



## En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ?

Par LAURENT PERREAU

Université de Picardie Jules Verne – CURAPP-ESS – Archives Husserl de Paris

La question de l'intentionnalité collective est au cœur de l'un des débats les plus intéressants que la philosophie analytique de ces vingt dernières années ait pu nous offrir<sup>1</sup>. Historiquement, ce débat s'ouvre à la fin des années 1980 par l'intermédiaire d'une série de contributions qui en déterminent les coordonnées fondamentales<sup>2</sup>. Il s'est ensuite rapidement intensifié à la faveur de la radicalisation des positions en présence, puis en s'élargissant à des questions annexes : la question de la nature des faits institutionnels par exemple<sup>3</sup>, ou encore celle du statut des acteurs collectifs<sup>4</sup>. Enfin, il a donné

---

<sup>1</sup> Pour une présentation stimulante de l'ensemble de ce débat, nous renvoyons au récent recueil de H. B. Schmid et P. Schweikard, *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.

<sup>2</sup> Signalons les contributions suivantes : R. Tuomela, K. Miller, « We-Intentions », *Philosophical Studies*, 53, 1988, p. 367-389 ; J. Searle, « Collective Intentions and Actions », in P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, Cambridge Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990, p. 401-415 ; P. R. Cohen et H. J. Levesque, « Teamwork », *Noûs*, 35, 1991 ; M. Gilbert, « Walking Together », in *Midwest Studies in Philosophy* 15, 1990, p. 1-14 [tr. fr. par B. Auerbach dans M. Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, 2003, p. 45-71].

<sup>3</sup> R. Tuomela, « Collective Acceptance, Social Institutions, and Group Beliefs », in W. Buschlinger et C. Lüdge (éds.), *Kaltblütig. Philosophie von einem rationalem Standpunkt*, Stuttgart, Hirzel, 2003.

<sup>4</sup> P. Pettit et D. P. Schweikard, « Joint Action and Group Agents », *Philosophy of the Social Sciences*, 36, 1, 2006, p. 18-39 ; P. Pettit, « Groups with Minds of their Own », in F. Schmitt (éd.), *Socializing Metaphysics – The Nature of Social Reality*, New York, Rowmann & Littlefield, p. 167-193.

lieu à des prolongements interdisciplinaires féconds<sup>1</sup>.

En guise de première approche, il nous suffira de dire que le concept d'intentionnalité collective s'efforce de penser ce que nous mettons couramment sous le pronom personnel « nous ». Plus précisément, l'intentionnalité collective ne thématise pas le « nous » comme une simple réunion de « je », comme une première personne pluralisée, mais bien comme une totalité que l'on ne peut pas complètement réduire à ses parties. Elle ne désigne pas l'addition d'unités discrètes et isolées, mais bien un ensemble unitaire. Le pari implicite de cette conceptualisation est donc de considérer que l'intentionnalité — du moins une certaine théorie ou un certain concept d'intentionnalité — est un instrument valable pour tenter de résoudre cette question, c'est-à-dire pour statuer philosophiquement sur ce que Durkheim désignait pour sa part sous l'expression de « conscience collective » (laquelle ne désigne pas seulement la reconnaissance de l'appartenance du « je » à un « nous », mais aussi la constitution de ce « nous » comme tel)<sup>2</sup>.

Dès lors le débat sur l'intentionnalité collective constitue aussi, en tant que tel, une remarquable mise à l'épreuve du dispositif intentionnel. Quel est donc le type spécifique d'intentionnalité qui s'indique de cette manière ? En quoi le recours au concept d'intentionnalité est-il ici justifié ? Quel sens cela a-t-il de parler d'une intentionnalité *collective* ? Et enfin, est-il bien raisonnable d'attendre d'une telle théorie qu'elle puisse nous dire ce qu'il en est de la réalité sociale ?

La problématique dont nous venons d'esquisser les contours présente déjà, dans sa généralité, un intérêt significatif. Mais le débat sur l'intentionnalité collective, tel qu'il s'est développé, mérite plus particulièrement considération pour trois raisons distinctes.

---

<sup>1</sup> La théorie économique s'est intéressée à ce débat : R. Sudgen, « Team preferences », *Economics & Philosophy*, 16, 2000, p. 175-204 ; J. B. Davis, « Collective Intentionality, Complex Economic Behaviour and Valuation », *Protosociology*, 18/19, 2003, p. 163-183. Pour une analyse des conséquences éthiques de ce débat, K. Mathiesen, « We're All in This Together : Responsibility of Collective Agents and Theirs Members », *Midwest Studies in Philosophy*, 30, 1, 2006, p. 240-255.

<sup>2</sup> Selon Durkheim, la conscience collective est l'ensemble des idées d'une société donnée. Elle est constituée des « représentations collectives », c'est-à-dire « les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement » (E. Durkheim, « Représentations collectives et représentations individuelles », *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, mai 1898, repris dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 46). Voir aussi les remarques de la seconde Préface aux *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981, p. XV-XX.

Tout d'abord, si l'on considère que l'intentionnalité constitue l'une des rubriques générales sous lesquelles se jouent certains des grands débats philosophiques contemporains en philosophie de l'esprit, force est de constater que la philosophie de l'intentionnalité s'est structurée autour de deux grandes problématiques : celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités linguistiques (rapport de l'esprit au langage), celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités cognitives (rapport de l'esprit au cerveau). On peut dès lors considérer que sous la rubrique de l'intentionnalité collective se détermine une nouvelle interface, qui interroge cette fois les rapports entre l'esprit et la société<sup>1</sup>.

