

# Les concepts fondamentaux de la phénoménologie

---

Entretien avec Claude Romano

Tarek R. Dika, William C. Hackett, Claude Romano

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie  
française et de langue française, Vol XX, No 2 (2012) pp 173-202

Vol XX, No 2 (2012)

ISSN 1936-6280 (print)

ISSN 2155-1162 (online)

DOI 10.5195/jffp/2012.555

<http://www.jffp.org>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No  
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh  
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the  
University of Pittsburgh Press

# Les concepts fondamentaux de la phénoménologie

---

Entretien avec Claude Romano

*Tarek R. Dika*

Johns Hopkins University

*William C. Hackett*

Australian Catholic University

*Claude Romano*

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

*Dans Au cœur de la raison, la phénoménologie, vous reconstruisez, historiquement et systématiquement, les concepts fondamentaux de la phénoménologie de Husserl à Heidegger et Merleau-Ponty. A quels développements de la philosophie contemporaine répondez-vous?*

Il me semble qu'on pourrait diagnostiquer dans la philosophie actuelle une crise qui n'est pas sans rappeler celle dont faisait état Husserl au début du siècle dernier. D'un côté, le paradigme positiviste qui a longtemps prévalu dans la philosophie de langue anglaise, dans le sillage d'une certaine lecture du *Tractatus* et des travaux du Cercle de Vienne, est parvenu à épuisement: non seulement l'idée d'une philosophie qui s'accomplirait sur un modèle scientifique a été progressivement abandonnée, mais, plus généralement, le style de pensée qui a prévalu dans le courant "analytique" et qui a consisté à se détourner des grands problèmes philosophiques traditionnels ne semble pas en mesure de satisfaire les intérêts vitaux

auxquels la philosophie classique était censée répondre. Même lorsqu'elle renoue avec certains problèmes traditionnels, comme c'est le cas par exemple avec la métaphysique analytique, elle ne nous propose au mieux qu'un *pastiche* de ce qu'a été la grande tradition de la philosophie première. Cette philosophie-là ne nous parle plus, et ses meilleurs représentants en ont d'ailleurs tiré les conséquences en s'éloignant de plus en plus résolument du paradigme positiviste initial. D'un autre côté, la philosophie que l'on a appelée "continentale," et dont la phénoménologie (y compris dans ses prolongements herméneutique et déconstructionniste) est sans doute le meilleur représentant, s'est développée comme une tradition autonome, mais elle a eu tendance à se replier sur elle-même et à s'isoler; elle a perdu quelque chose de l'exigence de justification rationnelle qui ne fait qu'un avec la philosophie à son origine, au point de sombrer parfois dans un jargon qui la rend opaque et idiosyncrasique. Tout se passe, dès lors, comme si nous n'avions le choix qu'entre une philosophie technique coupée de nos questionnements vitaux et une philosophie plus soucieuse de continuité avec la grand idéal antique mais qui ne parvient plus à se hausser au niveau d'universalité que nous sommes en droit d'attendre d'elle, parce qu'elle néglige l'exigence d'argumentation et de justification sur lequel la philosophie "analytique" a de son côté mis l'accent de manière quasi exclusive.

Naturellement, cette façon de broser le tableau de notre présent est encore très grossière et simplificatrice. Car la philosophie a beaucoup évolué de part et d'autre de l'Atlantique et de la Manche au cours de ces quarante dernières années. Les problèmes qu'elle formule ici et là se sont peu à peu rapprochés: il n'y a qu'à penser à la question de l'interprétation qui est aussi centrale et déterminante chez Davidson que chez Gadamer; au refus de la dichotomie des faits et des valeurs, à la résurgence du pragmatisme dans la philosophie américaine, à l'antipositivisme qui triomphe à la fois dans le courant post-wittgensteinien et dans le courant herméneutique. Une nouvelle donne semble émerger qui rend pour la première fois possible un dialogue entre ces traditions qui ne repose plus sur des malentendus de part et d'autre. Mais pour qu'un tel dialogue puisse avoir un sens, il est nécessaire de remonter aux sources historiques des deux traditions et de mettre au jour leurs présupposés respectifs, souvent passés inaperçus – ou dont l'importance est, tout au moins, sous-évaluée – par leurs principaux représentants. C'est notamment ce travail "généalogique" que j'ai entrepris d'accomplir dans ce livre. J'ai tendance à penser que le champ de la philosophie actuelle ressemble à une partie d'échecs dans laquelle chacun des joueurs ignorerait que certains coups sont possibles et jouerait toujours les mêmes gambits de manière obsessionnelle. J'essaie de suggérer que la partie serait plus intéressante si l'on prenait conscience de la possibilité de ces coups en réalité déjà joués par le passé, mais dont on a perdu le souvenir.

Je prends un exemple qui à mes yeux est central. L'un des paradigmes dominants dans la philosophie analytique, y compris jusqu'à McDowell, me paraît être un mixte d'empirisme et de "nominalisme" (en un sens particulier, post-wittgensteinien, du terme): d'une part, l'expérience est conçue de manière atomiste comme l'impact causal que le monde physique exerce sur notre sensibilité, un chaos d'impressions par elles-mêmes dépourvues de toute structure nécessaire et de toute légalité immanente; de l'autre, ce qui est censé introduire de l'ordre et de la légalité dans cette expérience ne peut provenir que de nos ressources conceptuelles, c'est-à-dire en l'occurrence linguistiques (car, dans le sillage de Wittgenstein, la possession de concepts est identifiée à la capacité d'employer des mots), et par conséquent d'un ordre extérieur à la sensibilité. Pour être ordonnée et structurée, nous dit McDowell, l'expérience doit être conceptuelle, et c'est seulement à cette condition qu'un empirisme "vrai" devient possible qui intègre l'apport de l'expérience à l'"espace logique des raisons" et des justifications, surmontant le "mythe" d'un donné brut comme fondement de la connaissance. Mais cette position, qui rejoue le grand débat entre l'empirisme et le néokantisme au début du XX<sup>e</sup> siècle sans même s'en apercevoir (la critique du mythe du donné étant précisément l'une des pièces maîtresses des objections adressées par Natorp ou Cohen aussi bien à l'empirisme qu'à la phénoménologie naissante) ne se justifie que par les présupposés qui la sous-tendent. En réalité, l'alternative entre une expérience amorphe, une suite de donnés bruts, directement observables, comme point de départ de toute connaissance, et une expérience conceptuelle "*all the way out*," pourrait bien n'être qu'une fausse alternative, qui méconnaît dès le départ qu'un autre concept d'expérience est possible, un concept qui a été avancé par Husserl très tôt et justement afin de renvoyer dos à dos l'empirisme humien et le kantisme. Ce concept, c'est celui d'une expérience qui est régie par des légalités nécessaires et *a priori*, lesquelles ne proviennent pas de la projection de schèmes conceptuels et linguistiques sur de simples sensations amorphes. Loin d'avoir été rendue caduque par les critiques du Cercle de Vienne, cette idée me semble rester encore valable aujourd'hui.

Par exemple, elle permet de prendre en considération tout ce qui, dans notre intelligence discursive, s'enracine dans une intelligence plus vaste, celle qui se fait jour dès le niveau de notre sensibilité et des guises selon lesquelles nous sommes aux prises avec le monde dans notre existence corporelle. Le tort de la philosophie qui s'est réclamée du "*linguistic turn*" a été de s'ôter les moyens de penser ces liens entre nos compétences langagières et une intelligence sensible qui en est à la fois le socle et la ressource. En s'enfermant dans le langage et en prétendant résoudre les problèmes traditionnels de la philosophie par l'analyse de celui-ci, elle s'est désintéressée de la dimension même du pré-linguistique sans la prise en considération de laquelle comprendre le langage est une entreprise vouée à l'échec.

*Le livre défend ce que vous appelez la "thèse phénoménologique." Qu'est qu'il est un jeu dans cette thèse et en quel sens elle détermine la singularité de la phénoménologie?*

J'appelle "thèse phénoménologique" la thèse selon laquelle l'ordre prélinguistique de notre expérience présente des structures nécessaires et des linéaments d'intelligibilité qui sont autonomes par rapport aux formes de notre pensée conceptuelle et des schèmes linguistiques qui sous-tendent cette dernière. En un mot: les structures de l'expérience ne sont pas projetées sur elle pas nos schèmes conceptuels et linguistiques, bien que ces schèmes puissent évidemment *influer* sur la manière dont nous expérimentons le monde, nous-mêmes, les autres.

Pour prendre des exemples élémentaires, certaines des légalités qui régissent le domaine des couleurs ou des sons n'ont rien de simples régularités contingentes qui seraient la conséquence d'une généralisation inductive de type humien: elles sont *nécessaires* au sens fort. Cette nécessité n'est pas de nature conventionnelle, elle n'est pas le pur produit d'une conceptualité linguistique que nous appliquerions aux couleurs ou aux sons, elle ne dérive pas de "l'arbitraire de la grammaire." Elle s'enracine dans l'expérience elle-même, laquelle possède par là même un ordre, une "raison" immanente. C'est cette idée que Husserl exprimait par sa formule d'un "logos du monde sensible" que la phénoménologie aurait pour but de mettre en lumière, approfondissant ainsi – avec de tout autres moyens – l'idée kantienne d'une autonomie de "l'esthétique" par rapport à la "logique transcendantale," forgeant par conséquent le programme d'une esthétique transcendantale *phénoménologique* qui doit nécessairement précéder l'investigation des formes "supérieures" de la pensée et du jugement, dans la mesure où elle est présumée par elles.

Cette thèse est aussi simple dans sa formulation qu'elle est difficile à appréhender dans toutes ses ramifications. Elle me semble être *la* thèse fondamentale qui est commune à l'ensemble des travaux qui se sont réclamés de la phénoménologie. Bien sûr, elle est implicite chez de nombreux auteurs que l'on range volontiers dans ce courant et qui n'ont pas toujours cherché à préciser quels étaient les présupposés qui sous-tendaient leur méthode.

