de pair avec une question indicative formulée en troisième personne, elle ne peut apparaître qu'à cette occasion.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

régimes opposés de signification. Contrairement à ce qui se passe dans le cas de l'extériorisation et de la fonction indicative des signes, l'expression en tant que telle *n'a pas à être interprétée* car elle apporte d'elle-même sa signification : lorsque l'on revient aux *actes* du signifier en tant que ceux-ci sont intimement unis à l'expression de signification, alors la question de l'interprétation ne se pose plus. Le *Bedeuten* n'est pas réductible à une forme de *Bezeichnung*, « le signifier n'est pas une espèce de l'être signe au sens de l'indication »<sup>1</sup>. Ce qui est essentiel à l'expression, c'est de toujours s'accomplir dans certains actes intentionnels auxquels elle est intimement unie, de telle sorte qu'elle perdrait son sens d'expression si elle en devenait simplement le signe indicatif (on retrouverait alors l'exemple de Wittgenstein). C'est ce qu'exprimera Husserl au § 10 en soutenant, contre le modèle d'une simple « association » (reposant sur une « coordination psychologique cachée ») entre un signe expressif et ce qu'il exprime : « L'être-expression est bien plutôt un moment descriptif dans *l'unité du vécu* formée par le signe et ce qui est désigné »<sup>2</sup>.

Or il est clair que c'est fondamentalement sur une telle unité que repose la possibilité de la description phénoménologique dans les *Recherches*, soit une description qui ne soit pas simplement une *interprétation* du vécu, qui ne cherche pas non plus à extérioriser un vécu que l'on aurait *a priori* défini comme « intérieur » (là où son intentionnalité le situe au contraire toujours à l'interface de ce que la tradition lockéenne avait pensée sous la figure d'une opposition entre l'interne et l'externe), ni à donner une traduction dans un langage donné d'un vécu psychique en soi étranger à l'ordre de la signification. Au contraire, si la description phénoménologique peut avoir un sens, et, de façon plus technique, une *signification*, c'est bien parce qu'elle a affaire à un vécu intrinsèquement ouvert à l'expression qu'elle lui donne, et donc qu'elle *l'exprime*. Ce point permet de donner une épaisseur et une légitimation à l'idée que nous avons avancée précédemment, selon laquelle la description phénoménologique ne peut pas simplement porter sur un vécu qui la précéderait au sens où ma chambre précède ma description de ma chambre. Encore une fois, le vécu, s'il ne se réduit pas à sa description (puisque'il n'est précisément plus « vécu » en elle mais seulement décrit), est modifié par elle de façon telle qu'il n'est plus possible de se donner un autre type de « prise » sur lui, et que l'idée d'interprétation perd ici son sens dans la mesure où nulle autre interprétation concurrente ne peut être ici envisageable. Le modèle expressif développé

---

<sup>1</sup> *RL* 1, § 1, p. 27.

<sup>2</sup> *RL* 1, § 10, p. 46.

dans cette 1<sup>re</sup> *Recherche* résout ainsi le problème d'une description phénoménologique ne supposant pas la donation indépendante d'un objet : le vécu ne s'offre pas à une interprétation, mais il s'exprime sous une certaine signification : en exprimant mon vécu, je le décris *eo ipso* sans pour autant avoir besoin de l'interpréter (dire que le vécu est intentionnellement dirigé vers tel ou tel objet, ce n'est pas l'interpréter : le vécu s'exprime comme visée déterminée de telle ou telle façon de ceci ou de cela). Le vécu est toujours déterminé comme expression de signification, et c'est cela qui le rend essentiellement descriptible<sup>1</sup>.

La 1<sup>re</sup> *Recherche* peut ainsi être lue comme une théorie de l'accès que nous pouvons avoir à nos propres vécus, ou de la « prise » descriptive que nous avons sur eux, proposant une alternative extrêmement originale à la description *psychologique* de Brentano et aux théories classiques de la perception interne dont elle assume la relève. Sur ce point, je renvoie à la fin des §§ 7 et 8 qui articulent le rapport entre perceptions interne et externe à partir de la question de l'adéquation ou de l'inadéquation entre la saisie du vécu et son expression : ce qui différencie mon expression du vécu de la saisie indirecte de mes vécus psychiques que peut avoir autrui (ou qui caractérise la description en troisième personne en général), c'est cette « unité phénoménale avec les vécus extériorisés » qui échappe au point de vue de la troisième personne.