Ensuite, il est à noter que le débat sur l'intentionnalité collective a favorisé l'essor d'une discipline nouvelle — ou qui à tout le moins revendique une autonomie nouvelle —, celle de l'ontologie sociale. Cette appellation qualifie la discipline philosophique qui s'interroge sur la nature de la réalité sociale dans son ensemble, sur les êtres ou les entités qui la composent, ainsi enfin que sur les types de relations que ces entités entretiennent entre elles. Certes, les questions fondamentales auxquelles l'ontologie sociale se confronte se sont le plus souvent déjà posées dans l'histoire de la philosophie, même si, pour des raisons complexes (la concurrence de la philosophie politique ou de la philosophie morale, celle de la sociologie), ces questions n'étaient pas assumées par une discipline qui aurait joui d'une pleine et entière autonomie. De surcroît, le programme de l'ontologie sociale n'est pas complètement inédit<sup>2</sup>. Mais si l'objet et l'idée de l'ontologie sociale ne sont pas véritablement neufs, il reste que le débat sur l'intentionnalité collective présente l'insigne mérite de lui avoir donné nouvel éclat, à tel point que John Searle, l'un des principaux contributeurs du débat sur la

---

<sup>1</sup> Nous devons cette suggestion à H. B. Schmid et P. Schweikard, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2</sup> Husserl semble avoir été le premier à employer l'expression « ontologie sociale ». L'un de ses manuscrits posthumes porte ainsi le titre de *Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie* (E. Husserl, *Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, appendice XVIII, p. 98-105 [tr. fr. par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, vol. II, 2001, p. 203-211]). C'est toutefois C. Znamierowski qui le premier formule une définition précise de l'ontologie sociale dans *Podstawowe pojęcia teorii prawa* (1924). Sur cette histoire, cf. l'article décisif de P. Di Lucia, « Tre modelli dell'ontologia sociale », in P. Di Lucia (éd.), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2003, p. 215-235.

nature de l'intentionnalité collective, s'est senti tenu d'en préciser les principes<sup>1</sup>.

Enfin, un troisième motif d'intérêt réside dans le fait qu'en instruisant la question de l'intentionnalité collective, la philosophie dite « analytique » a donné une assise nouvelle à une problématique qui l'excède largement et concerne aussi bien les sciences sociales intéressées à la question du « social », que la phénoménologie s'interrogeant sur les « phénomènes sociaux ». En d'autres termes, on dispose ici d'un foyer de problématisation inédit qui présente des spécificités qui méritent d'être interrogées pour elles-mêmes et remises en perspective : ce débat peut être considéré comme une possible occasion de dialogue entre philosophie analytique et phénoménologie, voire entre philosophie et sciences sociales.

### **I. Le problème de la nature de l'intentionnalité collective**

Le concept d'« intentionnalité collective » se trouve requis dès lors que l'on s'attache à penser la nature exacte de l'action collective. Par action collective, on comprendra ici tout type d'action qui implique une communauté d'acteurs œuvrant de concert. Il peut s'agir d'actions qui exigent par avance et constitutivement une communauté d'acteurs, comme dans le cas d'un sport collectif (le football, le rugby, etc.), d'une danse de salon requérant plusieurs partenaires (la valse, le tango, etc.), d'une pratique musicale mobilisant plusieurs instrumentistes (dans le cadre d'un quatuor, d'un orchestre, etc.). Mais plus généralement, il peut également s'agir d'actions que nous pourrions fort bien entreprendre individuellement, mais que nous pouvons aussi entreprendre *ensemble*, avec plusieurs acteurs qui attribuent le même sens à cette action. Le concept d'intentionnalité collective médite précisément la signification de cet « ensemble », c'est-à-dire de la conscience partagée d'une implication commune des acteurs dans l'action.

Le thème de l'intentionnalité collective s'illustre souvent à travers l'exemple de la promenade faite à deux — un phénomène dans lequel G. Simmel voyait déjà l'un des phénomènes les plus élémentaires de la vie

---

<sup>1</sup> J. Searle, « Social Ontology : Some Basic Principles », *Anthropological Theory*, 6, 1, 2004, p. 12-29. Voir également P. Livet, R. Ogien (éds.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000. Néanmoins il faut aussi concéder que la question de l'intentionnalité collective n'est pas toujours directement thématisée dans le cadre de l'ontologie sociale et qu'elle n'en constitue pas le dernier mot.

sociale, en tout cas un objet de sociologie digne d'intérêt<sup>1</sup>. On doit à M. Gilbert d'avoir popularisé l'exemple de la promenade, auquel renvoie le titre de l'une des contributions les plus significatives au débat sur l'intentionnalité collective<sup>2</sup>. En effet, si l'on considère deux personnes qui marchent côte à côte, on ne pourra pas dire de prime abord si le parallélisme de leur trajectoire est purement contingent ou si elles cheminent effectivement *ensemble*. Privilégier la seconde hypothèse, c'est supposer que les deux acteurs partagent une même *intention*, c'est-à-dire qu'elles aient explicitement décidé de se promener ensemble, qu'elles se tiennent à cette décision et que le fait de se promener ensemble constitue le but commun de leur action. Cette proposition suppose également un engagement conjoint dans l'action, qui ne peut avoir de sens que si l'autre acteur joue le rôle d'un partenaire assumant sa propre part de l'action commune. Elle implique que l'action détermine un ordre de droits et de devoirs, un régime de contraintes auxquelles consentent les deux acteurs (et qui pourra légitimer les rappels à l'ordre formulés à l'égard de celui qui marche trop vite ou trop lentement). Enfin, cette hypothèse implique la constitution d'une entité collective, d'un « sujet pluriel de l'action » pour reprendre les termes de M. Gilbert : il y a là une communauté d'expérience qui ne se laisse pas réduire à une somme ou une collection d'intentions individuelles. L'intentionnalité collective désigne précisément le fait que