Assurément, cette thèse est discutable, et je consacre pas mal de développements à la discuter. On pourrait, en effet, être tenté de penser qu'une proposition telle que "le marron est un jaune (ou un orange, ou un rouge) désaturé et sombre," bien qu'elle décrive un trait apparemment nécessaire de cette couleur telle que nous en faisons l'expérience, possède une nécessité qui n'est pas différente de celle d'une proposition empirique du type: "dans des conditions de pression normales (terrestres), l'eau bout à 100°C." Dans les deux cas, cette nécessité serait fondée sur une généralisation inductive. L'ennui est que, tandis que nous pouvons fort bien

concevoir quelle expérience invaliderait la proposition de physique mentionnée (il suffirait que nous mesurions la température de l'eau à ébullition dans ces mêmes conditions de pression à 200°C), il nous est bien difficile de concevoir une expérience qui invaliderait la proposition sur le marron. Il semble que cela appartienne à l'essence du marron que d'être un jaune (un orange, un rouge) désaturé et sombre: tout ce qui ne nous apparaît pas de cette manière ne peut tout simplement pas être du marron. Non seulement nous ne pouvons pas imaginer un marron qui ne possède pas cette caractéristique, mais, si on nous demandait malgré tout d'essayer, nous ne saurions même pas *quoi* imaginer. C'est cela qui montre qu'il s'agit ici, non d'une simple incapacité subjective, comme si on nous demandait d'imaginer 1000 moutons, mais d'une impossibilité objective qui tient à la nature de la couleur en question: car, dans le cas des moutons, nous saurions parfaitement quoi imaginer (si nous en étions capables).

C'est cette situation qui a donné naissance à une tentation opposée. Après tout, si une telle proposition n'est pas empirique, n'est-elle pas une simple règle de "grammaire," comme telle conventionnelle? La caractéristique qui s'exprime ici appartiendrait alors non pas au marron en tant que phénomène, mais à la manière dont nous appliquons le mot "marron," à notre concept du marron. Cette affirmation recèle bien sûr une part de vérité. Mais il reste à se demander si notre concept de marron est libre de tout ancrage dans ce que Husserl appellerait des "nécessités matérielles," c'est-à-dire des *nécessités de notre expérience en tant que telle*. Ceux qui ont emboîté le pas à Wittgenstein rappellent à juste titre que ce que Wittgenstein qualifie d' "arbitraire de la grammaire," c'est-à-dire le fait que la grammaire, dont dérive à ses yeux toute nécessité au sens fort, "n'est redevable à aucune réalité" – que cet "arbitraire," donc, n'exclut pas que la grammaire puisse dépendre *en un autre sens* de "certains faits naturels très généraux" (comme il les appelle dans les *Recherches philosophiques*, II, xii); elle en dépend, non pas au sens où elle serait *justifiée* par eux (auquel cas, ces faits très généraux qui seraient censés la justifier *présupposeraient* pour être formulés la grammaire, et ne pourraient donc pas la *justifier*), mais au sens où elle est adaptée à nos besoins, s'accorde à nos pratiques, est indissociable des nos "formes de vie." Apprendre le langage, dans cette mesure, ce n'est pas seulement maîtriser un corps de règles, c'est s'initier à des formes de vie en commun. Ce que Wittgenstein appelle ici – de manière assez obscure – des "faits naturels très généraux" semble donc recouvrir à la fois des faits biologiques ou physiques et des faits anthropologiques: c'est-à-dire, dans tous les cas, des faits *contingents*. Le seul sens dans lequel la grammaire est "non arbitraire" (ou apparentée au non arbitraire) est celui où elle dépend de faits contingents, sans pour autant recevoir d'eux sa justification. Autrement dit, il y a quelque chose que la perspective qui se dessine à partir de Wittgenstein refuse obstinément, c'est l'idée de nécessités qui ne soient pas conventionnelles (qu'il s'agisse de *pures* conventions ou de conventions dépendant de "faits très généraux") mais qui tiennent à la nature de notre

*expérience* elle-même. On peut “contextualiser” autant qu’on voudra les notions de jeux de langage et de grammaire, on peut insister autant qu’on voudra sur la “naturalité de nos conventions” (comme dit Cavell), on ne sortira pas pour autant de ce qui est bien une *thèse* philosophique au sens fort et qui sous-tend toute la pensée de Wittgenstein, du *Tractatus* à sa dernière philosophie, à savoir qu’ “il n’y a de nécessité que logique” (ou, plus tard, grammaticale). Or la phénoménologie part d’une thèse diamétralement opposée: il y a une *Weltlogik*, une “logique du monde” – une logique du monde *en tant que monde phénoménal* –, et les nécessités inconditionnées dans lesquelles s’enracine cette “logique” sont antérieures à toutes les conventions que nous pouvons adopter à leur sujet. Notre “grammaire” dépend non pas seulement de faits généraux contingents, mais d’états de choses nécessaires et *a priori* dont la nécessité ne dérive pas de nos conventions linguistiques. Voilà le sillon que la phénoménologie cherche à creuser.

Je crois que le fait que cette voie ait été méconnue par tout un pan de la philosophie contemporaine (celui que l’on appelle “analytique,” et qui est devenu maintenant si composite et éclaté) est lié au rôle considérable qu’a joué l’empirisme classique, celui de Hume en particulier, dans la genèse de cette tradition. Cette influence se retrouve jusque chez Wittgenstein et les post-wittgensteiniens qui sont pourtant persuadés que leur pratique de la philosophie est strictement “thérapeutique” et par conséquent immunisée contre tout présupposé substantiel. En réalité, Wittgenstein n’a pas du tout *rejeté* l’idée selon laquelle notre expérience pouvait receler des nécessités au sens fort, qui ne sont pas de simples régularités empiriques sans se réduire pour autant à des règles de logique (ou de grammaire); il n’a pas rejeté cette possibilité pour la simple et bonne raison qu’il ne l’a jamais envisagée! Et on pourrait dire la même chose de tentatives plus récentes qui, à l’instar de celle de McDowell, tentent de surmonter certaines impasses de l’empirisme traditionnel en “important” de l’extérieur dans l’expérience elle-même les nécessités qui régissent l’ordre conceptuel: à nouveau, l’idée sur laquelle tout cela repose est que tout ordre et toute structuration que l’on pourrait découvrir dans l’expérience lui viennent nécessairement d’ailleurs. Que l’expérience puisse receler son propre ordre immanent, un ordre *nécessaire* et qui sous-tend toute création conceptuelle, voilà quelque chose que le poids écrasant de l’empirisme traditionnel a rendu en quelque sorte inenvisageable, au point que la tradition “analytique” est victime d’une perpétuelle oscillation qui n’est peu-être pas moins grave que celle diagnostiquée par McDowell: elle ne cesse d’osciller entre un empirisme brut qui prétend reconstruire la connaissance “par le bas,” en partant de données de sensation et d’énoncés d’observation, et un empirisme plus “raffiné,” qui n’est qu’une nouvelle mouture du néokantisme et qui entend remédier aux insuffisances du premier en structurant l’expérience “par le haut” au moyen de nos schèmes conceptuels (même pas élargis aux “formes symboliques” de Cassirer). A un empirisme simpliste, on oppose alors un

néokantisme caricatural (qui est aussi une forme d'intellectualisme, comme aurait dit Merleau-Ponty) et qui partage avec cet empirisme l'essentiel, à savoir l'idée que l'expérience en elle-même est amorphe et que, à supposer qu'elle possède une structuration, elle doit la dériver de l'ordre conceptuel. Husserl quant à lui – et toute la phénoménologie à sa suite –, n'a cessé de résister à cette double tentation: il a refusé l'empirisme mais aussi – et, faudrait-il dire, *du même coup* – ce qu'il appelle "les constructions transcendantales qui viennent d'en haut" du néokantisme. Il a maintenu ce qui pourrait, je crois, servir de mot d'ordre à la phénoménologie dans son ensemble: "l'expérience avec ses exigences propres précède la pensée conceptuelle et ses exigences" (Hua V, p. 34). Et, bien sûr, cette énoncé n'équivaut absolument pas à une profession de foi empiriste, car ce n'est plus du tout de l'expérience au sens de l'empirisme qu'il s'agit!

*Le problème de l'intentionnalité occupe une place centrale dans votre travail. Dans un article vous développez un concept d'intentionnalité basée sur ce que vous nommez un concept "holistique" de l'expérience. Vous critiquez Husserl et Heidegger pour ne pas avoir compris toutes les implications de ce concept phénoménologique d'horizon de l'expérience. Comment comprenez-vous le problème de l'intentionnalité et de quelle manière votre conception holistique d'expérience le résout?*

Le concept d'intentionnalité me semble être à la fois ce qui a rendu possible la "percée" qui a donné naissance à la phénoménologie et ce qui constitue pour cette dernière une pierre d'achoppement. Le moyen qui a permis la "percée" est aussi l'obstacle à cette percée, ce qui n'est pas tout à fait un hasard si l'on prend la peine de considérer toutes les tensions irrésolues dont le concept d'intentionnalité est en quelque sorte le foyer. En effet, qu'est-ce que l'intentionnalité? Il vaut la peine de dire un mot de la provenance historique de cette notion. L'intentionnalité, c'est au fond deux choses contradictoires: c'est tout d'abord l'idée formulée par Aristote dans le *De Anima* selon laquelle *hè psykhè to onta pòs esti panta*, "l'âme est d'une certaine façon tout ce qui est," où le mot important est évidemment *pòs*, "d'une certaine manière," "pour ainsi dire," "en quelque sorte." "En quelque sorte" – pourquoi? Parce que l'âme ne peut évidemment être toutes choses au sens d'être identique à toutes choses sous peine d'anéantir la distinction même qui permet de la définir par opposition à tout ce qui n'est pas elle – "toutes choses" justement, mais "toutes choses" que l'âme est néanmoins de manière paradoxale. "Être" doit donc plutôt s'entendre ici au sens d'être présent, d'exercer sa présence, de faire acte de présence; en faisant acte de présence, l'âme "est" les choses en ce sens très particulier d'"être" où elle laisse aux choses, à leur tour, la possibilité de faire acte de présence, d'être à la fois pour elle et en elles-mêmes. En somme, cette "définition" de l'âme est un paradoxe, parce que ce qu'elle s'attache à décrire est une présence paradoxale: l'âme est tout ce qui est et en même temps elle en diffère sous peine de s'anéantir comme telle dans sa différence d'avec "toutes choses" et



d'anéantir toutes choses à sa suite. Donc l'âme n'est – *en quelque sorte* – rien d'autre que cette tension irrésolue de son ouverture aux choses qui la constitue comme telle – âme – et les constitue comme telles – “choses,” étants. Voilà ce que Heidegger retrouvera avec la notion d'*In-der-Welt-sein*.

