

Laval théologique et philosophique



D. SOUCHE-DAGUES : *Le Développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne.* (Phaenomenologica 52), The Hague, Nijhoff, 1972, (15 x 24 cm), 306 pages

Jaromir Danek

Volume 30, numéro 1, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020402ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020402ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Danek, J. (1974). Compte rendu de [D. SOUCHE-DAGUES : *Le Développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne.* (Phaenomenologica 52), The Hague, Nijhoff, 1972, (15 x 24 cm), 306 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 30(1), 88–90. <https://doi.org/10.7202/1020402ar>

de certains textes qui dévoilent des perspectives extrêmement riches sur la théologie de la Parole et de sa tradition, sur l'Église et sur le rôle animateur de l'Esprit Saint; tantôt par la justesse et la précision théologiques des vues qu'exprime tel ou tel théologien méconnu. Il se dégage de tout cela non pas sans doute une conception unique, mais une certaine convergence vers l'idée d'une tradition conçue non pas comme une source juxtaposée à l'Écriture, mais plutôt comme une intelligence et une explicitation de l'Écriture se conservant et se transmettant, se développant même à travers les siècles sous la mouvance de l'Esprit et en dépendance de l'autorité des successeurs des apôtres. Il n'en faut pas plus pour nous rendre compte que l'opinion courante sur la Contre-Réforme est erronée. N'allons pas faire de cette période l'âge d'or de la théologie, mais n'allons pas non plus la mépriser trop vite et l'accuser de toutes les déviations dont Vatican II aurait dû libérer l'Église: ce serait là une vue simpliste et non conforme à l'histoire. L'étude de G. Tavard l'a montré pour le problème de la tradition. Il se pourrait bien qu'on arrive aux mêmes conclusions en abordant d'autres problèmes théologiques fondamentaux.

Michel GERVAIS

D. SOUCHE-DAGUES: **Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne.** (Phaenomenologica 52), The Hague, Nijhoff, 1972, (15 x 24 cm), 306 pages.

« C'est par son telos que le Logos, comme Raison, opère la fusion, dans une unité absolue, de l'être et de la pensée. » (p. 61)

Ce livre décrit l'un des résultats de la recherche phénoménologique, c'est-à-dire de la théorie de l'essence objective. L'auteur étudie la relation entre le sujet universel ou transcendantal et l'objet sous le mode des variantes infinies de l'*intentionnalité*. Déjà les *Recherches logiques* et les *Ideen I* du fondateur de la phénoménologie posent, dans la tension de la relation intentionnelle, le primat de l'évidence rationnelle objective qui devient, pour l'analyse et pour les descriptions phénoménologiques, *principe de l'absence des limites de la Raison objective**. L'objectivité pour cette Raison — c'est-à-dire la totalité des actes intention-

nels — est le pouvoir illimité de la conscience humaine. L'*évidence* est le mode de l'intentionnalité qui donne la chose même (p. 57). Elle s'achève dans l'intuition du *possible* qui est un sens idéal ayant le privilège de l'apriorité sur le réel (p. 83). Ajoutons à cela une échelle des concepts selon des distinctions plutôt dichotomiques (constitution du possible ouvert à une présence spatio-temporelle — détermination du réel selon son essence; absolu dans la détermination eidétique et absolu dans la détermination transcendantale comme pôles de l'objectivation), de même que plusieurs renvois à l'« idée kantienne » et l'eidos husserlien puisé chez Platon: nous avons alors un schème des deux premiers chapitres consacrés à l'étude logique de l'intentionnalité.** (Les comparaisons de la pensée « logico-phénoménologique » de Hegel avec l'« anti-dialectique » husserlienne ne sont pas toujours justes: Husserl, qui a dépassé l'abîme entre l'objet et le sujet dans ses analyses noético-noématiques, est moins anti-dialectique que l'auteur ne le croit.) La logique est, pour le fondateur de la phénoménologie *contemporaine*, la théorie de l'objet en général, des pures possibilités d'objet, théorie qui seule mérite d'être dite ontologique car elle se situe dans un degré de généralité qui dépasse celui des autres sciences. Celles-ci n'ont qu'une « face ontique »: la logique a en même temps une « orientation ontologique » (p. 54).