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*, nous corrigeons la traduction française

---

<sup>1</sup> Ajoutons à cela l'argument selon lequel l'intentionnalité même du vécu se constitue sur le modèle de l'expression de signification, dont le § 10 de cette 1<sup>re</sup> *Recherche* montre qu'elle a pour caractère fondamental de « détourner notre intérêt » ou notre « visée » de « la représentation intuitive dans laquelle se constitue le phénomène-mot physique » pour les porter exclusivement « sur la chose visée dans l'acte donateur de sens » (p. 46). C'est bien le mode de fonctionnement des signes et de la signification qui a mis Husserl sur le chemin de sa réinterprétation générale de l'intentionnalité ; cf. *Articles sur la logique*, p. 155 : « Nous voyons sans doute le signe, mais nous ne le voyons pas, nous ne l'intuitions pas ». Nous ne développons pas davantage ici cet argument, largement étayé par les travaux de Jocelyn Benoist, voir par exemple *Intentionnalité et langage*, ch. 1 et 2 (Paris, PUF, 2001).

qui rend mal l'inutilité d'une telle indication dépourvue de motif ou de but].  
Les actes en question sont, en effet, au même instant, vécus par nous-mêmes<sup>1</sup>.

L'expression se réalise *comme adéquation*, elle a pour caractère phénoménologique fondamental de nous donner un accès à nos vécus à l'occasion duquel nous éprouvons cette coïncidence entre l'acte d'exprimer le vécu et le « vivre » propre à ce même vécu. Ainsi peut-on établir le recoupement parfait entre le couple perception interne-perception externe sur lequel Husserl revient rapidement au § 7 et le couple expression-indication<sup>2</sup> : autrui ne saisit mes vécus psychiques qu'en troisième personne et sur le mode de l'indication (soit dans une perception externe), tandis que j'y ai un accès spécifique en vertu du pouvoir expressif de tout vécu qui est mien (expressivité qui assume pleinement ici les prérogatives qui revenaient à la perception interne, sans pour autant en payer le prix métaphysique ni reconduire le mythe de l'opposition du psychique et du physique, du dedans et du dehors, de l'intériorité et de l'extériorité). Là où j'*exprime* à proprement parler une signification à travers mes propres « paroles » (que le discours soit ou non adressé à un autre que moi), de telle sorte que je rends mon vécu transparent à moi-même dans ces actes d'expression (puisque alors, toute distance indicative entre le signe et ce qu'il signifie perd son sens), ces mêmes paroles ne peuvent jamais signifier qu'au sens d'indices pour celui à qui je m'adresse ou qui m'écoute.

Husserl exprime ici la différence *logique* fondamentale qui oppose ces deux régimes de description possibles du vécu, selon que cette description s'effectue en première ou en troisième personne<sup>3</sup>. Exprimer son vécu, c'est

---

<sup>1</sup> *RL* 1, § 8, p. 42.

<sup>2</sup> C'est ce point qui permet de dépasser l'équation brentanienne déjà commentée entre l'opposition interne-externe et évident-non-évident : ici, le cartésianisme de Brentano est dépassé au profit d'une théorie de la signification (bien que ce recours à l'évidence revienne plus tard en force dans la phénoménologie transcendantale, cf. notamment le cours de 1907 sur l'*Idée de la phénoménologie*).

<sup>3</sup> À défaut d'avoir un *critère* de délimitation du psychique par rapport au physique (à l'instar de la définition brentanienne de l'intentionnalité), on pourrait trouver ici un moyen de spécifier un trait grammatical propre à ce que Wittgenstein appellerait les « verbes psychologiques ». Nous ne développons pas ce point, qui excède très largement les limites de notre question, mais nous renvoyons tout de même à cette formule extraordinaire du § 472 des *Fiches* de Wittgenstein, qui recoupe de façon frappante ce que nous venons d'avancer : « Les verbes psychologiques se caractérisent par le fait que la troisième personne du présent doit être vérifiée par l'observation, tandis que tel n'est pas le cas pour la première personne ». La grammaire des