L'intentionnalité, disais-je, c'est deux choses contradictoires. Nous avons vu la première: c'est le fait que l'âme ne soit rien d'autre que son ouverture aux choses. Et voici la seconde: lorsque les médiévaux forgeront le concept d'"intentionnalité," ils auront toujours un œil fixé sur texte d'Aristote et ils seront toujours plus ou moins en train d'en donner un commentaire. Seulement, en le commentant, ils mettront désormais l'accent non plus sur l'ouverture aux choses en laquelle consiste l'âme, mais sur la présence des choses à l'âme sur le mode de leur *inhérence à elle*. L'*esse intentionale*, c'est l'être *dans* l'âme (comme le cachet s'imprime *dans* la cire), c'est la présence par délégation ou par procuration dans l'âme, c'est donc la re-présentation, par opposition à la présence réelle de la chose *ad extra* que les Médiévaux appelleront *esse reale*. Le concept d'intentionnalité devient l'élément clé d'une doctrine de la représentation mentale qui était entièrement absente de la pensée d'Aristote et que tout le dispositif conceptuel du *De anima* visait même à écarter. Comment un seul et même concept peut-il servir des fins aussi différentes? A cette difficulté s'en ajoute une nouvelle à partir du moment où l'intériorité est réinterprétée en termes cartésiens, c'est-à-dire est comprise à la lumière de la différence entre une sphère d'absolue certitude, celle des "idées" en nous, et une sphère soumise au doute, le monde extérieur. Ce dernier pas est accompli par Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique*. L'intentionnalité est désormais le fondement de la distinction entre les phénomènes psychiques, d'un côté, et les phénomènes physiques, de l'autre, les premiers étant intentionnels, les seconds ne l'étant pas. Les phénomènes intentionnels sont la marque du psychique qui se définit par l'évidence soustraite au doute.

Héritant d'un concept polysémique dont la signification n'a cessé d'osciller au cours du temps jusqu'à donner lieu à des théories incompatibles, Husserl tente de lui conférer une nouvelle cohérence. Mais, en dépit de ses efforts, cette cohérence demeure fragile et menacée. Il s'agit en quelque sorte d'unifier les différentes strates exégétiques et historiques qui appartiennent à la constitution de ce concept sans renoncer à aucune: strates aristotélicienne, médiévale, cartésienne. La conséquence est que l'intentionnalité a tendance à signifier une chose et son contraire. L'intentionnalité est censée permettre de penser l'ouverture même de la conscience au monde et aux choses. Mais elle est réinterprétée dans le cadre d'une conception de l'intériorité de la conscience (de son "immanence") qui oppose une sphère d'être absolu et d'absolue certitude à tout ce qui tombe en dehors d'elle: le monde et moi-même en tant que chose du monde. D'un côté, l'intentionnalité est le sésame permettant de dépasser le psychologisme; de l'autre, c'est aussi le moyen de conserver sous une forme

à peine modifiée la doctrine cartésienne de l'évidence et la limite étanche qu'elle postule entre intériorité et extériorité; avec elle, sera aussi conservé l'essentiel du problème sceptique qui a donné son essor aux innovations de Descartes, et d'abord au "cogito."

En m'attachant à décrire les tensions irrésolues qui sont constitutives du concept d'intentionnalité, mon but n'est pas de nier que ce concept puisse avoir une pertinence dans certaines limites. Je m'interroge pour savoir si l'intentionnalité peut jouer le rôle central pour la phénoménologie dans son ensemble qu'on a voulu souvent lui donner, et mes doutes augmentent quand il s'agit de comprendre au moyen de ce concept l'expérience en son sens "originaire," ce qu'on appelle classiquement l'expérience "perceptive." Aborder la perception en termes d'intentionnalité, cela impliquera pour Husserl de soutenir à la fois (et sans doute contradictoirement) que la perception ouvre sur la chose même, et non sur d'hypothétiques intermédiaires mentaux, et que le contenu de la perception peut malgré tout se diviser en contenus immanents donnés de manière "absolue," c'est-à-dire de manière telle qu'aucun doute n'est possible à leur sujet, et en choses transcendantales à la conscience, lesquelles peuvent toujours par essence se révéler illusoirs. Ce second versant de l'intentionnalité conduit inévitablement à séparer ce que le premier tendait à unir, en affirmant que les contenus immanents donnés dans une évidence absolue, les fameuses *Abschattungen*, diffèrent par nature des objets qui se présentent à travers elles, puisqu'elles pourraient demeurer ce qu'elles sont même si ces objets n'existaient pas. Mais affirmer cela entraîne en vérité que ces *Abschattungen*, ces "esquisses," sont redevenues, en dépit de toutes les dénégations de Husserl, des intermédiaires mentaux, puisqu'elles demeurent ce qu'elles sont que la chose qui s'esquisse ou se profile à travers elles existe ou non; elles sont présentes "dans" la conscience aussi bien dans le cas de la perception véritable que dans celui de l'illusion, avec pour seule différence que, dans le cas de la perception, elles s'enchaînent les unes aux autres de manière concordante, alors qu'elles entrent en conflit les unes avec les autres et "éclatent" dans le cas de l'illusion. Le monde n'est plus alors que le corrélat d'une présomption d'existence constamment confirmée, ce qui implique que cette présomption d'existence peut toujours se révéler fausse et le monde se dissoudre en illusion: cette possibilité d'une illusion généralisée ne peut jamais être entièrement éradiquée quel que soit le soin que nous mettons à nous assurer de ce que nous percevons. Au versant réaliste de l'intentionnalité, celui qui conduit à soutenir que toute perception ouvre sur le monde même, s'est superposé un versant idéaliste (transcendantal), qui conduit à déclarer que ce sur quoi ouvre la perception, en vérité, n'est pas un monde nécessairement existant, car précédant toutes mes manières de le viser et de m'y rapporter, mais seulement un monde en tant que pur horizon de mes opérations constituantes, un corrélat transcendantal universel de la constitution qui pourrait à tout moment se dissoudre dans le néant parce qu'il n'est en vérité que le "produit intentionnel" de l'ego pur.

Ces deux tendances se combattent constamment sous la plume de Husserl et aucune ne l'emporte de manière décisive. Je propose, pour ma part, de trancher ce nœud gordien et de changer radicalement de cap en abandonnant la notion d'*Abschattung* telle que la conçoit Husserl, sans pour autant abandonner la distinction entre ce qui apparaît et ses modes d'apparaître. Il faut dire alors que ces modes n'ont nullement à être "réifiés" comme des données *immanentes*, comme de véritables "choses mentales" et qu'ils ne sont au contraire rien d'autre que les choses qui apparaissent, mais envisagées *dans leur relation à nous-mêmes*. Les phénomènes, ce sont les choses mêmes dans leur relation à nous et nullement des contenus immanents à la conscience. Pour reprendre une formule de Wittgenstein, "le phénomène n'est pas le symptôme de quelque chose d'autre, il est la réalité."

Pour préciser ce point on peut procéder en deux étapes. Première étape: l'idée selon laquelle on pourrait distinguer, dans le phénomène, une composante immanente (évidente et nécessaire) et une composante transcendante (incertaine et contingente), de telle manière que, lorsque je perçois par exemple la couleur de votre pull-over et sa forme, je sois certain que je perçois cette forme et cette couleur, mais je ne puisse jamais être certain qu'il y a bien un pull-over devant moi en cet instant qui soit tel que je le perçois – cette idée est en réalité *intenable*, car elle repose sur une mauvaise phénoménologie de la perception dans sa différence avec l'illusion. Il n'est tout simplement pas vrai que l'illusion ne soit qu'un flux d'*Abschattungen* entrant en conflit les unes avec les autres, ni, corrélativement, que la perception ne soit qu'un flux des ces mêmes *Abschattungen* se confirmant et se corroborant sans cesse dans l'unité d'une expérience. Il n'y a pas d'élément commun à la perception et à l'illusion, et c'est pourquoi la notion d'*Abschattung* est à proscrire. En cela, je rejoins une conception de la perception que l'on a appelée "disjonctive" dans le monde anglo-saxon, mais je propose de justifier cette position par des arguments de nature strictement phénoménologique.

Prenons des illusions communes: je sursaute au passage d'un animal, mais ce n'était que le vent qui agitait des branchages; ou encore – ce qui se rapproche davantage d'une hallucination légère – j'entends un bruit de pas, mais aucun bruit n'a retenti, je vois un éclair ou une traînée lumineuse, alors que rien, aucun éclair, ne s'est produit. Ce n'est pas un hasard si, dans tous ces cas, nous avons affaire à des phénomènes éphémères, elliptiques, insaisissables: il n'y a rien ici dans notre expérience qui ressemble à un "enchaînement d'esquisses" en quelque sens qu'on l'entende. Ce caractère instable, flottant, fluctuant est caractéristique de la plupart des illusions et hallucinations, et n'a aucun équivalent dans la perception. Bien sûr, on pourrait objecter l'existence d'hallucinations plus stables, tout au moins en apparence: celle du schizophrène qui croit voir tous les jours sa mère postée sous sa fenêtre, assise sur un banc. Pourtant, à examiner de près cet exemple, force est de constater que le schizophrène ne "prend pas ses hallucinations

pour des réalités” au sens où il *confondrait* l’illusion et la perception et serait incapable de faire la moindre différence entre elles. C’est exactement le contraire qui est vrai. En fait, le malade sait très bien qu’il a affaire à une hallucination, et malgré cela, il ne peut s’empêcher d’y “croire” et de lui conférer une *espèce* de réalité. Merleau-Ponty cite cette expérience où un médecin prend la place de la mère hallucinée, endosse les mêmes vêtements qu’elle, adopte une posture identique que celle décrite par le malade. Ce dernier voit aussitôt la différence. Il faudrait poursuivre ces analyses, mais le point que je voudrais souligner est celui-ci: la tentation de mettre en quelque sorte sur le même plan la perception et l’illusion, de penser la perception comme une illusion confirmée et l’illusion comme une perception contredite, n’est pas issue d’une description rigoureuse des phénomènes; elle est la conséquence d’un préjugé.