---

<sup>1</sup> Pour Simmel, la relation sociale procède de l'action réciproque (*Wechselwirkung*), c'est-à-dire de l'agrégation des actions individuelles rapportées les unes aux autres. Dès les premières pages de sa *Sociologie*, Simmel soulignait qu'« il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus » (G. Simmel, *Sociologie*, Paris, PUF, 1999, p. 43). L'action réciproque, qui « naît toujours de certaines pulsions ou en vue de certaines fins », est celle qui met matériellement les individus en prise mutuelle. Elle impose l'établissement de la relation individuelle et anime le processus de socialisation (*Vergesellschaftung*) dans son ensemble, sur le mode de la collaboration, du conflit, de la concurrence, etc. « Cette unité ou cette socialisation peut avoir des degrés très divers, selon la nature et la profondeur de l'action réciproque, — de la réunion éphémère en vue d'une promenade jusqu'à la famille, de toutes les relations « provisoires » jusqu'à la constitution d'un État, de la communauté passagère des clients d'un hôtel jusqu'à la profonde solidarité d'une guilde médiévale. » (*Ibid.*) Partant, l'objet de la sociologie simmelienne n'est pas la société conçue comme un substrat préexistant, une entité permanente ou une totalité immuable, mais bien plutôt la socialisation (*Vergesellschaftung*) comprise comme processus continu de formation de la vie sociale, au cours de laquelle la vie sociale prend littéralement *formes*.

<sup>2</sup> M. Gilbert, *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, *op. cit.*

l'objet « promenade » ait pour sujet non pas un ou des Je individuels, mais un Nous au sein duquel les différents participants se reconnaissent entre eux.

Les implications de cette position intentionnaliste sont de deux ordres. D'une part, on considère qu'il est possible de concevoir une intentionnalité collective distincte des intentionnalités individuelles, sans que la première ne se réduise aux secondes<sup>1</sup>. D'autre part, on admet que les acteurs font exister la société par leurs intentions respectives de faire société, de vivre ensemble. Tout le problème est alors de savoir ce que l'on pourra dire de plus à propos de cette « intentionnalité à la première personne du pluriel », de cette « nous-intentionnalité ». Il y a là un paradoxe qu'il faut faire nettement apparaître : le phénomène de l'action collective semble intuitivement nettement distinct du phénomène de l'action individuelle, mais pour autant, la définition positive de ce qu'il faut entendre sous la rubrique de l'intentionnalité collective reste de prime abord en souffrance. En ce sens, le problème de l'intentionnalité collective est bien un problème de définition conceptuelle.

Si l'on reconsidère le débat tel qu'il s'est ouvert, il apparaît que l'intentionnalité collective se laisse d'emblée concevoir de deux manières distinctes. Une conception non réductionniste a tout d'abord défendu l'idée que l'intentionnalité collective trouve son fondement dans une forme d'attitude spécifique qui est au principe de l'action collective entreprise par les différents acteurs. Cette conception s'affirme dans l'article de 1988 signé par R. Tuomela et K. Miller et intitulé « We-intentions »<sup>2</sup>, ainsi que dans un texte de J. Searle daté de 1990, « Collective Intentions and Actions »<sup>3</sup>.

L'article inaugural de R. Tuomela et K. Miller se situe dans la continuité de la philosophie pratique de W. Sellars<sup>4</sup>. Pour ce dernier, les intentions à la première personne du pluriel (*We-intentions*) représentent des attitudes dont la teneur n'est pas strictement subjective, mais bien plutôt d'ordre intersubjectif. L'intentionnalité à la première personne du pluriel n'est pas un agrégat d'intentions individuelles, mais une forme de conscience interpersonnelle qui motive d'une manière particulière les agents moraux. Elle constitue la base intentionnelle du devoir moral et des obligations

---

<sup>1</sup> Il s'agit là d'une caractérisation générale, certains auteurs divergeant sur ce dernier point.

<sup>2</sup> R. Tuomela, K. Miller, « We-Intentions », *Philosophical Studies*, 53, 1988, p. 367-389.

<sup>3</sup> J. Searle, « Collective Intentions and Actions », in P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*, *op. cit.*, p. 401-415.

<sup>4</sup> W. Sellars, *Essays in philosophy and its History*, Dordrecht, Reidel, 1974, p. 40 *sq.*

pratiques en général. Le concept de *We-Intentions*, tel que le définit Sellars, rend ainsi compte des fondements intentionnels du jugement moral.