*eo ipso* se frayer un accès à son sens irréductible à tout accès sur le mode de l'indication : l'indication n'a de sens qu'en tant qu'elle renvoie ultimement à la saisie d'une *existence*, de quelque chose qui doit être perçu *comme existant* (ou qui peut du moins l'être en droit, l'existence définissant l'horizon de toute indication)<sup>1</sup>. Or, tel n'est précisément pas le sens de la description phénoménologique, qui laisse de côté la question de l'existence du vécu (en termes husserliens : des composantes *réelles* et non intentionnelles du vécu, sur la base desquelles s'établit la relation intentionnelle à un objet ou à une « objectité »), pour ne prendre en vue que le sens intentionnel du vécu, cette structure de signification qui lui est propre et le caractérise comme visée *de* telle ou telle chose. C'est la raison pour laquelle la description phénoménologique ne peut se déployer sur le terrain d'une simple *extériorisation* du vécu, en tant que celle-ci renverrait à la présence en nous d'entités psychiques réellement existantes (la question n'est jamais celle, évoquée et récusée par Wittgenstein dans le passage cité, de savoir s'il y avait dans ma tête quelque chose comme une « pensée de N. » au moment où je me suis mis à siffler, puisque l'intentionnalité qui détermine cette pensée *comme pensée* ne peut être atteinte que lorsque l'on s'interroge non plus sur l'être mais sur le sens des vécus dont mon sifflement pourrait être interprété comme une extériorisation). Cette question n'intéresse pas le phénoménologue et ne participe en rien à la description, qui doit toujours et pour cette raison même s'effectuer *en première personne*, soit sur le modèle de l'expression de signification en vertu duquel le vécu intentionnel acquiert son sens proprement phénoménologique. Ce que l'on pourrait appeler la « grammaire de l'expressivité » autorise ainsi et légitime un déploiement *en première personne* du vécu, que Husserl appelle dans les *Recherches logiques* « description phénoménologique », et qui ne repose nullement sur le présupposé métaphysique de la transparence à soi de la conscience ou de son auto-saisie dans l'évidence, puisque cette transparence n'est jamais que l'effet d'un régime spécifique de discours sur lequel repose la possibilité de la description, à savoir le discours expressif. La grammaire de la description phénoménologique est une grammaire de l'expression en première personne du vécu, et non une description en troisième personne, fonctionnant sur le modèle de l'interprétation (phénoménologie est ainsi une anti-

---

verbes psychologiques repose précisément sur cette asymétrie entre leur usage en première et en troisième personne que Husserl a bien repérée ici.

<sup>1</sup> Cf. *RL* 1, § 8, p. 41 : « Ce qui doit nous servir d'indice doit être perçu par nous comme *existant* ».

herméneutique : ses description reposent de part en part sur une compréhension qui n'a pas besoin d'interprétation).

Il y a ici une très grande force de la phénoménologie des *Recherches*, dans la façon dont elles posent le problème de la description, puisque la possibilité de celle-ci n'invalide en aucune façon le fait que le vécu soit toujours aussi *autre chose* que ce qui est décrit comme intentionnel, à savoir un ensemble complexe de contenus psychiques réels à propos desquels il peut tout à fait y avoir du sens à s'interroger en termes d'existence. La phénoménologie s'offre ainsi le luxe de pouvoir toujours s'accorder avec un empirisme minimal de départ, que Husserl hérite de la psychologie brentanienne, et qui se traduisait dans l'introduction de la première édition des *Recherches* par l'affirmation selon laquelle la phénoménologie partage son objet, le vécu, avec la psychologie<sup>1</sup>. Aussi Husserl peut-il assumer le paradoxe selon lequel la description exprime bien en un sens le vécu (puisque'il appartient de façon tout à fait essentielle au sens même du vécu que de pouvoir s'offrir à la description dans l'expression), sans pour autant l'épuiser entièrement dans les descriptions qu'elle peut en donner (puisque'elle ne peut l'atteindre qu'au prix d'une *modification* irréductible qui en fait apparaître le sens intentionnel mais ne permet pas de l'atteindre *tel qu'il a été vécu au moment où il a été vécu* : elle ne l'atteint pas dans son être mais par le moyen de sa signification qu'elle exprime<sup>2</sup>).