La seconde étape de la description consiste à aller au-delà d’une théorie disjonctive de la perception pour adopter ce que j’appelle un “holisme de l’expérience.” En effet, le préjugé dont je parlais à l’instant repose sur une inférence implicite empruntée au scepticisme. De ce qu’il y a toujours place, dans toute expérience perceptive, pour une illusion *ponctuelle et limitée*, on conclut à tort qu’il y aurait toujours place pour une illusion touchant au tout de cette expérience. De ce qu’on peut toujours se tromper sur quelque chose, dans la perception, on en infère qu’on peut toujours se tromper sur tout, ce qui est l’inférence sceptique par excellence. Mais cette inférence doit être rejetée, cette fois encore pour des raisons phénoménologiques. En effet, qu’est-ce qu’une illusion (ou une hallucination, je ne ferai pas de distinction entre elles pour mon propos)? Ce qui signifie, phénoménologiquement parlant: quel est le *mode de donnée* d’une illusion? La réponse est la suivante: une illusion ne peut se manifester comme telle que sur fond de monde stable et cohérent, c’est-à-dire de monde *réel*, en deçà de toute possible illusion; car une illusion est une *simple* apparence qui contraste avec le reste des phénomènes et ne se manifeste que dans et par ce contraste – en somme, une illusion est moins un phénomène simplement apparent qu’une apparence de phénomène, et cette apparence de phénomène a besoin des phénomènes “véridiques,” c’est-à-dire des *modes d’apparition des choses sur fond de monde*, pour se faire jour. C’est seulement sur l’arrière-plan d’un monde (soustrait à toute possible illusion) qu’une illusion (nécessairement ponctuelle) peut se déclarer en s’exceptant de ce monde par son mode même d’apparition. L’idée d’un monde illusoire est donc une contradiction *in adjecto*, non pas pour des raisons de logique formelle, ni même pour des raisons “grammaticales,” mais parce que cette idée contrevient aux conditions de toute description d’essence correcte de ces phénomènes.

On pourrait m’objecter ceci: une illusion ne se manifeste *comme telle* que sur fond de monde, mais cela ne veut pas dire qu’une illusion ne se manifeste que sur fond de monde; au contraire, avant que je sache s’agit

d'une illusion, je me trouve dans une situation telle que je suis incapable de faire la différence entre cette simple apparence et une perception véridique. Dans cette situation, l'illusion est *indiscernable* de la perception. Cependant, cette objection ne me paraît pas décisive. Elle repose sur une prémisse discutable, celle selon laquelle, lorsque je serais victime d'une illusion, je serais dans un "état mental" indiscernable de celui d'une perception et, – puisque ces états sont indiscernables –, je ne pourrais faire autrement que de me tromper. Mais je crois qu'il faut rejeter cette prémisse: il est faux de dire que je ne me trompe (dans la perception comme ailleurs) que là où il m'est positivement impossible d'éviter l'erreur. Je me trompe souvent là où l'erreur était évitable. Il n'est nullement nécessaire de défendre l'idée que perception et illusion seraient indiscernables au moment où elles sont vécues pour expliquer la source de mon erreur: il suffit, pour cela, qu'elle possèdent une grande ressemblance. C'est pourquoi je soutiens que leur mode de donnée phénoménologique diffère d'emblée, ce qui n'exclut pas que nous puissions les prendre l'une pour l'autre. Car, le "phénomène" illusoire est tel, dès le départ, qu'il échoue à s'insérer dans le monde, qu'il constitue une entorse à la cohésion fondamentale de la perception: d'où son caractère "instable," fluctuant, volatile.

En fait, l'idée même de comparer une perception isolée à une illusion est problématique. Rien ne peut être *isolément* une perception. La perception possède une nature intrinsèquement holistique. Inversement, on pourrait dire que toute illusion est *par essence* isolée: cet isolement à l'égard de l'expérience perceptive en totalité appartient à son mode de manifestation. Ce point me permet d'introduire la notion de "holisme de l'expérience" à laquelle je faisais allusion il y a un instant. Ce qui est généralement méconnu dans toutes ces discussions autour d'un soi-disant "monde illusoire" (une notion que Husserl a tenu pour valable jusqu'au bout, et qui l'a précisément conduit à sa théorie des *Abschattungen*) c'est la constitution holistique de la perception, et par voie de conséquence, la constitution holistique du monde perçu lui-même. Une expérience n'est une perception que si elle s'intègre sans hiatus au tout de la perception, c'est-à-dire si elle présente une cohésion structurelle avec toute autre perception à l'intérieur de ce tout. Et, corrélativement, quelque chose ne peut être caractérisé comme une partie du monde (perçu) que si elle possède une cohésion avec toutes ses autres parties et avec le monde (perçu) en totalité. Que signifie cette cohésion? Une expérience présente une cohésion avec d'autres expériences si elles se subordonnent toutes à un système d'invariances structurelles, par exemple aux invariances spatio-temporelles qui permettent d'identifier une chose comme la même à travers ses positions successives. La "cohésion" telle que je l'entends ici désigne donc un système de légalités structurelles, ce que Husserl appelait des *a priori* matériels. Cette cohésion diffère de la cohérence au sens logique. La seconde concerne des *propositions*, la première prend place entre des *phénomènes*. Comme le suggérait Husserl à travers son concept d'*a priori* matériel, le monde est un phénomène de structure; sauf

qu'il faudrait aller plus loin que Husserl, car il est pour le moins étrange qu'après avoir soutenu qu'ils y avait des lois structurales nécessaires de l'apparaître, il ait pu affirmer, en emboitant le pas à la tradition sceptique, qu'un chaos de phénomènes, par conflit généralisé des *Abschattungen*, était parfaitement possible et pensable.

Pour revenir à ce que je disais à l'instant, la cohésion n'est pas une propriété adventice et accidentelle des perceptions, de telle sorte que les perceptions pourraient être "cohérentes" ou non les unes avec les autres (et, dans le cas où elles ne le sont pas, "illusoires") comme le croyait Husserl quand il analysait la perception comme un flux d'esquisses *concordantes* (donc aussi *possiblement discordantes*); la cohésion est ce qui définit toute perception comme perception, ce qui constitue le trait d'essence du monde (perçu) en tant que monde, de sorte qu'un monde qui ne serait pas pourvu de cohésion structurelle ne serait pas un monde *illusoire*, ce ne serait tout simplement pas un *monde* – et qu'une perception qui ne présenterait pas ce caractère de cohésion avec les autres perceptions et avec la perception comme tout ne serait pas une perception *fausse*, ce ne serait absolument pas une *perception*. Je ne veux pas dire par là qu'on ne l'appellerait pas une "perception," car, je le répète, les considérations que j'avance ne portent pas sur l'emploi de cette expression, sur sa "grammaire." Ce que je veux dire n'est pas qu'une perception ne pourrait pas être dépourvue de cohésion structurelle avec le tout de la perception et continuer à être qualifiée de "perception"; ce que je veux dire, c'est qu'une perception ne pourrait pas être dépourvue de cohésion structurelle avec le tout de la perception et continuer à être une perception. Cette vérité est une vérité d'essence portant sur la perception comme telle, et non une vérité "conceptuelle" relative à l'emploi du mot "perception." La différence saute aux yeux: dans le cas d'une vérité conceptuelle, la nécessité est *de dicto*: "aucun célibataire n'est marié" ne signifie évidemment pas qu'un célibataire ne peut pas se marier – c'est le contraire qui est le cas –, mais qu'un célibataire ne peut pas se marier et continuer à être dit "célibataire"; dans le cas d'une vérité d'essence, au contraire, la nécessité est *de re*: "Aucune perception ne peut être exempte de cohésion avec le tout de la perception" exprime une impossibilité qui a son fondement dans la chose, qui n'est pas limitée à l'ordre linguistique ou "conceptuel."

Si la cohésion est un trait d'essence de toute perception (et de son corrélat, le monde) de telle sorte que l'expérience perceptive possède par essence une constitution holistique, il s'ensuit à titre de vérité d'essence qu'il n'y a de perception que du monde (et seulement de manière dérivée de tel ou tel de ses aspects ou parties). La "relation intentionnelle" au monde ne peut plus être construite à partir de vécus atomiques et de leurs relations; elle est une relation *de totalité*, c'est-à-dire une relation telle qu'elle doit porter sur le monde en totalité pour pouvoir porter aussi, et par là même, sur telle ou telle de ses parties. Mon propos est ainsi de montrer de manière *purement*

*argumentative* (et descriptive) pourquoi il est nécessaire de substituer, en phénoménologie, au concept husserlien d'intentionnalité, un concept d'être-au-monde proche de celui de celui avancé par Heidegger. Je laisse de côté la question de savoir comment il faudrait aussi, à mes yeux, se démarquer de Heidegger pour penser jusqu'au bout cet être-au-monde à partir de ses propres réquisits. Cela nous entraînerait trop loin.

*Votre thèse a conséquences considérables. Vous affirmez que aucun concept d'intentionnalité fondé sur des critères linguistiques, conceptuels ou propositionnels ne peut ni rester fidèle à une phénoménologie de la perception, ni rendre compte d'une véritable relation intentionnelle au monde. Quelles sont à votre avis les limites essentielles d'une approche 'conceptualiste', qui pensez-vous adopte une telle position aujourd'hui et pourquoi elle ne peut pas rendre compte de la possibilité de l'intentionnalité?*

J'ai déjà abordé certains aspects de ma critique du conceptualisme (ou plutôt de ses arrière-plans métaphysiques) en parlant de McDowell et de ses liens avec le néokantisme; je n'y reviens pas. En revanche, je profite de votre question pour préciser ce qui constitue à mes yeux la force de la position de Husserl et, je crois, de la quasi-totalité des phénoménologues après lui. Le problème du débat actuel sur le contenu conceptuel/non conceptuel, propositionnel/non propositionnel, de la perception me semble être non pas la difficulté qu'il y a à choisir l'un ou l'autre des deux camps en présence mais plutôt celle consistant à comprendre les termes mêmes du débat. Pour Husserl, par exemple, l'affirmation selon laquelle le contenu de la perception pourrait être "propositionnel" ne serait pas fausse; elle serait, je crois, proprement inintelligible. Depuis quand est-ce que le fait que le contenu d'une perception puisse être exprimé sous forme de proposition entraîne-t-il que ce contenu soit "propositionnel"? Cela n'a strictement aucun sens. Le problème est qu'on se règle ici sur une notion fort discutable introduite par Russell dans un autre contexte, celle d'"attitude propositionnelle." Mais Husserl refuserait catégoriquement de penser l'intentionnalité en général, et l'intentionnalité perceptive en particulier, en termes d'attitudes propositionnelles. Les deux idiomes sont ici non seulement différents, mais, il me semble, incommensurables.