En logicien, je voudrais insister sur une distinction plus rigoureuse entre l'ontologie formelle et la logique avec sa dimension ontologique que celle qui est établie dans ces deux chapitres. Si nous acceptons le fondement ontologique de la logique, il ne faut pas passer sous silence les aspects métaphysiques de cette fondation. L'auteur se rend compte, il est vrai, de la distinction entre le possible *eidétique* thématiquement dans l'attitude d'indifférence à l'égard de l'individuel, et le possible *transcendantal* avec les pouvoirs et les habitus subjectifs et intersubjectifs; mais il laisse trop de côté cette deuxième dimension monadique, le grand thème de la métaphysique husserlienne.

Ces chapitres traitent le sujet du livre selon la lettre de l'introduction: l'auteur ne veut ni initier à la problématique de l'intentionnalité, ni suivre la « procédure définitoire », mais son étude décrit le

** La structure du livre est la suivante: Introduction. I. Le principe de l'absence de limites de la Raison objective. II. Le possible. III. Le Monde. IV. Genèse et Histoire. V. La Réflexion. VI. Transcendance et Finitude.

* « Was ist — ist erkennbar » (p. 246) ... « ce qui est — est connaissable ».

développement de la pensée de Husserl visant « l'essence de la conscience ». Il s'agit de contribuer à la reconstitution de son système considéré comme continu dans les discontinuités, repris à plusieurs niveaux, à travers des bifrages et des ruptures.

LE MONDE. L'intentionnalité soumise ainsi à une étude logique est le point de départ pour l'orientation de la phénoménologie vers le monde, ce thème général de la théorie de la constitution. Le monde n'est pas seulement une « objectivité catégoriale » corrélative à l'activité scientifique et à l'attitude quotidienne, mais il est décrit, dans les ouvrages des années 20 et 30, comme *monde de la vie* (*Lebenswelt*). En tant que « monde humain », face à la problématique de la subjectivité universelle ou transcendantale, il suscite la question : quelles sont les limites de l'objectivation du monde ? Comme « idée kantienne », le monde est la totalité infinie saisie dans la perception ; chez Husserl, le monde dont la saisie est enracinée dans une problématique du possible, est thématisé comme l'horizon, c'est-à-dire l'apriori de la relation intentionnelle (p. 120) entre l'objet et le sujet. L'horizon est ce qui ouvre à l'objectivité (p. 106), et dans ce sens, le monde est plus que l'horizon : pour la réflexion phénoménologique, l'horizon n'est que l'accès au monde avec les strates suivantes : nature matérielle, nature animale, monde spirituel (*Ideen II*). Bien que relevant de certains aspects « ontiques » des analyses objectivantes, la description contenant des « motifs transcendants » n'est pas, comme l'auteur le dit (p. 135), en contradiction avec ces analyses. Or, la problématique de la *Lebenswelt* qui en découle, est, dans le cadre de l'intentionnalité, un thème de la constitution objectivante entendue comme vie transcendantale.

L'étude développe de nouveaux concepts (fermeture, ouverture, décidabilité des systèmes — absoluté, relativité, individualité, objectivité), tout en s'interrogeant sur le rôle des analyses contenues dans les *Ideen II* (Husserl ne les a pas publiées). L'esprit (strate du monde spirituel) préserve la relation intentionnelle simple du sujet à l'objet, laquelle se confirme dans l'abîme ontologique ouvert entre le monde spirituel et le monde naturel (p. 132). Le caractère de ce monde ultime — spirituel — est celui de la « communauté » et non de l'universalité (p. 129). Tout cela est juste, mais l'auteur n'apprécie pas, à sa juste valeur, le contenu anthropologique des analyses du monde de la vie (pp. 139, 141, 142), en parlant d'une « incohérence insupportable » entre le projet origi-