R. Tuomela et K. Miller empruntent à W. Sellars ce concept de *We-Intentions* qu'ils exportent du registre de la philosophie morale pour l'introduire dans celui de la théorie analytique de l'action. Ce geste est décisif : dès l'origine, le concept d'intentionnalité collective est conçu dans la perspective d'un élargissement de la théorie analytique de l'action individuelle. Dans ce contexte, on conçoit que l'on n'évoque encore que des *intentions* et qu'il ne soit pas encore question d'intentionnalité<sup>1</sup>. Sous cette nouvelle rubrique, l'analyse pourra porter spécifiquement sur les actions qui exigent de la part des membres en présence coopération et surtout coordination, c'est-à-dire des actions qui supposent nécessairement l'existence d'un engagement collectif. Les exemples privilégiés de l'analyse correspondent à des actions qu'un individu ne peut accomplir tout seul : déménager un meuble lourd, danser le tango, etc. La question posée est celle de la nature de l'*attitude* que les agents adoptent en situation de coordination nécessaire, même si R. Tuomela et K. Miller considèrent qu'au-delà de cette situation, c'est la « socialité » elle-même qui se trouve en question.

Au terme d'une analyse assez technique, R. Tuomela et K. Miller établissent qu'un agent est engagé dans une action collective si certaines intentions et certaines convictions résident au fondement de sa propre action :

1. L'agent doit avoir l'intention d'effectuer une part de l'action qui est à accomplir (ce qui suppose que la programmation de ce qui doit être entrepris soit conçue comme une part restreinte d'une entreprise plus vaste).
2. L'agent doit être convaincu que les conditions de succès sont réunies et en particulier du fait que les autres agents vont effectivement prendre leur part du travail.
3. Il faut en outre que l'agent ait la conviction que la conviction précédente est réciproquement partagée.

À la suite de R. Tuomela et K. Miller, J. Searle a pour sa part défendu l'idée que les actions collectives ne sont pas réductibles à une somme de comportements individuels. J. Searle a conçu la question de l'intentionnalité collective comme un prolongement possible de ses propres travaux sur

---

<sup>1</sup> C'est J. Searle qui établira l'usage de cette expression.

l'intentionnalité<sup>1</sup>. Il opère donc une reconceptualisation du problème posé par R. Tuomela et K. Miller en plaidant en faveur du fait qu'il ne faut pas se contenter de rendre compte de la coordination des intentions individuelles, mais bien d'un état mental partagé par les acteurs. Ce que R. Tuomela et K. Miller appelait encore « attitude », Searle le comprend en termes d'intentionnalité, terme qui désigne cette capacité que possèdent nos états mentaux de se rapporter à des états du monde, sous forme de représentations mentales. Pour Searle, l'intentionnalité collective a cependant ceci de particulier qu'elle ne peut être réduite à une somme d'intentionnalités individuelles. Elle signe la spécificité de l'ensemble de la vie sociale. En effet, elle permet l'accord à propos des actes réalisés et ainsi la reconnaissance des réalités qui en dérivent. Elle rend possible la formulation de règles constitutives qui vont s'imposer à l'ensemble des membres de la société. Elle est au fondement de la construction de l'objectivité de l'acte social. Toutefois, Searle considère que l'intentionnalité collective est un « phénomène biologiquement primitif »<sup>2</sup>, une disposition de la vie mentale qui trouve son siège physique dans le cerveau, au côté de l'intentionnalité singulière. Chacun d'entre nous a ainsi en lui la possibilité de dire « j'ai l'intention de... » et « nous avons l'intention de... ».

De cette première conception qui affirme l'irréductibilité de l'intentionnalité collective aux intentionnalités individuelles, il faut en distinguer une seconde qui pense plus volontiers l'intentionnalité collective comme une sorte de combinaison d'intentionnalités individuelles<sup>3</sup>.

Ainsi M. Gilbert défend-elle l'idée qu'une action collective ne doit son existence qu'à l'ensemble des intentionnalités particulières qui la vise. C'est par l'intermédiaire d'une convention sociale que se constituent des subjectivités plurielles (*plural subjecthood*) qui peuvent viser un objectif conjoint,

---

<sup>1</sup> La théorie searlienne de l'intentionnalité s'expose dans J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [tr. fr. par C. Pichevin, *L'intentionnalité*, Paris, Minuit, 1985]. J. Searle a pris position dans le débat sur l'intentionnalité collective par l'article de 1990 déjà cité : « Collective Intentions and Actions ». Son ontologie sociale se développe dans J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995 [tr. fr. par C. Tiercelin, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998].

<sup>2</sup> J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>3</sup> On peut ainsi considérer que les premières prises de position relatives à la question de l'intentionnalité collective se structurent selon une opposition qui évoque celle du holisme et de l'individualisme en sociologie (et ce, même si certains représentants de la seconde position s'en défendent et revendiquent une position holiste).



partager une croyance ou une émotion ou définir un principe d'action. Le sujet pluriel est cette entité sociale qui affirme le point de vue du « Nous »<sup>1</sup>. Il correspond à une unité réelle, synthétique, à laquelle les individus peuvent se référer pour expliciter le sens de leur action. L'intention d'entreprendre telle ou telle chose implique alors que l'action soit accomplie à plusieurs, mais en agissant « tel un seul corps »<sup>2</sup>. M. Gilbert se réfère volontiers aux théoriciens du contrat social pour faire apparaître le caractère « politique » de ce type d'accord. C'est à la faveur d'un engagement conjoint (*joint intention*) que les différents acteurs consentent à constituer un unique sujet d'intentions. Cet engagement conjoint repose sur des savoirs communs, des attentes mutuelles, des formes de reconnaissance réciproque. En retour, il légitime certaines prétentions individuelles et définit un ordre de droits et de devoirs qui s'imposent à tous. L'accent est ainsi mis sur la dimension contractuelle et normative de l'intentionnalité collective.