Bien sûr, l'affirmation selon laquelle la perception possède un contenu propositionnel ne signifie pas que son contenu soit une proposition, ni que ce contenu recèle en lui une assertion en quelque sorte silencieuse. Toutefois, même si l'on soutient avec Searle que l'affirmation selon laquelle la perception possède un contenu propositionnel signifie simplement qu'il existe une proposition qui spécifie les "conditions de satisfaction" de la perception, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles cette perception est "véridique," il faut reconnaître que cette formulation n'est pas tellement plus claire. Si une perception doit pouvoir être véridique, elle doit aussi pouvoir être mensongère – mais qu'est-ce que cela signifie que notre

expérience “nous mente”? Autant il est intelligible de dire qu’une *proposition* possède des conditions de satisfaction, c’est-à-dire des états de choses qui, s’ils sont réalisés, la rendent vraie, autant l’idée de “conditions de satisfaction” de la perception (et de surcroît de la perception *en tant que propositionnelle*) reste pour moi énigmatique, et je me demande si elle n’est pas la conséquence d’une analogie douteuse. Et cela, non pas seulement parce que la perception ouvre par essence sur un monde, et donc est nécessairement vraie *en tant que perception* (contrairement à la proposition, qui peut toujours être fausse), comme je le disais à l’instant, mais pour une autre raison plus profonde, qui est qu’il est impossible de dire *quelle* proposition spécifie les conditions de satisfaction d’une perception: pour une perception donnée, elles sont en nombre infini. Comme Husserl le remarque dès les *Recherches logiques*, une perception peut-être exprimée d’une infinité de manière différentes. C’est ce qui fait qu’affirmer que la perception a le même contenu qu’une proposition, à savoir “que les choses sont telles ou telles,” est en réalité extrêmement énigmatique. En outre, à supposer même que cela soit intelligible, qu’est-ce qui différencie alors la perception du jugement? McDowell, qui défend cette thèse, s’empêtre dans une suite d’images moins convaincantes les unes que les autres: dans la perception ce seraient des faits qui “s’imprimeraient” dans notre sensibilité (le cachet dans la cire!) Mais comment des faits, dont la caractéristique notable est qu’ils ne peuvent être identifiés indépendamment de leur expression, peuvent-ils “s’imprimer” en nous, à travers nos sens? Et si, comme le dit ailleurs McDowell, la différence entre le contenu conceptuel perceptif et le même contenu cette fois envisagé au niveau du jugement est la différence passivité/spontanéité, comment penser cette différence, comment penser notamment la passivité de la perception, puisque la perception, selon cette optique, a pour contenu un *fait* et qu’un fait est quelque chose qui ne peut se concevoir abstraction faite de notre faculté à l’exprimer, de notre faculté judicative et de sa “spontanéité”? Tout cela est loin d’être clair.

Mais les principaux motifs qui permettent de douter du bien-fondé de la position conceptualiste sont la nécessité de rendre compte de l’acquisition de nouveaux concepts à partir de l’expérience et le problème du relativisme. Je m’en tiendrai à ce dernier problème. Si toute perception est conceptuellement (voire propositionnellement) structurée, il s’ensuit qu’elle dépend de schèmes conceptuels et linguistiques *particuliers*, différant d’une culture à l’autre. Et puisque notre expérience est conceptuellement structurée *all the way out*, il en résulte que les représentants de deux cultures données, dotés d’un répertoire conceptuel hétérogène, ne se rapportent pas perceptivement au même monde. Pour le dire autrement, deux sujets de perception ne se rapportent à un monde commun qu’à condition de posséder un répertoire conceptuel commun. Cette condition est extrêmement restrictive, et la traduction étant toujours une transposition



partielle et imparfaite, il n'est pas facile de voir comment échapper à la conclusion relativiste.

Bien que je me sente assurément plus proche de la position des partisans du "contenu non conceptuel," tels Gareth Evans ou Christopher Peacocke, il me semble que, pour l'essentiel, la conceptualité dans laquelle toute cette discussion est menée depuis une vingtaine d'années n'est pas la bonne. On peut regretter à ce propos que la tradition de la phénoménologie reste trop marginale dans ces débats (et, quand elle est présente, réduite à de vagues références). Par moments, les tenants du contenu non conceptuel semblent simplement retrouver des vieilles lunes, sans même s'en apercevoir. Un seul exemple: lorsque Gareth Evans insiste sur la "*belief-independance*" de la perception, il ne fait en réalité que retrouver la thèse de Carl Stumpf, le maître de Husserl, d'après laquelle un jugement "n'exerce aucune force sur le contenu jugé"<sup>1</sup>. On pourrait bien sûr faire remonter cette idée plus loin, au besoin jusqu'à Aristote, mais la formulation la plus nette est celle de Stumpf.

Ce qui me paraît singulièrement manquer à toute cette école analytique du contenu non conceptuel, c'est la conscience d'alternatives théoriques par rapport à la tradition dominante de l'empirisme. La phénoménologie permet d'entrevoir de telles alternatives. Par exemple, elle permet de critiquer la notion même de *sensation* que la plupart de ces théoriciens tiennent pour obvie; la phénoménologie, notamment chez Merleau-Ponty (mais aussi chez Erwin Straus, Viktor von Weizsäcker, Buytendijk, Kurt Goldstein) a insisté avec force sur l'idée que la sensation était une *abstraction* douée d'une pertinence explicative lorsqu'il s'agit d'analyser des phénomènes neurophysiologiques, mais dont la portée *descriptive* est très mince, et qui est de surcroît susceptible de nous induire en erreur si nous croyons que toute perception est *constituée* de sensations. L'expérience dont les auteurs analytiques et les phénoménologues affirment le caractère non-conceptuel n'est donc pas la même: dans la tradition phénoménologique c'est une expérience d'entrée de jeu structurée par des *a priori* matériels, comme je l'ai déjà souligné. C'est aussi une expérience d'entrée de jeu *signifiante*, au sens du *Sinn* husserlien et non de la *Bedeutung* langagière. Enfin, la question du monde (liée à celle du holisme que j'évoquais tout à l'heure) paraît totalement négligée dans les débats analytiques, et la notion d' "horizon" à peine effleurée...

Il faut ajouter que lorsque la phénoménologie s'interroge dans le sillage de Husserl sur le caractère pré-conceptuel, plutôt que non conceptuel, de l'expérience dite "perceptive," elle le fait à partir d'un matériau descriptif extrêmement riche (il n'y a qu'à songer à toute la diversité d'exemples dont fourmille la *Phénoménologie de la perception*), alors que bien des débats sur ces questions dans le monde anglo-saxon tournent exclusivement autour d'un ou deux exemples, dont la fameuse "richesse de grain" de l'expérience – ce qui m'a toujours paru une expression assez malheureuse. La "diète

unilatérale” en manière d’exemples que dénonçait Wittgenstein semble être, en la matière, davantage du côté de la philosophie anglo-saxonne que de la philosophie “continentale”! Plus généralement, il me semble que la tradition phénoménologique aborde ces problèmes en traçant une véritable perspective: il ne s’agit pas seulement de “réhabiliter” tout ce qui relève de la sensibilité, de l’affectivité, des conduites spontanées, des habitus, etc., tout ce qu’on pourrait ravalier au “rang d’infra-rationnel,” mais il s’agit plutôt de promouvoir ces différentes dimensions d’existence et d’intelligibilité au rang d’éléments constitutifs et pleinement intégrés à ce qu’il faut bien appeler la “raison” humaine. La phénoménologie prend ainsi la relève d’un mouvement qui commence avec Kant, le romantisme, l’idéalisme allemand, l’avènement de l’esthétique moderne, Nietzsche, l’existentialisme et même à bien des égards Wittgenstein, pour “élargir” le concept de raison au-delà des formes de la rationalité logique, scientifique et instrumentale. Au contraire, je suis frappé par le fait que tout le débat autour du contenu conceptuel/non conceptuel dans le monde anglo-saxon tourne presque exclusivement autour de questions d’*epistemology*, c’est-à-dire en réalité de philosophie de la connaissance (ce qu’on appellerait en Allemagne *Erkenntnistheorie*): là encore, nous ne sommes pas si éloignés du néokantisme qui voyait dans cette *Erkenntnistheorie* la voie royale pour la philosophie en général et pour sa réappropriation de Kant en particulier.

*Etant donné votre attachement à une conception pré-linguistique ou pré-conceptuelle de l’intelligibilité de la perception, votre approche semble rencontrer des difficultés que le conceptualisme évite. Comme vous le savez, le conceptualiste rend compte de la portée intentionnelle du jugement de perception en déclarant le contenu de la perception elle-même comme déjà propositionnel. Pour le dire vite, percevoir implique percevoir les contenus possible d’une assertion. Le jugement de perception et le contenu de la perception sont de même nature – ils sont conceptuels; ce qui le distingue est seulement la passivité de dernier par rapport à l’activité du premier. Vous par contre, comme Husserl et Merleau-Ponty, pensez que le jugement de perception et le contenu de la perception sont d’une nature différente. Il s’ensuit trois questions:*

*Comment peut-on établir une telle différence?*

*Comment le contenu de la perception se rapporte au contenu du jugement?*

*Comment rendez-vous compte de contraintes que la perception antéprédicative exerce sur le jugement de perception?*

Vos questions sont difficiles et techniques; mais en outre, elles ont un “format,” si je puis dire, qui est justement celui des débats analytiques dont nous parlions à l’instant. Néanmoins, elles sont importantes et difficiles à esquiver.

Il est étonnant, du point de vue phénoménologique qui est le mien, de s'entendre demander comment établir la différence entre perception et jugement. Nous n'avons pas à "établir" cette différence, me semble-t-il, elle est le point de départ de toute réflexion sur ces problèmes, nous avons en revanche à nous demander en quels termes, selon quelle conceptualité tenter de rendre compte adéquatement de cette différence. La seule idée que nous devons "établir" cette différence présuppose déjà ce qui, à mes yeux, relève d'une grave confusion, à savoir que la perception pourrait être dite "propositionnelle," et donc que nous pourrions rapprocher, sinon identifier complètement, perception et jugement. Cela dit, l'analyse des relations entre perception et jugement est une entreprise complexe qui ne peut être menée qu'*in concreto*. Je me contenterai donc de brèves remarques.