Le modèle de transparence à soi de la conscience phénoménologique que fournit la théorie de l'expression de signification laisse donc intact l'écart irréductible qui sépare le fait de *vivre* un vécu du fait de le *décrire*, bien que pourtant cette description ne puisse être dite « manquer » le vécu dans la mesure où elle lui donne son expression pleine et entière. Dans les

---

<sup>1</sup> Cf. le fameux appendice du § 6 de l'introduction générale aux *Recherches*, dans lequel Husserl affirmait que la phénoménologie est une « psychologie descriptive ».

<sup>2</sup> Cf. à ce propos le statut des sensations, qui mettent toujours en évidence dans les *Recherches* le point ultime sur lequel vient butter la description phénoménologique, sur lequel Husserl revient de façon extrêmement intéressante au § 23 de cette 1<sup>re</sup> *Recherche*. Husserl y souligne alors le saut qui sépare les sensations de l'ordre de la signification : les sensations n'ont en aucune façon à être exprimées dans la mesure où elles ne sont rien d'autre que le support de l'objectivation. Elles ne sont elles-mêmes données comme telles que dans une « réflexion psychologique » (à ne pas confondre avec la réflexion proprement phénoménologique sur laquelle nous allons revenir dans la partie suivante), et dans l'« intuition naïve », c'est-à-dire dans l'accomplissement normal de l'intuition, « elles sont sans doute des *composantes* du vécu de représentation (des parties de son contenu descriptif) mais nullement des *objets* » (p. 86)

*Recherches*, la description n'épuise pas totalement le vécu et laisse subsister un reste irréductible et inconstituable, puisque l'*expression* qu'elle en donne peut toujours aussi en même temps être prise comme *signe indicatif* de l'existence d'un « substrat » psychique irréductible, mais qui échappe par définition à la description et n'intéresse pas davantage la phénoménologie, puisqu'elles en constituent au contraire la limite inférieure. Le vécu n'est pas réductible à mon discours descriptif sur le vécu, il ne s'épuise pas en lui, mais ce qui lui échappe étant par définition indescriptible ne relève plus de la phénoménologie autrement que pour en indiquer la limite. Le discours descriptif de la phénoménologie se situe simplement à un autre niveau, celui de la signification intentionnelle des vécus, qui semble définir dans les *Recherches* cette forme logique d'immanence assurant la relève d'une immanence psychologique largement imprégnée de la charge métaphysique des oppositions entre l'interne et l'externe.

Ainsi, en s'efforçant dans la 1<sup>re</sup> *Recherche* de cerner le domaine d'une expressivité pure, Husserl définit donc très exactement un modèle fécond pour penser ce que l'introduction des *Recherches* venait immédiatement auparavant de présenter comme *la* méthode proprement phénoménologique, à savoir la description : s'il est possible de fonder une nouvelle science philosophique sur la base de la description phénoménologique, c'est précisément parce que la description que nous pouvons donner de nos vécus n'est pas simplement un discours *sur* nos vécus, mais d'abord et avant tout une expression *de* nos vécus (elle est à la fois l'un et l'autre, préservant toujours la réalité psychique irréductible de nos vécus, y compris là où elle prétend le saisir sur un mode descriptif comme sens intentionnel). Les *Recherches* court-circuitent ainsi le problème de la perception interne dans la psychologie descriptive brentanienne, comme celui dont nous étions partis, concernant l'opposition entre un moment de donation intuitive du vécu et moment de décodage linguistique du vécu. C'est toujours à partir de l'expression et sur le terrain de la signification que doit être repensée la possibilité de décrire un vécu intrinsèquement ouvert à la signification.

### **La grammaire comme opérateur de la réflexivité phénoménologique et le catégorial**

C'est donc aussi sur le terrain linguistique que l'on doit, pour finir, pouvoir retrouver le sens de cette « réflexion », dont l'introduction aux *Recherches* nous disait qu'elle constitue le moteur de la description phénoménologique, et qui, en modifiant le vécu qu'elle nous livre, préserve la phénoménologie