Cette position illustre clairement l'idée que l'intentionnalité collective est avant tout le produit d'une forme de mise en commun explicite des attitudes, des convictions ou des objectifs individuellement conçus.

Au sein de cet abord réductionniste, la nature précise de cette mise en commun fait alors elle-même débat. Le fait de se promener ensemble peut ainsi être interprété de deux manières : pour M. Gilbert, il faut avant tout que les individus décident *ensemble* de faire une promenade (la mise en commun réside dans l'intention, la décision, un accord des volontés), tandis que pour M. Bratman, il faut que les individus décident de faire une promenade *ensemble* (le commun est dans le contenu de l'action projetée et c'est à la faveur d'une coordination adéquate des intentions individuelles que l'action collective peut avoir lieu)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La théorie du sujet pluriel est initialement exposée dans M. Gilbert, *On Social Facts*, London and New York, Routledge, 1989, p. 167 *sq.* Elle est reprise dans le recueil *Sociality and Responsibility : New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000. Voir également « À propos de la socialité : le sujet pluriel comme paradigme », in P. Livet et R. Ogien, *Raisons Pratiques*, 11, Paris, EHESS, p. 107-126, ainsi que *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, *op. cit.*

<sup>2</sup> M. Gilbert, « La philosophie et les sciences sociales », in *Marcher ensemble*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>3</sup> M. Bratman, « Shared Cooperative Activity », *Philosophical Review*, 101, 2, p. 327-341.

## II. Les difficultés principales d'une théorie de l'intentionnalité collective

S'il n'est guère possible, ni même souhaitable, dans les limites du présent article de restituer la diversité des positions qui se sont exprimées sur la question de la nature de l'intentionnalité collective, il importe en revanche d'indiquer deux difficultés principales. Leur mise au jour a joué un rôle décisif dans le développement du débat. Nous voudrions montrer qu'elle fournit aussi l'occasion d'un réinvestissement phénoménologique de la question.

Une première difficulté concerne le statut même de ce que l'on nomme intentionnalité dans le cadre du présent débat, avant même que l'on ne s'interroge sur ce que l'adjonction du qualificatif « collectif » peut avoir de problématique. En effet, l'intentionnalité demeure prioritairement comprise par rapport aux phénomènes de la coordination ou de la mise en commun des intentions volontaires. En ce sens, l'intentionnalité collective n'est pas rapportée à la relation sociale dans sa généralité — même si les contributeurs du débat élèvent souvent cette prétention —, mais surtout à certaines formes spécifiques d'actions. L'intentionnalité renvoie donc bien souvent à l'intention, selon une perspective qui reste, en son fond, celle d'une théorie de l'action. À rebours du legs de la tradition phénoménologique, l'intentionnalité n'est par conséquent pas prioritairement définie comme un acte de connaissance, encore moins comme acte de conscience<sup>1</sup>. S'il y a sans doute du bon dans cette réinscription pratique de la théorie de l'intentionnalité, on peut toutefois se demander si l'on ne fait pas bon marché de certaines de ses spécificités gnoséologiques.

Une seconde difficulté concerne le présupposé individualiste qui s'exprime dans certaines prises de positions, mais qui surtout gît au fondement même de la problématique partagée. Cette critique est notamment formulée par A. Baier, qui considère que l'ensemble des analyses de l'intentionnalité collective pâtissent d'un préjugé individualiste qui ne dit pas toujours son nom<sup>2</sup>. En effet, A. Baier retourne le reproche de réductionnisme à ceux-là même qui ont pu l'employer en croyant défendre des positions résolument anti-réductionnistes. En définitive, même chez ceux qui proclament qu'il y a quelque chose d'irréductible dans l'intentionnalité collective, c'est-à-dire une réalité spécifique qu'on ne peut pas réduire aux intentionnalités individuelles,

---

<sup>1</sup> Pour Searle, l'intentionnalité doit même être conçue comme une capacité biologique.

<sup>2</sup> A. Baier, « Doing Things with Others : The Mental Commons », in L. Alanen (dir.), *Commonality and Particularity in Ethics*, Basingstoke, Macmillan, p. 45-74.

il persiste une forme d'individualisme. Celui-ci présente une double dimension, méthodologique (c'est de l'individu que l'on part) et ontologique (c'est lui qui constitue le fond ontologique de la communauté). Même si cet individualisme peut prendre des formes variées, c'est en définitive toujours l'individu qui prime, comme s'il s'agissait d'une donnée non problématique et indiscutable. Les analyses de l'intentionnalité collective partent de l'individu et en reviennent toujours *in fine* à l'individu, en dépit des prétentions que l'on élève pour considérer le « social » de la relation sociale. L'existence effective des collectivités n'est pas envisagée *per se*, mais plutôt comme une sorte de produit dérivé et secondaire des intentionnalités individuelles.

Pour A. Baier, un tel préjugé individualiste ne peut engendrer qu'une conception déficiente de l'intentionnalité à la première personne du pluriel ou de la réalité ontologique des collectifs. Il trouve sans doute sa raison d'être dans la défiance légitime que l'on peut nourrir à l'égard de toute conception excessivement « holiste », qui ferait aussitôt ressurgir le spectre d'un « super-sujet » ou encore qui occasionnerait une substantification indue de l'entité collective<sup>1</sup>. Mais dans les faits, ce préjugé prolonge les effets d'une forme de « lavage de cerveau » cartésien qui fait durablement obstacle à la considération rigoureuse de l'expérience de l'action collective. Il nous empêche en définitive de concevoir l'intentionnalité collective comme une forme d'intentionnalité qui n'est pas le produit de la collecte d'intentionnalité individuelle, mais bien une intentionnalité *distribuée*. Contre ce préjugé individualiste, il faut affirmer l'idée que l'intentionnalité collective présente avant tout ceci de spécifique qu'elle est, *en elle-même*, quelque chose que l'on peut se partager.