Comment comprendre la *relation* du contenu perceptuel et du contenu judiciaire? Cette question est impossible à esquiver dans une perspective comme celle de McDowell, où il s'agit de comprendre comment "l'espace logique des raisons" et des justifications embrasse l'expérience perceptive elle-même – selon cette perspective que je caractérisais d'*erkenntnistheoretische* et qui sous-tend ses principales formulations. Pour tenter de vous répondre en un mot, de manière bien insuffisante, je dirai ceci: l'un des présupposés de "l'empirisme minimal" de McDowell réside dans l'affirmation selon laquelle pour qu'une expérience puisse justifier une croyance, il faut que cette expérience soit structurée comme une croyance, c'est-à-dire que son contenu soit conceptuel (et éventuellement propositionnel). Mais pourquoi en irait-il ainsi? Pourquoi ce qui exerce une contrainte rationnelle devrait-il être structuré de la même manière ou posséder les mêmes caractères que ce sur quoi il exerce cette contrainte, à savoir la croyance ou le jugement? Pourquoi la perception devrait-elle être *articulée* conceptuellement pour pouvoir fournir des raisons de croire quelque chose, et pourquoi ne suffirait-il pas qu'elle soit *articulable* conceptuellement? Dans ce dernier cas de figure, la perception n'aurait le statut d'une justification qu'à partir du moment où elle serait formulée dans un jugement, si bien que nous reviendrions à une thèse plus classique selon laquelle seul un jugement peut justifier un autre jugement. Notez que le fait de refuser un statut conceptuel, donc un rôle de justification en quelque sorte "direct" à la perception, ne revient pas à priver l'expérience de tout caractère signifiant, motivant, etc., mais au contraire à affirmer que sa signifiante fait uniquement appel à une *compréhension pratique* qui est une manière de nous orienter dans le monde, d'y évoluer et d'y agir et qui, comme telle, est antérieure à tout jugement. Les "vecteurs pratiques" qui nous motivent dans notre commerce quotidien avec le monde sont immanents à l'expérience ainsi comprise, en tant que significativement structurée, et ils relèvent eux-mêmes du domaine du pré-conceptuel et du pré-linguistique.

A cet égard, la “contrainte” première que l’expérience pré-linguistique exerce sur les vivants que nous sommes est celle d’un réseau de motivations et de significations pratiques (vecteurs appétitifs, “*affordances*” de Gibson, etc.) qui s’adressent à notre intelligence corporelle, en deçà de tout jugement. Quant au jugement proprement dit, il est, lui aussi, un acte, et à ce titre il peut être motivé de différentes manières. Mais – pour répondre à votre troisième question – la justification au sens propre n’intervient qu’au niveau des raisons, qui font appel à la pensée conceptuelle et propositionnelle, et n’a donc lieu qu’entre jugements. En somme, un jugement de perception, pour reprendre votre exemple, est *motivé* par ce que je vois, mais il ne peut être *rationnellement justifié* que par un système de jugements et de croyances.

*Vous venez de publier un livre sur la couleur et dans Au cœur de la raison vous consacrez deux chapitres fascinants sur les débats autour de la couleur de propositions portant sur les couleurs dans la première moitié de vingtième siècle (le cercle de Vienne, Husserl, et Wittgenstein) qui se termine avec une forte défense d’un concept d’un a priori matériel synthétique. Deux questions à ce sujet:*

*Comment comprenez-vous ce concept et comment il renforce votre position en faveur d’un “logos immanent au sensible”?*

*Quel est le rapport entre un tel logos pré-linguistique et le concept phénoménologique de raison? Comment ce concept phénoménologique de raison diffère d’autres concepts de raison?*

Pour comprendre l’originalité du concept d’a priori matériel de Husserl, il faut déjà comprendre l’originalité de son concept d’a priori. Or, ce concept n’est pas le concept kantien. Pour Kant, “a priori” signifie “indépendant de toute expérience,” mais le sens de cette indépendance demeure en partie indéterminé. Cette indépendance doit-elle s’entendre en effet en un sens génétique, au sens où l’expérience ne joue aucun rôle dans l’acquisition des concepts et des connaissances a priori, ou seulement au sens où l’expérience ne joue aucun rôle dans la justification de ces connaissances et de ces concepts? Quoi qu’il en soit de la réponse à cette question, Kant lie étroitement l’a priori au *Gemüt* humain dans sa finitude, car il ne semble pas qu’il puisse y avoir des connaissances a priori pour un entendement archétype dans lequel les deux sources de la connaissance ne seraient pas disjointes, et pour lequel penser l’objet et l’intuitionner ne feraient qu’un. En somme, l’a priori est référé tout au long de la *Critique de la raison pure* à l’esprit fini en tant que tel – et notamment à l’esprit humain – et à ses facultés. “Nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes”: ce “nous” est décisif; il renvoie à la subjectivité transcendantale en tant que subjectivité humaine. C’est cela qui donne à l’a priori kantien un double caractère. Premièrement, il est subjectif, au sens où il a trait aux sources subjectives de la connaissance, bien qu’il possède évidemment une *validité* objective. Deuxièmement, il est toujours lié au

formel, qu'il s'agisse des formes *a priori* de la sensibilité ou de celles de l'entendement, les catégories, dans la mesure où il est ce qui précède dans l'esprit humain tout matériau empirique et tout donné quel qu'il soit.

Husserl voit dans ces caractérisations de l'*a priori* autant de limitations inacceptables. L'*a priori* n'a pas partie liée avec la subjectivité, et encore moins avec la subjectivité humaine. L' "anthropologisme" est le péché originel du kantisme. D'autre part, l'*a priori* n'est pas non plus exclusivement du côté du formel: il y a un *a priori* du contenu en tant que tel, et c'est justement ce que Husserl appelle "*a priori* matériel." En réalité, je ferais personnellement l'hypothèse que, pour critiquer Kant sur ce point, Husserl a été puiser paradoxalement du côté de Hume. Il y a une lettre de Husserl à Arnold Metzger où il écrit qu'il a appris incomparablement plus de Hume que de Kant, vis-à-vis duquel il entretenait une véritable antipathie: je pense que le problème de l'*a priori* fournit une bonne illustration de ce que cela veut dire. Il est bien connu que Hume distingue entre deux types de sciences: les sciences de fait ou d'expérience qui portent sur des *matters of fact* et dont les propositions sont contingentes, au sens où leur opposé n'implique pas contradiction; et les sciences démonstratives qui reposent sur les seules relations entre les idées et dont les propositions sont nécessaires. Même si Hume ne prononce pas le mot, ces dernières sont *a priori*. Mais que veut dire qu'elles soient *a priori*? Hume prend l'exemple de vérités arithmétiques et géométriques: "Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés" est une proposition qui, quant à sa vérité, "ne dépend en rien de ce qui existe en quelque lieu de l'univers," dit-il. Les vérités *a priori* sont donc des vérités telles qu'elles ne dépendent d'aucun fait du monde pour ce qui est de leur validité. La force de ce critère de Hume est d'affranchir radicalement l'*a priori* de toute considération psychologique ou anthropologique. L'*a priori* n'a rien qui le lie intrinsèquement à l'esprit humain. Or, c'est exactement ce critère de l'*a priori* que Husserl va reprendre à son compte. Est *a priori* selon Husserl non pas ce qui précède dans la subjectivité tout donné, à la manière d'une pure forme, mais ce qui est indépendant dans sa validité de tout fait, ce qui précède tous les faits du point de vue de sa validité. Hume avait donc raison sur ce point mais il n'est pas allé assez loin, car il a aussitôt limité les sciences *a priori* à l'algèbre, à la géométrie, à la logique. Mais puisque "*a priori*" veut dire "dont la validité ne dépend d'aucun fait d'expérience," il peut y avoir des vérités *a priori* dans d'autres domaines, à commencer par celui de l'expérience elle-même.

Cela semble à première vue paradoxal, mais il n'en est rien. Prenons le domaine des sons: nous connaissons les sons par l'expérience, bien entendu. Mais il ne s'ensuit pas que nous connaissions tout, dans le domaine des sons, de manière empirique. Car il y a des vérités dans ce domaine qui sont indépendantes, quant à leur validité, de ce qui se passe dans le monde, car elles définissent ce qu'est un son abstraction faite de la question de savoir si quelque chose comme un son a jamais retenti. Par exemple, une vérité du

type: "tout son possède une hauteur, un timbre et une intensité." *Idem* pour les couleurs: "toute couleur possède une teinte, une clarté et une saturation." Pourquoi s'agit-il de propositions *a priori*? Bien sûr, nous avons besoin, pour comprendre ce qu'elles signifient, d'avoir fait l'expérience de la clarté ou de la saturation d'une couleur, de la hauteur ou de l'intensité d'un son. Mais leur vérité ne dépend justement pas de ces expériences au sens où elle serait justifiée par elles et, en ce sens, elle ne repose sur aucun "fait." A vrai dire, la formulation de Husserl n'est pas entièrement satisfaisante, me semble-t-il. Il faudrait plutôt dire que ces vérités ne dépendent quant à leur validité d'aucun fait (car aucun fait concevable n'est susceptible de les invalider) à l'exception du fait de l'existence même des couleurs, donc de notre possession d'un appareil perceptif d'une certaine sorte qui nous permet de les percevoir. C'est cet "enchaînement" à un fait qui différencie les *a priori* matériels des *a priori* formels ("Il n'y a pas de tous sans parties"; "si A entretient avec B la relation R, alors, B entretient avec A une relation qui est la converse de R"). Il serait préférable de dire, par conséquent, que ces *a priori* matériels qui concernent les sons ou les couleurs, c'est-à-dire ces *a priori* qui portent sur l'expérience elle-même en son contenu, ces "*a priori* du contenu," si on peut s'exprimer ainsi, sont tels qu'ils ne dépendent que d'un fait général: la constitution physiologique de vivants d'une certaine sorte dans un monde d'une certaine sorte, c'est-à-dire leur possession d'un appareil visuel dans un monde où il y a de la lumière et d'un appareil auditif dans un monde où il y a des éléments dans lesquels peuvent se propager les ondes sonores. Abstraction faite de cette dépendance à l'égard d'un fait très général, ces vérités *a priori* ne dépendent de rien de ce qui se passe ou de ce qui pourrait se passer dans le monde. Et ce qui le montre, c'est que nous ne pouvons pas même concevoir un état de choses où ces vérités ne seraient pas réalisées. Aucun fait ne peut les rendre fausses, puisqu'un tel fait n'est pas même *concevable*: car quelque chose qui n'aurait pas de clarté, de teinte ou de saturation ne serait tout simplement pas une couleur (je laisse ici de côté le problème des couleurs dites "achromatiques"). Il n'y a aucun monde possible dans lequel cette vérité ne serait pas valable, car même dans un monde où, pour des raisons contingentes, aucun animal ne serait capable de voir la moindre couleur, on peut soutenir que cette vérité n'en deviendrait pas fausse pour autant. C'est pourquoi elle est *a priori* et nécessaire absolument parlant. Il en va de même pour un autre exemple classique d'*a priori* matériel: "un objet spatial ne peut être perçu que par esquisses." Cette vérité dépend certes d'un fait, le fait que celui qui perçoit soit situé dans l'espace par notre corps et que toute perception exige dont un point de vue. Et cependant, elle n'est pas le résultat d'une généralisation empirique.