de cette naïveté consistant à prétendre accéder au vécu en lui-même, tel qu'il est vécu (autrement dit, qui prétend atteindre le « vivre » même du vécu<sup>1</sup>). En quoi l'expressivité du vécu nous permet-elle intrinsèquement de réfléchir sur lui et de le reprendre pour lui-même, là où le propre de l'expression est précisément de nous détourner d'elle-même pour nous conduire immédiatement jusqu'au sens dont elle constitue la visée ? Comment peut-on répondre à cette difficulté que Husserl énonçait très clairement dans le § 10 de cette 1<sup>re</sup> *Recherche* : « Quand c'est l'intérêt phénoménologique qui est déterminant, nous nous heurtons à la difficulté d'avoir à décrire des rapports phénoménologiques qui sont sans doute vécus d'innombrables fois, mais qui, normalement ne sont pas objets de la conscience, et d'être obligé de les décrire au moyen d'expressions qui ont été modelées sur la sphère de l'intérêt normal, sur les objectités qui apparaissent »<sup>2</sup> ?

Il faudra attendre assez longtemps pour que les *Recherches logiques* nous livrent la clé de cette réflexivité proprement phénoménologique, que nous ne pouvons comprendre qu'en nous interrogeant sur le *type de modification* que la réflexion doit faire subir au vécu pour l'ouvrir à la description. La thèse que nous voudrions ici soutenir, en réponse au problème que pose le rôle du langage dans la description phénoménologique, est que c'est précisément une propriété grammaticale essentielle de toute expression de signification qui rend possible une telle « modification ». Ce point essentiel sera ainsi thématiqué par Husserl dans la 4<sup>e</sup> *Recherche*, consacrée à l'idée de « grammaire pure logique ». Mais il suppose que nous revenions une nouvelle fois à la 1<sup>re</sup> *Recherche* pour en saisir la portée.

Nous avons dit jusqu'ici que ce qui rend possible la description, c'est le fait que le vécu soit essentiellement exprimable. Or, dans la lecture intentionnaliste qu'en propose Husserl, le propre de l'expression est de ne pouvoir exprimer quelque chose (un « sens » ou une signification) qu'en portant toujours en même temps *sur* quelque chose (dont elle fait par là même un « objet ») : l'expression d'un vécu n'en exprime le sens qu'en en faisant un objet. Husserl va insister fortement, au § 31 de la 1<sup>re</sup> *Recherche*, sur cette propriété essentielle du sens, toujours prestataire d'objets dans la mesure où il est fondamental que l'intention de signification puisse viser de façon identique et reprendre dans de nouveaux actes du signifier toute signification qui a déjà été exprimée. Ici, le vécu exprimé ne devient ni un

---

<sup>1</sup> Cf. la thématisation de cet écart entre le fait de « vivre dans les actes intentionnels » et la possibilité de « réfléchir sur eux » que l'on trouve à la toute fin du § 10 de la 1<sup>re</sup> *Recherche* (p. 48), en écho à ce que Husserl avait avancé dans l'introduction.

<sup>2</sup> *Ibid.*

simple sens, ni un simple objet, mais bien *les deux à la fois* : il n'est objet qu'en tant qu'il peut faire l'objet d'une reprise et d'un emploi dans un discours (c'est donc très exactement la description elle-même qui donne la mesure de son objectivité et non l'inverse : la description ne suppose aucunement que le vécu *soit*, au sens fort, un objet — un objet mental en l'occurrence).

C'est la raison pour laquelle la signification crée l'espace logique d'une description possible plus qu'elle ne compromet sa possibilité en posant le problème absurde de l'adaptation et de l'adéquation du discours descriptif au vécu psychique (en supposant toujours cette opposition entre langage et intuition du vécu qui définissait le problème dont nous étions partis). C'est en vertu des lois mêmes de la signification que le vécu peut être pris comme objet, et non grâce à quelque perception interne dont il faudrait faire la supposition métaphysique. Nous rencontrons ici une propriété fondamentale caractérisant la structure du langage en tant que tel (son « armature logique »), et que Husserl aborde de front au § 11 de la 4<sup>e</sup> *Recherche* (intitulé « Modifications de significations qui ont leur racine dans l'essence des expressions ou des significations »). Ce paragraphe met en évidence les ressources que la grammaire nous offre pour penser le type de modification qui permet à la description d'objectiver le vécu et d'en saisir l'articulation intentionnelle.