### III. Alternatives phénoménologiques

Les précédentes remarques invitent à une reconsidération de l'intentionnalité collective qui fasse pleinement droit à sa dimension *relationnelle* et *intersubjective*. En effet, on doit pouvoir concevoir une forme d'intentionnalité collective dont le sens ne résiderait pas seulement « dans les têtes » de chacun des membres impliqués, pour parler comme Searle, mais s'établirait bien plutôt dans le cadre des *relations* sociales liant les individus, par le biais de leurs actes de reconnaissance, de leurs actes de communication, de leurs

---

<sup>1</sup> Cette défiance est bien repérée par J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 43.

actions et des institutions en place<sup>1</sup>. En somme, il faut assumer le fait que l'intentionnalité collective est d'abord et avant tout une réalité *sociale*. L'intentionnalité collective, en ce sens, n'est pas un simple état mental. Elle possède une consistance ontologique propre, de nature sociale. Une telle conception est séduisante, qui s'efforce ainsi de remédier aux effets du « lavage de cerveau cartésien » dénoncé par A. Baier. On pourrait toutefois craindre qu'elle ne nous expose au retour de la catégorie métaphysique de l'« esprit » hégélien, ou encore qu'elle ne consacre l'existence d'un super-sujet à qui l'on pourrait imputer la responsabilité d'une telle intentionnalité collective. Il faut donc que cette esquisse théorique ait pour corrélat une certaine retenue à l'égard des tentations substantialistes ou subjectivistes. À cet égard, il est nécessaire de se déprendre de quelques réflexes théoriques. Comme le suggère par exemple H. B. Schmid, on peut tout à fait défendre une conception résolument *intersubjectiviste* de l'intentionnalité collective pour peu que nous nous libérions d'une conception trop exclusivement subjectiviste de l'intentionnalité, c'est-à-dire en nous abstenant de nous demander quelle peut être l'instance à qui il convient de l'imputer<sup>2</sup>.

Fort de ces considérations critiques, H. B. Schmid a proposé une réponse phénoménologiquement inspirée au problème de l'intentionnalité collective<sup>3</sup>. Celle-ci procède à une ambitieuse réélaboration du concept de communauté. Selon Schmid, une ontologie adéquate de la communauté doit nous permettre de comprendre à quels types d'entités correspondent les énoncés à la première personne du pluriel et quelles sont les contraintes qui régissent la pertinence de ce recours. Schmid développe ainsi une « reconstruction » du concept de communauté à partir du concept heideggérien de « l'être-l'un-avec-l'autre » (*Miteinandersein*), ainsi qu'à partir de certaines des analyses sartriennes développées dans *L'Être et le néant*. En s'inscrivant en faux contre une interprétation traditionnelle qui corréle l'authenticité du *Dasein* à un déficit d'expérience sociale, H. B. Schmid suggère que l'existence du *Dasein* n'est pas une structure monologique, mais qu'elle est au contraire, en son fond, définie par son inscription intime dans une forme

---

<sup>1</sup> Nous suivons les conclusions auxquelles parvient A. W. M. Meijers au terme de sa vigoureuse critique des conceptions internalistes de J. Searle : A. W. M. Meijers, « Can Collective Intentionality be Individualized ? », *American Journal of Economics and Sociology*, 62, p. 167-183.

<sup>2</sup> H. B. Schmid, « Can Brains in a Vat Think as a Team ? », *Philosophical Explorations*, 6, 3, p. 201-217.

<sup>3</sup> H. B. Schmid, *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Fribourg-Munich, Verlag Karl Alber, collection Praktische Philosophie, volume 75, 2005.

d'intersubjectivité originaire pensée sous le concept de *Miteinandersein*, notamment dans l'*Introduction à la philosophie* de 1928/1929. Le *Miteinandersein* n'y désigne pas la simple interaction coopérative, ni la juxtaposition de consciences distinctes, ni une forme d'*a priori* social, mais renvoie à une dimension existentielle fondamentale du *Dasein*. Il y a dans le *Dasein* une sorte de « sens pré-intentionnel » pour autrui qui précède toute rencontre effective avec celui-ci, ainsi que toute prise en compte de normes sociales instituées, mais qui structure d'emblée son être-au-monde. L'authenticité véritable se joue donc au niveau de l'ouverture intersubjective du *Dasein*. Le fait du *Miteinandersein* constitue ainsi l'arrière-plan ontologique et existentiel de l'expérience effective de la communauté, dans une forme de compréhension implicite et sous-jacente qui préside à la constitution intentionnelle du Nous. Pour qu'une véritable intentionnalité à la première personne du pluriel puisse se faire jour, il ne suffit donc pas de présupposer l'existence de contenus cognitifs communs, il faut encore qu'une conscience commune lui préexiste, laquelle seule rendra possible l'expérience effective de la communauté et l'action conjointement entreprise.

Il nous semble cependant qu'un autre réinvestissement phénoménologique demeure possible, qui miserait cette fois-ci sur des ressources husserliennes. Dans les limites de cet article, nous nous contenterons d'esquisser une perspective de recherche.