Avant de répondre à vos autres questions, je voudrais juste indiquer en quel sens cette réponse de Husserl à Hume est beaucoup plus forte que celle avancée par Kant. Kant répond en substance au scepticisme de Hume: les vérités de la physique (entre autres) doivent posséder une validité objective;

or l'objectivité implique la nécessité stricte et l'universalité inconditionnée; donc les vérités empiriques doivent receler en elles un élément *a priori*, car la nécessité stricte et l'universalité rigoureuse sont des caractères de l'*a priori*; et cet élément *a priori* ressortit d'une part aux formes *a priori* de la sensibilité (l'espace et du temps) et de l'autre aux catégories de l'entendement. Mais cette réponse à Hume passe largement à côté de la question que celui-ci formulait. En effet, cette réponse présuppose ce qu'il faudrait établir, à savoir que la vérité des sciences empiriques, par exemple la vérité des propositions de Newton, possède une nécessité stricte et une universalité inconditionnée. Or c'est ce que Hume niait avec la dernière énergie: en effet, répondrait-il, nous n'avons pas à exiger en matière de certitude des sciences empiriques plus que ce que ces sciences sont susceptibles de nous fournir, et la validité des sciences de fait (dont Hume n'a évidemment jamais douté) ne repose que sur la généralisation à partir de l'expérience. Ces sciences sont objectives au sens où elles nous permettent dans une certaine mesure de prévoir ce qui se passera, mais elles ne sont pas objectives au sens que Kant donne à ce mot, en définissant l'objectivité par la nécessité et l'universalité *au sens strict*, car elles laissent toujours ouverte la possibilité d'un phénomène qui viendra contredire cette généralisation. Et tant que Kant n'a pas établi que toute objectivité doit être telle qu'il la définit, il n'a rien établi du tout. En ce sens, le dialogue Hume-Kant est un véritable dialogue de sourds, et la réponse de Kant une pétition de principe.

Or, il en va tout autrement de la réponse de Husserl, qui consiste à retourner contre Hume sa propre affirmation. Hume nous dit que toute vérité est soit factuelle et contingente, soit reposant sur une "relation d'idées" et nécessaire. Et il définit le nécessaire et le contingent en termes logiques: "contingent" signifie que l'opposé n'est pas contradictoire, et "nécessaire" que l'opposé implique contradiction. Si, en suivant une tradition d'exégèse de Hume dominante (qui s'étend jusqu'au Cercle de Vienne et même au-delà), on appelle "synthétique" le premier type de vérité et "analytique" le second, on peut conclure alors qu'il n'y a que deux sortes de sciences et que deux sortes de vérités: les vérités synthétiques contingentes et les vérités analytiques nécessaires. Mais est-ce le cas? C'est précisément la question que Husserl soulève. Prenons la proposition de tout à l'heure: "Tout son possède une hauteur, un timbre et une intensité"; cette proposition est manifestement nécessaire: nous ne pouvons pas concevoir quelque chose qui soit un son et qui ne posséderait pas un timbre, une hauteur et une intensité; inversement, tout ce qui possède hauteur, timbre, intensité est *ipso facto* un son. C'est donc une proposition nécessaire, car son opposé n'exprime aucun état de choses pensable. Et, pour autant, cette négation *n'est pas une contradiction logique*, elle n'est pas de la forme "A et non A." Hume n'a donc pas établi l'impossibilité de vérités qui soient à la fois nécessaires et non-analytiques (ne reposant pas sur le seul principe de non-contradiction ou, mieux, sur le principe de non-contradiction et

l'ensemble des vérités logiques); et, faudrait-il ajouter, le Cercle de Vienne n'y parviendra pas davantage.

En fait, à l'occasion de sa discussion de la causalité, Hume dit quelque chose qui se retourne contre lui et met en question sa propre disjonction entre les deux types de sciences. Hume affirme que les lois de causalité de la nature ne reposent pas sur des raisonnements *a priori* mais seulement sur des généralisations à partir de l'expérience, sur des conjectures empiriques qui peuvent toujours se révéler fausses, elles n'ont donc qu'une généralité *limitée, aussi longtemps* qu'elles ne sont pas remises en cause par une nouvelle expérience: sur ce point, Hume a raison contre Kant. Mais que les vérités de type causal ne soient pas connues *a priori* entraîne-t-il que *tout* ici soit connu *a posteriori*? Oui, s'il n'y a que deux types de sciences... Pourtant, Hume avance lui-même une vérité à propos de la causalité qui est la suivante: dans tout rapport de causalité, dit-il, la cause doit être distincte de l'effet: "tout effet est un événement distinct de sa cause..." Or, *cela* n'est-il pas vrai *a priori*? En effet, il ne peut pas s'agir d'une vérité empirique. Mais il ne s'agit pas non plus d'une vérité telle que son opposé serait purement et simplement *contradictoire*. La logique ne nous dit rien concernant la nature de la causalité. Mais alors, Hume ouvre la porte à l'existence de vérités dont il dit pourtant par ailleurs qu'elles sont impossibles: par exemple, des vérités *a priori* touchant à la nature de la causalité, et qui pourtant ne sont pas analytiques (déductibles de l'ensemble des vérités logiques et elles seules). Il reste qu'elles soient synthétiques *a priori*, c'est-à-dire qu'elles soient des vérités d'essence qui relèvent de la sphère de "*l'a priori* matériel," comme l'appelle Husserl. Et, bien sûr, s'il faut admettre l'existence de nécessités matérielles en ce sens-là pour la causalité, il faudra en admettre d'autres, beaucoup d'autres. Contrairement à ce qui se passait avec Kant, Hume se trouve ainsi réfuté à partir de ses propres prémisses.

Il faudrait expliquer comment le dialogue se poursuit avec les néo-empiristes du Cercle de Vienne. Ce serait trop long. J'essayais simplement d'indiquer où se situait la force de la réponse de Husserl et, partant, de l'idée d'*a priori* matériel. Bien sûr, cette idée pose aussi de nombreux problèmes que j'essaie d'aborder tout au long de mon livre. Je précise que je suis loin de souscrire à tout ce qu'avance Husserl à ce propos. J'ai indiqué tout à l'heure que *l'a priori* est en dernière instance suspendu à un fait très général: *notre propre constitution anthropologique dans un monde d'une certaine sorte*. Dans cette mesure, je crois que l'objection générale d'"anthropologisme" que formulait Husserl mérite pour le moins d'être nuancée. L'horizon anthropologique me paraît *indépassable* quand il s'agit de décrire les structures de l'expérience. La phénoménologie ne peut décrire que les structures de l'expérience *humaine* et non d'un sujet transcendantal prétendument affranchi de son ancrage dans l'humanité de fait. Même le *Dasein* heideggerien conserve des liens irréductibles avec l'humanité factice, si bien qu'il est trop rapide de dire qu'avec l'analytique existentielle "toute



problématique anthropologique” aurait été “dépassée,” comme le fait Heidegger lui-même dans sa lettre à Richardson. Il n’en reste pas moins qu’en décrivant les structures de l’expérience *humaine*, la phénoménologie ne décrit pour autant rien d’“empirique” au sens des sciences empiriques, elle ne se limite en aucun cas à procéder à des généralisations sur la base d’expériences contingentes. Ce qu’elle s’efforce de mettre au jour, ce sont au contraire des possibilités, des impossibilités et des nécessités au sens fort qui ont trait à l’expérience humaine en tant que telle et qui structurent *toute* expérience de ce type de telle manière qu’un phénomène qui dérogerait à ces nécessités et ces impossibilités est positivement *inconcevable*. En même temps, ces nécessités et impossibilités n’ont n’est rien de purement “logique” (elles ne sont pas “analytiques,” contrairement à ce qu’a cru le Cercle de Vienne) ni de purement grammatical, contrairement à ce qu’a pensé Wittgenstein.

Ces vérités, dont l’opposé est inconcevable (sans pour autant être contradictoire au sens strict) sont donc ce qu’on peut appeler à la suite de Husserl des “vérités d’essence.” Parler de vérités d’essence et enraciner la phénoménologie dans de telles vérités n’implique aucunement que l’on souscrive – ce n’est pas mon cas – à l’idée husserlienne d’une *intuition* des essences, d’une *Wesensschau*, ni même à l’idée selon laquelle les essences devraient être pensées comme des objets platoniciens. Je défends au contraire une conception de l’essence que j’appelle “adverbiale” et qui pourrait se résumer par l’affirmation suivante: il n’y a pas d’essences (au sens d’objets *sui generis* qui seraient des essences), mais les choses sont *essentiellement* telles ou telles. Enfin, la phénoménologie a son point de départ dans des descriptions d’essences, mais elle est loin de s’accomplir elle-même de part en part comme une description d’essence. La phénoménologie, comme la philosophie en général, est une activité historique, ses descriptions sont toujours nécessairement conditionnées par des préjugés, par des intérêts particuliers, par une conceptualité héritée dont il lui faut tenter d’éclaircir de manière critique les sources, la légitimité et les limites, afin de pouvoir mener à bien son entreprise descriptive. En ce sens, la description d’essence n’est que le premier mot de la phénoménologie, mais le dernier mot revient à une herméneutique historiquement instruite et soucieuse d’interroger la provenance et les limites de sa propre conceptualité, ainsi que les présupposés à l’intérieur desquels elle se meut. La concession faite à une certaine compréhension de l’essence ne doit pas conduire au dogmatisme de la “vision des essences” et à l’idée qu’il y aurait qu’une seule manière correcte de décrire les phénomènes, quelque chose comme une description pure, absolument adéquate aux phénomènes, qui serait libre de tout préjugé et ne serait tributaire d’aucun conditionnement par l’histoire.