Quelles sont ces « modifications de signification » ? Ce sont celles que nous mettons en œuvre lorsque nous modifions la fonction grammaticale naturelle d'une expression en la reprenant selon une modalité différente de celle dans laquelle elle a été initialement actualisée : le cas exemplaire est celui du procédé de nominalisation, que Husserl développe à partir d'une analogie avec la *suppositio materialis* des scolastiques. Toute expression peut se présenter et être utilisée comme son propre nom, comme si elle se nommait elle-même et véhiculait non pas une signification, mais « *une représentation de cette signification* »<sup>1</sup>. Lorsque nous disons par exemple « "Paris" est un nom de capitale », nous ne parlons pas de Paris (de la signification) mais de la représentation nominale « Paris » en tant que telle (donc de la représentation de la signification). Or, il ne s'agit pas du tout là d'une propriété accessoire mais d'une possibilité syntaxique absolument essentielle à tout discours en tant que tel :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 117.

Il est dans la nature des choses que certaines modifications de signification fassent même partie de la structure grammaticale de toute langue<sup>1</sup>.

Toute expression a une signification, mais c'est une propriété inhérente à la nature même de toute expression ou de toute signification que de laisser s'opérer un certain nombre de modifications affectant telle ou telle de ses parties syntaxiques, appelées à jouer un nouveau rôle dans une expression nouvelle. Le sens peut toujours se prendre lui-même comme objet et dévoile ainsi le pouvoir d'auto-objectivation linguistique de l'intentionnalité<sup>2</sup>. Ce point est absolument fondamental pour nous car il signifie qu'il est toujours possible au discours de détacher la signification des intentions expressives dans lesquelles elle se trouve toujours prise, comme nous l'avons souligné plus haut, et de prendre ainsi aussi bien ces intentions elles-mêmes que cette signification pour objet dans une nouvelle description. La 4<sup>e</sup> *Recherche* nous révèle cette propriété d'essence du vécu, précisément en tant qu'il est expression de signification et non simplement objet mental ou contenu psychique, qui l'ouvre constitutivement à la possibilité d'être réfléchi dans sa structure syntaxique.

Il n'est donc à aucun moment question de faire entrer en ligne de compte une réflexion au sens d'une capacité de l'esprit, ou d'une faculté : la réflexivité apparaît ici comme une propriété *syntactique* du langage dans lequel le vécu trouve son expression, et qui se fonde sur la possibilité de jouer sur les catégories syntaxiques de la signification pour analyser le vécu en modifiant la signification naturelle dans laquelle il s'exprime. Cette caractéristique grammaticale fondamentale qu'est la modification nous permet ainsi de comprendre comment fonctionne la réflexion phénoménologique sur laquelle prend appui la description : elle définit dans les *Recherches* une forme d'équivalent linguistique et non métaphysique de la réflexion<sup>3</sup> qui rend caduque et inutile tout recours à une figure de cet « œil

---

<sup>1</sup> *RL* 4, § 11, t. II/2, p. 116.

<sup>2</sup> Cf. les analyses de Jocelyn Benoist, qui a mis l'accent sur ce point dans le chapitre 4 d'*Intentionnalité et langage*.

<sup>3</sup> On comprend mieux, de ce point de vue, la profonde remise en cause que fera subir au modèle descriptif qui était encore celui des *Recherches* les analyses du cours de 1905, sur le chemin d'une phénoménologie transcendante : l'analyse de la temporalisation du flux de conscience permettra en effet de penser la rétention comme moyen de rappeler les vécus passés venant de s'écouler sans pour autant les arracher au présent rétentionnel de la conscience, donc sans avoir besoin d'objectiver les vécus pour les décrire (nous nous appuyons ici sur la lecture extrêmement riche que donne Derrida de ces leçons dans *La voix et le phénomène*). La réflexion apparaît dès

mental » que critiquait Wittgenstein. Il ne s'agit nullement, en effet, d'une réflexion qui s'exercerait de l'extérieur sur le vécu (ou se rapporterait à lui intérieurement sur le modèle d'une saisie perceptive), mais d'une modification syntaxique peut être conduite de façon purement immanente dans le langage lui-même, dans la mesure même où ce vécu *est* expression de signification, où il *est* une articulation syntaxique complexe de signification essentiellement ouverte à ce type de modification (cette syntaxe du vécu n'étant rien d'autre que son intentionnalité, le fait que le vécu ne soit pas simplement une chose, mais est structuré comme un *rapport* à de l'objectivité).