naire de la phénoménologie transcendantale (*Ideen I*) et ce que j'appellerais dimension anthropologique et humaniste des *Ideen II* et, en particulier, de la Krisis. Cette interprétation du développement de la pensée de Husserl n'est-elle pas impliquée par le fait que l'analyse noématique de l'inter-subjectivité n'est pas privilégiée dans ce travail ? L'étude ne tire pas, me semble-t-il, toutes les conséquences des résultats qu'on retrouve dans la 5^e « Méditation cartésienne ».

Si les trois premiers chapitres ont un contenu « thématique », la suite concerne les problèmes opératoires et méthodologiques en général. Ainsi, le chapitre « Genèse et Histoire » s'interroge d'abord sur le génétique, sur la constitution des objets à partir des non-objets, des prédonnées sensibles dans une saisie unitaire, l'unité étant le fondement d'une intuition propre, d'une objectivation dans un questionnement stratifié des *Rückfragen* (p. 145). Cette problématique centrée autour du concept d'origine et corrélativement celui d'originarité rappelle le thème leibnizien des concepts simples en tant qu'ultimes et fondateurs. Le critère de la validité objective des processus génétiques est l'évidence ; le phénoménologue exige de passer de l'enquête génétique pensée en fonction de son telos objectif à sa dimension transcendantale, c'est-à-dire à la réduction du constitué à l'activité constituante (p. 153). C'est là un aspect important de l'intentionnalité saisie dans sa double orientation, noétique et noématique (vers la forme d'apparition, et vers l'apparaissant *comme tel*), un dépassement essentiel de l'opposition traditionnelle de la forme et du contenu. — La genèse ne décrit qu'une précession de caractère itératif (l'aspect objectif), mais non une production. Cette pensée d'origine, étant infinie, est l'idée au sens kantien ; le flux lui-même est Idée. La même idéation caractérise la phénoménologie génétique et la phénoménologie d'histoire (p. 171). Pour celle-ci, l'historicité est l'essence de la conscience thématisée dans son processus génétique à un niveau ou degré supérieur ; l'histoire relative à la culture humaine est un thème parallèle à celui de la genèse de la conscience. Le sens de l'idéalité, présent dans l'analyse phénoménologique, renvoie essentiellement la réflexion sur l'histoire à une réflexion sur l'historicité comme structure immanente de la vie transcendantale (p. 177). Mais, est-ce que cette « immense herméneutique que propose [au phénoménologue] le spectacle de l'histoire » (p. 181) est uniquement la reconnaissance de la Raison qui, en tant que Logos de l'histoire, s'identifie à son

propre déploiement? N'est-ce pas une sous-estimation de l'idée des communautés intersubjectives — l'élément objectif ou transcendantal de la socialité de l'histoire — qui permet de qualifier d'« abstrait » le sens de l'historicité? Dans la thématique phénoménologique, ce sens est plutôt humanitaire que « fonctionnaire de l'humanité ». C'est précisément cette idée où se dépasse le « schème unilatéral de l'intentionnalité » (p. 194) par l'universalité concrète des liens sociaux et intégrants de la tendance générale de l'histoire du monde de la vie. C'est dans cette concrétude que s'accomplit la correspondance active des déterminations actuelles et possibles, correspondance qui exclut l'unilatéralité des réductions « positivistes » et « mathématiques ».

Puisque alors la phénoménologie en tant qu'ontologie universelle (p. 248) veut fonder une *ontologie concrète*, la recherche suivante (chap. V) étudie le caractère critique de cet effort, en particulier, la question de savoir si l'historicité transcendantale y a trouvé son expression authentique (p. 192). Cette question est ouverte par les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis* où la phénoménologie est conçue comme une critique *sui generis*. La réduction, qui marque le trait égologique de cette critique, fonde le champ transcendantal de l'analyse et situe la solution de la question dans le cadre thématique de la liberté (cf. p. 223).