Il est désormais acquis que la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, au-delà de la problématique de la constitution de l'*alter ego*, affirme l'existence première d'une *pluralité* de consciences distinctes. L'intérêt foncier d'une telle conception réside dans le fait qu'elle considère les relations intersubjectives comme autant d'éléments constitutifs premiers de la réalité sociale. L'intersubjectivité ne se réduit donc pas ici à la seule prise en compte de l'altérité, même si elle la présuppose. Elle n'est pas non plus un vague principe dont il s'agirait de « déduire » la réalité sociale. Elle est la *présupposition* permanente de toute vie sociale concrète, singulière, empirique.

L'attention particulière portée à la question du rapport entre intersubjectivité et socialité ne suffit sans doute pas pour dépasser les difficultés apparues au cours du débat sur l'intentionnalité collective. Mais les remarques que Husserl formule à propos de ce qu'il nomme, parfois un peu mystérieusement, l'« implication intentionnelle », dans le cadre d'une phénoménologie générative, méritent cependant une attention particulière.

Au sein de la « phénoménologie générative » se joue en effet l'ultime réforme de la conception husserlienne de l'intentionnalité. On doit à A. J. Steinbock d'avoir mis en pleine lumière les principes de cette phéno-

ménologie générative<sup>1</sup>. La phénoménologie générative est celle qui se confronte aux « problèmes génératifs (*generativen Probleme*) [...], ceux de la naissance, de la mort et de l'enchaînement dans la génération (*Generations-zusammenhang*) entre les êtres animés », qu'évoquent ultimement les *Méditations cartésiennes*<sup>2</sup>. Cette théorie de la générativité, bien identifiée pour elle-même par Husserl, apparaît néanmoins comme une tâche terminale de la phénoménologie, dont l'accomplissement requiert l'approfondissement préalable des fondamentaux de la méthode phénoménologique. Par « générativité », Husserl comprend tout d'abord l'être au monde de la personne considéré dans la singularité de son être, comme devenir entre naissance et mort. La générativité embrasse donc l'ensemble des questions relatives à la génération comme devenir de l'individu singulier : « venue au monde » et « retrait du monde », « naissance » et « mort ». Mais le concept de générativité embrasse aussi l'être au monde proprement social de la personne, c'est-à-dire les modalités de son intégration et de sa participation à « l'enchaînement dans la génération ». « Générativité » renvoie alors au devenir des générations, à la constitution d'une génération comme génération distincte et

---

<sup>1</sup> A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.

<sup>2</sup> *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), éd. par S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, § 61, p. 169 [tr. fr. par M. de Launay, *Méditations Cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 192-193, tr. modifiée]. On ne peut qu'être fort surpris, pour ne pas dire plus, de voir cette problématique disparaître purement et simplement dans la traduction française, le traducteur ayant curieusement choisi de traduire « *generative Probleme* » par l'expression « problèmes de genèse ». Les principaux textes constituant le « corpus » minimal de la phénoménologie générative sont, entre autres, les paragraphes 58 et 61 des *Méditations cartésiennes*, l'appendice xxvi de la *Krisis* (*Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1935-1937)*), éd. par W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 [tr. fr. par G. Granel et J. Derrida, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976], les textes n° 14, 27 et l'appendice VIII du *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil : 1929-1935*, éd. par I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. fr. partielle par N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2. vol., 2001]. La question de la générativité est également très présente dans les textes 1 à 4 du *Hua XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, éd. par R. N. Smid, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer, 1993.

pourtant liée à une tradition transgénérationnelle. C'est à l'historicité du monde social lui-même que Husserl fait ainsi droit<sup>1</sup>.

Le projet d'une phénoménologie générative se traduit chez Husserl par la double thématization de la *traditionalité* et de la *normalité* des phénomènes sociaux. Selon Husserl, la tradition générative, en tant que transmission d'une formation de sens, instaure une « dynamique communautaire »<sup>2</sup>, qui met les membres du monde social aux prises les uns avec les autres. La générativité est également au principe de la *normalité* de l'expérience sociale, celle des mœurs, des us et des coutumes (le « *kathekon* »<sup>3</sup>), mais aussi celle des habitudes, celle de la normalité familière, typique sous laquelle se donne le monde environnant à nous<sup>4</sup>.

L'enjeu d'une phénoménologie de la générativité consiste donc à penser l'inscription *particulière* du sujet dans une communauté déterminée, dans la relativité d'une expérience socio-historique. C'est cette communauté, dans la mesure où elle lui préexiste, qui constitue l'horizon de référence déterminé de la validité *immédiate* de ce que l'on tient pour présupposé et de ce que l'on reconnaît pour prédonné. La phénoménologie générative se donne donc pour tâche de désimpliquer « une histoire sédimentée », c'est-à-dire de remonter aux origines socio-historiques des « formations de sens » de la vie « culturelle ». La vie intentionnelle est cette « vie prestative » qui est celle du sujet, mais qui est aussi celle des autres, c'est-à-dire une vie que je retrouve, dans le monde socio-historique ou « culturel ». Comprendre comme une telle « vie » s'exprime et se rapporte à elle-même dans la sphère sociale, tel est l'enjeu de la théorie de la générativité.