Les possibilités descriptives de la phénoménologie sont ainsi étroitement corrélées aux possibilités de modalisations fournies par le langage en tant que tel, et sur le terrain desquelles l'intentionnalité trouve son sens descriptif (car sans cette forme si spécifique de réflexion linguistique, le propre de l'intentionnalité est de ne pouvoir apparaître en tant que telle si tant est que nos intentions détournent à chaque fois notre intérêt vers l'objet qu'elles visent). En réponse à la question que nous posions à la phénoménologie en introduction, on voit ici que le langage de la description ne s'applique pas et n'a fondamentalement pas à s'appliquer *de l'extérieur* à un vécu qui lui serait donné par une réflexion purement psychologique et indépendante de lui ; au contraire, il peut assumer l'unité de la réflexion et de la description, dans la mesure où cette modification grammaticale est une propriété essentielle de toute expression comme telle. Le langage présente ainsi un pouvoir de contrainte très fort sur la description phénoménologique (puisqu'il impose un certain format au vécu — celui de l'expression — en deçà ou au-delà duquel notre description ne peut plus avoir aucune « prise » sur lui). De ce point de vue, l'expression de « description pure » nous semble assez difficilement pouvoir caractériser la méthode phénoménologique des

---

lors comme une possibilité insigne du vécu, qui sera thématifiée dans les *Ideen* et conduiront Husserl à restituer le sens fort que peut avoir la réflexivité dans la description phénoménologique. Mais dans les *Recherches logiques*, le point de vue atemporel et extrêmement logique que Husserl adopte sur les vécus n'offre pas encore une telle possibilité, et préserve pour cette raison même un écart insurmontable entre la description phénoménologique et le vécu qu'elle *indique* toujours nécessairement au moment même où elle l'*exprime*, interdisant par là toute prétention d'une description pure et absolue atteignant le « vivre » même du vécu (contre l'interprétation de Derrida, l'expressivité du vécu ne supprime pas vraiment ce décalage introduit par la description phénoménologique, dans la mesure où celle-ci n'épuise jamais pleinement l'être du vécu qu'elle indique toujours aussi nécessairement).

*Recherches*, où la description est toujours en même temps synonyme d'une part inéliminable de *normativité* linguistique, qui rend problématique l'opposition classique du descriptif et du normatif. Le langage fixe ainsi les limites logiques du discours descriptif de la phénoménologie des *Recherches*. Mais cette remarque limitative sur le pouvoir de contrainte du langage ne peut faire sens que dans la mesure où c'est à lui qu'il revient d'avoir pu libérer, dans les *Recherches*, l'espace logique nécessaire pour une description qui ne soit pas seulement conduite sur le terrain d'une psychologie ; c'est donc bien en un sens le langage qui aura permis à Husserl d'arracher le vécu à son enracinement psychique pour l'amener sur le terrain de la signification en laquelle son intentionnalité retrouve un sens non métaphysique, car délesté de l'opposition entre le psychique et le physique, l'interne et l'externe.

L'intuition ne permet pas à elle seule de décrire quoi que ce soit, au sens où elle ne peut que nous donner un être, mais ne nous permet pas encore de dire *comment* il est. On retrouve ici la proposition 3.221 du *Tractatus* de Wittgenstein que l'on pourrait appliquer au problème qui nous occupe : une description n'exprime jamais *ce qu'est* une chose, elle a seulement à nous dire *comment* cette chose est. Si nous devons malgré tout maintenir avec Husserl que nous avons bien une sorte de saisie intuitive du vécu au moment où nous l'exprimons (de nombreuses formules vont dans ce sens, voir par exemple la fin du § 7 de la 1<sup>re</sup> *Recherche*), cela ne vaut toutefois que dans la mesure où cette intuition peut nous donner un accès à la forme significationnelle de ce vécu, soit aux formes de signification autour desquelles il s'articule : l'intuition n'ouvre l'espace d'une description possible que pour autant que ce qu'elle nous livre est déjà en un sens mis en forme sur le terrain de la signification, est déjà mis au *format* de l'expression. Ce point nous permet de rejoindre en guise de conclusion la dernière question annoncée en introduction sur le rôle de la catégorialité dans le travail descriptif. Car ce qui rend possible une telle conception de l'intuition dans les *Recherches*, c'est cette thèse fondamentale que Husserl ne déploiera que dans la 6<sup>e</sup> et dernière *Recherche*, et par laquelle il assume l'existence d'une forme catégoriale d'intuition (de la même façon que c'est sur l'existence d'un jeu entre différentes catégories de signification que repose la possibilité de cette « modification » thématifiée dans la 4<sup>e</sup> *Recherche*) : c'est une modalité fondamentale de l'intuition que de pouvoir nous donner ce qu'elle nous donne dans la modalité même où c'était visé par une signification, soit au format de la signification. Au voir simple qui nous met directement en contact avec le monde, et dont la logique est celle d'une visée *d'objet*, se superpose un voir catégorial qui a en propre de nous donner accès à la