Enfin, l'examen concerne la modification essentielle de la transcendance. Jusqu'à maintenant étudiée dans son mode objectif, elle le sera dorénavant en tant que mondanité, c'est-à-dire la transcendance immanente dans l'identité des actes intentionnels eux-mêmes (p. 238). C'est à l'intérieur de l'être qu'il faut chercher la transcendance du mondain — thème du chapitre « Transcendance et finitude ». Dans un contexte très large, en distinguant le possible eidétique et le possible « réel » (p. 248), l'auteur commente le texte inédit de Husserl, écrit en 1933, où nous lisons : « Cette infinité ouverte, comme infinité ouverte de la médiété de la transcendance, a cette propriété essentielle qu'une infinité de degrés monadiques lui appartient — avec eux de degrés de développement égologique — et de degrés du développement du monde... » (trad. p. 279).

Ainsi s'achève cette excellente étude visant deux « versants » de la pensée de l'intentionnalité : la pensée descriptive de l'essence de la conscience, et la pensée de la vie humaine identifiée à la vie de l'être même dans ses horizons, dans son champ d'objectivation possible, cette problématique étant examinée dans la connexion avec le dévelop-

pement des pensées de la transcendance et de la constitution. La lecture en est difficile, suscitant plusieurs questions et critiques « conceptuelles », mais ouvre une perspective très large sur l'œuvre du philosophe de la thèse du monde dans le contexte de la corrélation intentionnelle : « Je suis — le monde est » (p. 241). Est-ce là le *cartésianisme* husserlien ou le cartésianisme *husserlien*?

Jaromir DANEK

Joachim JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père.*

Traduit de l'allemand par Sœur Christiane Péquinet. Coll. « Parole de Dieu », n° 8, Paris, Seuil, 1972, (14 x 20,5 cm), 142 pages.

Ce volume présente deux sections d'un important ouvrage de théologie biblique, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (partie I : « Neue Beiträge », et partie II/4, 1^{er} article, « Kennzeichen der *ipsissima vox* Jesu »).

Le terme *Abba* (Mon Père!) ne se retrouve jamais — à la connaissance de Jeremias — dans les prières juives. Par contre, Jésus l'emploie souvent dans sa propre prière et, du coup, il soulève le problème difficile touchant la conscience qu'il pouvait avoir de sa mission et de ses rapports intimes avec Dieu.

L'A. s'interroge sur la « désignation de Dieu comme Père » dans l'A.T. et le judaïsme palestinien ancien (1^{re} partie), puis dans les *logia* et les prières de Jésus (2^e partie). Il étudie ensuite la prière quotidienne que pratiquaient Israël, Jésus et la primitive Église (3^e partie). Un appendice de grand intérêt aligne les « caractéristiques de l'*ipsissima vox* de Jésus » (95-99).

Les principales conclusions de l'A. sont les suivantes. Si l'A.T. en appelle souvent à l'amour ou à la miséricorde paternelle de Dieu, et si certains individus du judaïsme (tel Yohanan b. Zakkaï) parlent de Dieu comme de leur « père céleste », il n'en reste pas moins qu'« on n'a trouvé jusqu'ici, dans la littérature du judaïsme palestinien ancien, aucun témoin de l'invocation personnelle "Mon Père" » (26).

Par contre, Dieu est désigné comme « Père » dans des textes propres à Matthieu (31 fois) et chez Jean (100 fois), rarement dans les autres couches évangéliques. Une seconde analyse, celle de l'expression « père céleste » chez Matthieu (20 emplois), permet d'établir que « c'est à un stade antérieur à Matthieu que la désignation de Dieu comme Père a commencé à se diffuser largement