---

<sup>1</sup> « L'histoire de l'être humain, dans le monde qui est advenu à partir de lui, y compris la croissance de celui qui est né dans le monde, la disparition des mourants, l'enchaînement génératif et l'histoire communautaire qui est portée par cet enchaînement en tant qu'histoire de l'humanité — tout cela possède une signification transcendante et est dévoilé par une méthode phénoménologique. » *Husserliana XV, op. cit.*, p. 391 [Sur l'*intersubjectivité*, 2, *op. cit.*, p. 324].

<sup>2</sup> *Husserliana XV, op. cit.*, appendice VII (juillet-août 1930), p. 144 [Sur l'*intersubjectivité*, 2, *op. cit.*, p. 313].

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144 [*Ibid.*, p. 312].

<sup>4</sup> Voir sur ce point T. Rolf, *Normalität : ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München, Fink, 1999, ainsi que A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, *op. cit.*, p. 123-169. Il convient enfin de rappeler l'importance, sur cette question, des manuscrits de la série D relatifs à la constitution primordiale (*Urkonstitution*) et tout particulièrement l'ensemble D 13 (1916-1921).

À travers ces différentes analyses s'affirme une conception de l'intentionnalité dont l'examen plus approfondi pourrait constituer une alternative phénoménologique crédible en vue d'une conception résolument relationnelle et intersubjective de l'intentionnalité collective. Il faut relire à cet égard ce passage peu commenté, mais pourtant décisif de *Logique formelle et logique transcendantale* :

Assurément pour une telle tâche on devrait d'abord instituer la méthode, attendu que d'une manière curieuse la découverte de l'intentionnalité par Brentano n'a jamais conduit à ce qu'on voie en elle un ensemble d'opérations (*Zusammenhang von Leistungen*) qui dans l'unité intentionnelle constituée que l'on considère et dans ses modes de donnée sont impliquées comme une *histoire sédimentée*, histoire qu'on peut, dans chaque cas, dévoiler avec une méthode rigoureuse. Grâce à cette connaissance fondamentale, toute espèce d'unité intentionnelle devient le *fil conducteur transcendantal* des « analyses » constitutives et ces analyses elles-mêmes acquièrent, du fait de cette connaissance fondamentale, un caractère absolument spécifique ; *ce ne sont pas des analyses au sens habituel* (des analyses réelles) mais *des dévoilements d'implications intentionnelles* (en progressant par exemple d'une expérience jusqu'au système des expériences *indiquées* comme possibles)<sup>1</sup>.

Husserl suggère donc que l'analyse phénoménologique consiste en un « dévoilement d'implications intentionnelles » qui correspondent à une « histoire sédimentée ». Cette sédimentation ne renvoie pas seulement à cette genèse de l'*ego* que thématise la phénoménologie génétique. Elle suppose une inscription sociale de la vie subjective, comme l'indique *Philosophie première* :

Ces remarques complètent en même temps ce que nous avons montré dans les analyses intentionnelles antérieures des différents types d'actes sous le titre d'*implication intentionnelle (intentionale Implikation)*. Nous voyons à présent toute la portée de cette notion, les horizons infiniment ouverts qu'elle recèle. Nous voyons aussi combien est incomplète une réduction phénoménologique qui procède en parcourant une à une des données singulières et qui ignorant ces horizons infinis n'applique la mise entre parenthèses méthodique qu'aux validités ontiques, axiologiques et pratiques qui surgissent individuellement, une mise entre parenthèses qui ne retire l'intérêt de la validité qu'à celles-ci

---

<sup>1</sup> *Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. par P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, § 97, p. 252 [*Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p. 328-329].



en tournant le regard vers l'être purement subjectif qui reste intouché par toute question quant à la légitimité de cette validité. Or il subsistera toujours des validités cachées et même des sphères infinies de validités. En vérité nous nous tenons dans l'unité globale *d'un système de vie sans fin* (*Alleinheit eines endlosen Lebenszusammenhangs*), dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui telle qu'elle est constitue un univers monadique de validités s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*, mais se révélant *in infinitum* lorsque l'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur<sup>1</sup>.

L'implication *intentionnelle* n'est donc pas un simple engagement volontaire du sujet ; elle n'est pas réductible à l'intention. Au contraire, il faut insister sur le fait que l'implication *volontaire*, c'est-à-dire l'inscription sociale de la volonté singulière au sein d'un jeu de volontés, ne se produit que sur la base d'une implication *intentionnelle* en vertu de laquelle on se rapporte à un monde social environnant.

Sur ces premières bases, une analyse phénoménologique rigoureuse de l'*implication intentionnelle*, dans sa double dimension subjective et intersubjective, reste à conduire pour elle-même. Pour répondre aux enjeux spécifiques du débat sur l'intentionnalité collective, elle exigerait sans doute qu'une attention particulière soit portée aux aspects proprement motivationnels et volitionnels de l'implication des sujets. Aussi est-ce pour notre part vers une appréhension du « social » *entre phénoménologie et pragmatisme* qu'il nous semble envisageable de formuler une réponse à la question de l'intentionnalité collective, en comprenant celle-ci comme co-implication intentionnelle, mais en montrant aussi comment l'intentionnalité trouve des conditions d'exercice dans des formes de motivations et de volontés qui agissent sur elles.

---

<sup>1</sup> *Husserliana VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, 50<sup>e</sup> leçon, p. 152-153 [tr. fr. par A. L. Kelkel, *Philosophie première (1923/1924). Deuxième partie. Théorie phénoménologique de la réduction*, Paris, PUF, 1972, p. 212-213, tr. modifiée].