structuration catégoriale même de ce qui est vu, c'est-à-dire non pas à la chose en tant que telle, mais à la chose « dans le comment de son être-visé » pour reprendre une formule utilisée par Heidegger en référence à cette 6<sup>e</sup> *Recherche*. Ici l'intuition ne porte plus sur telle ou telle chose, mais sur le fait qu'elle soit telle ou telle, elle ne donne plus l'être de la chose mais son *comment*.

La doctrine de l'intuition catégoriale, laquelle a ultimement à charge d'articuler cette tension entre le signitif et l'intuitif qui traverse l'ensemble des *Recherches* et qui donnait son fil conducteur à notre interrogation sur le sens de la description phénoménologique, rend donc possible la description, et semble toujours et déjà présupposée par elle (selon le mouvement en zigzag caractéristique des *Recherches*, au dire de leur auteur). La description ne peut être accomplie par l'intuition simple et suppose l'intuition catégoriale, soit la possibilité que l'intuition s'effectue comme une donation de formes logiques dont le sens est étroitement lié à ces catégories syntaxiques de la signification qui articulent la visée signitive et que Husserl avait mis en évidence dans la 4<sup>e</sup> *Recherche*. Si la « modification de signification » assume le rôle traditionnellement dévolu à la faculté de réflexion, il faut pour autant que le vécu se présente toujours à nous comme complexe de signification articulé selon un certain nombre de formes syntaxiques sur lesquelles vont jouer de telles modifications. Or, cette possibilité est ultimement garantie dans les *Recherches* par la doctrine de l'intuition catégoriale qui vient donner une cohérence à l'ensemble et légitimer la possibilité de la description phénoménologique. Si le vécu intentionnel n'est pas simplement un objet mental mais une structure complexe de signification, il faut pouvoir le saisir comme tel, dans sa façon spécifique d'articuler des actes, des contenus réels et des objets intentionnels, c'est-à-dire dans son *intentionnalité* (si tant est que celle-ci n'est jamais une chose mais toujours une structure). Le vécu ne peut être décrit qu'à la double condition de pouvoir être saisi dans sa structure même et pour autant que celle-ci est toujours à la mesure d'un langage dans lequel elle s'exprime (la description ayant à charge de révéler cette structuration syntaxique du vécu qui constitue dans les *Recherches* la grammaire de l'intentionnalité).

Enfin, dans la mesure où la description suppose toujours une forme de réflexion ou de modification qui ne passe plus par la perception interne, elle ne peut atteindre le vécu de façon *immédiate* et directe, mais seulement dérivée, en reprenant dans des actes nouveaux les vécus et les intentions dont elle fait maintenant ses objets. Cela signifie que les actes dans lesquels s'effectue cette description ont pour caractère phénoménologique fondamental d'être des actes *fondés*, caractère propre aux actes catégoriaux. Mais cette

thèse suppose encore une fois que les vécus sont toujours plus et autre chose que ce que nous pouvons en dire dans la description phénoménologique, puisque au-delà de cette structuration catégoriale par le moyen de laquelle nous nous donnons sur eux une prise descriptive, le caractère d'acte fondé de la réflexion fait signe vers une autre façon de « vivre » le vécu dont nous ne pouvons plus rien dire et qui n'est plus à la mesure de notre discours descriptif. Loin de constituer un obstacle problématique à la description phénoménologique et d'être laissé de côté par Husserl, le langage définit donc très exactement la mesure de nos possibilités descriptives sans pour autant réduire le vécu au discours descriptif que nous pouvons tenir sur lui.