Ces remarques me permettent d’esquisser (je ne pourrai guère faire davantage) une réponse à votre seconde question. L’idée de vérités

d'essence phénoménologiques, c'est-à-dire d'*a priori* matériels, conduit effectivement à une extension remarquable de la notion de raison au-delà de la pensée discursive et inférentielle, vers les structures de l'expérience pré-linguistique elles-mêmes. Il y a deux concepts de "raison," nous dit Husserl dans un passage décisif de la *Krisis*: il y a une rationalité au cœur étroit, une *enghertzige Rationalität*, ce qui implique (Husserl le laisse entendre plus qu'il ne l'affirme positivement) qu'il y a aussi une rationalité "au grand cœur," une raison qui est capable d'accueillir en elle son autre, c'est-à-dire la sensibilité et l'expérience, une "raison" qui commence dès le niveau de notre ouverture sensible, corporelle, pré-intellectuelle et pré-linguistique au monde et dont la raison au sens étroit, la raison de l'intellect, la raison discursive et inférentielle, est le prolongement. Cette idée, qui confère à la sensibilité et à la *praxis* un rang égal à celui de la pensée discursive pour la compréhension et la détermination de l'intelligence humaine, me paraît avoir une portée dont la philosophie contemporaine est loin d'avoir pris la mesure, elle me semble de nature à ouvrir des perspectives que nous ne faisons pour le moment qu'entrevoir. On pourrait dire, en simplifiant beaucoup les choses, que la distinction kantienne entre *Verstand* et *Vernunft*, qui s'accompagne, chez Kant lui-même, d'une pensée renouvelée de la rationalité pratique mais aussi de l'avènement d'une rationalité esthétique obéissant à ses propres réquisits, a ouvert une brèche dans le rationalisme classique et légué à toute la philosophie post-kantienne la tâche d'un "élargissement" de la raison dont il est possible de répertorier différentes figures historiques: la logique hégélienne, en tant que sursomptions (*Aufhebung*) dialectique de la logique d'entendement; la "grande raison" nietzschéenne, en tant que raison du corps qui s'oppose à la petite raison de l'intellect, par exemple. Toutefois, on pourrait dire que ces deux tentatives, pour grandioses qu'elles soient l'une et l'autre, ne prennent au sérieux le problème kantien que jusqu'à un certain point, et finissent par échouer au lieu même où se situaient leurs conditions de possibilité: elles consistent à dire qu'il y a une raison plus profonde, plus ample, plus originaire qui déborde la raison, au sens de la pensée discursive et inférentielle, et l'englobe, mais elles échouent à dire en quoi cette raison plus ample ou profonde demeure encore, malgré tout, une *raison*. Le discours hégélien est l'auto-déploiement dialectique du Concept, il est la raison absolue qui se pense et se dit elle-même, mais cet auto-déploiement ne nous dit pas à quelle norme de validité il obéit et à l'aune de quel critère il convient de mesurer son succès ou son échec, sa vérité ou sa fausseté. En devenant le sujet du discours et le lieu même de l'auto-manifestation de la vérité, la raison a conquis son absoluité mais n'a-t-elle pas abdiqué du même coup tout critère qui rendrait ses verdicts justifiés ou justifiables en raison? En d'autres termes, en refusant de séparer le vrai et la méthode et en affirmant que la méthode n'est que "la forme de l'auto-mouvement intérieur de son contenu," donc du vrai, Hegel n'abolit-il toute possibilité de parler *et* de vérité *et* de méthode, et cela pour avoir refusé le principe même de la

justification qui les sous-tend l'une et l'autre? Bien sûr, on pourrait faire valoir que le but de Hegel n'est pas là, et que son originalité a été de bouleverser les coordonnées mêmes du discours philosophique au point que l'idée d'un discours qui devrait avancer des thèses et délivrer des "vérités" au sens traditionnel du terme doit être abandonnée, selon la lecture que propose Gérard Lebrun dans son grand livre *La patience du concept*. Quoi qu'il en soit, le sens du mot "raison" est tellement transformé avec Hegel que son pan-rationalisme pourrait aussi bien apparaître, sous un autre rapport, comme un irrationalisme, cette distinction elle-même devenant incertaine et peut-être même, sous sa plume, *indécidable*. Quant à la "grande raison" du corps nietzschéenne qui va jusqu'à *récusar positivement* tous les attributs traditionnels de la raison (la vérité, l'universalité, l'objectivité, etc.), elle ne peut elle-même s'élever au rang de "raison" que par une sorte de coup de force au moyen duquel elle destitue celle-ci de ses prérogatives, mais pour en devenir l'inversion et la subversion parodique. Rien ne permet vraiment de comprendre alors ce qui justifie *du point de vue de la raison elle-même* cette destitution et cette substitution.

On pourrait dire *cum grano salis*, mais non sans une certaine vérité, je crois, que Husserl a réussi là où ses précurseurs avaient échoué. Il a réussi comme on peut "réussir" en philosophie bien sûr, c'est-à-dire qu'il n'en a échoué que plus magistralement du fait même de sa réussite s'il est vrai, comme le dit Heidegger – et comme je crois que c'est vrai – que "toute grande philosophie échoue." Il a "réussi" donc – si l'on veut – parce que contrairement à ses prédécesseurs, il est parvenu à donner un sens à l'idée d'élargissement de la raison tout en avançant des critères rigoureux qui permettent de penser cet élargissement comme un élargissement *de la raison* – le "*logos* du monde sensible" auquel vous faisiez référence. Cet élargissement, par conséquent, ne sacrifie ni les critères, ni la justification, ni la méthode: il s'accomplit tout entier dans un cadre "rationnaliste," c'est un élargissement *rationaliste* de la raison qui la conduit néanmoins au-delà de son acception restreinte et, ce faisant, en l'étendant dans une certaine mesure à la sensibilité, préserve du même coup l'autonomie de celle-ci par rapport à la pensée discursive et au jugement.

J'ajoute que si ces indications historiques ont une quelconque pertinence, il faudrait encore localiser dans ce tableau les deux autres grands courants, l'empirisme et le néokantisme. Le propre du néokantisme (et c'est la raison pour laquelle il a pu converger sur certains points avec l'empirisme *nova methodo* du Cercle de Vienne) c'est qu'il a au fond répondu au problème kantien de la distinction *Verstand/Vernunft* en proposant ce qu'on pourrait appeler un "hégélianisme d'entendement," c'est-à-dire un hégélianisme qui "logicise" entièrement la sensibilité tout en refusant l'absoluité du *logos* hégélien et, avec elle, son caractère dialectique. On identifie, en somme, *Verstand* et *Vernunft*, on suture leur écart en même temps qu'on résorbe celui qui divise les deux sources de la connaissance humaine, on subordonne

entièrement la sensibilité à l'entendement/raison en déniait à l'esthétique transcendantale kantienne la moindre autonomie par rapport à la logique, et, ce faisant, on s'attaque à tous les "mythes du donné," y compris à celui qu'on continue à voir à l'œuvre dans la phénoménologie naissante. La spécificité de cette position est justement de refuser toute idée d'un élargissement de la raison, en même temps que toute idée d'une possible autonomie de l'expérience sensible et antéprédicative à l'égard des formes supérieures de la pensée et du jugement, toute rationalité immanente au sensible qui ne lui serait pas conférée par l'intellect. (Je simplifie bien sûr un peu, car la position de Cassirer n'est assurément pas celle d'Hermann Cohen ou de Paul Natorp). Une position de ce genre a pu facilement confluer avec celle d'un néo-empirisme qui maintenait fermement séparées les sciences formelles et les sciences empiriques, opposant forme et contenu, analytique et synthétique, *a priori* et *a posteriori*. Là aussi, toute idée d'un élargissement de la raison est exclue par principe. Aujourd'hui, il me semble qu'une certaine convergence entre un néokantisme et un empirisme permettrait assez bien de circonscrire le site qu'occupe une bonne partie de la philosophie "analytique" (si quelque chose de tel existe encore). A une extrémité du spectre, il y a les héritiers de l'empirisme logique; à l'autre extrémité, les héritiers du néokantisme, qui insistent sur le caractère normatif et inférentiel de toute rationalité et exacerbent l'écart entre nature et culture, animalité et humanité (Robert Brandom par exemple). La raison se réduit pour eux aux procédés inférentiels de l'offre et de la demande des raisons. Il ne s'agit pas seulement de dire que la raison a partie liée avec le raisonnement – ce qui est une évidence –, mais qu'elle *s'épuise* dans l'inférence. Je dis "néokantisme" plutôt qu' "hégélianisme," car à l'instar de ce qui se passe chez les néokantiens, la raison hégélienne a été expurgée de l'absolu et de la dialectique et réduite finalement à ce que Hegel appelait "entendement."

Il me semble que Wittgenstein appellerait plutôt une lecture qui le situe du côté de ceux qui ont prolongé le questionnement portant sur l'élargissement de la raison, une raison contextualisée, ancrée dans des pratiques et des formes de vie qui en forment l'arrière-plan et la ressource, et de ce fait une raison qui n'est plus souveraine, mais dépendante, y compris de ce qui en nous est inexorablement "animal" – "je voudrais considérer l'homme comme un animal..." pour reprendre la formule de *De la Certitude* – qu'il devrait donc être plutôt situé du côté de Husserl, de Heidegger, de Gadamer et de Merleau-Ponty... Mais il faudrait pouvoir le montrer en détail, et ce n'est pas une tâche facile.

*Votre travail sur le concept d'événement s'étale dans trois livres. Le concept d'événement semble être pour vous une ouverture, l'occasion de repenser les présuppositions mêmes de la phénoménologie. Dans ce trois livres vous développez ce que vous appelez une "herméneutique de*

*l'événement" qui s'oppose à une détermination transcendantale, husserlienne ou heideggérien, de la phénoménologie.*

*Comment en êtes-vous arrivé à penser que les implications du concept d'événement sont fondamentales?*

*Comment une "herméneutique de l'événement" peut dépasser une détermination transcendantale de la phénoménologie?*

*Il est intéressant de remarquer que dans votre travail sur l'événement, vous essayez de dépasser les limites de la phénoménologie, alors que dans *Au cœur de la raison* vous semblez vous intéresser plutôt à reconstruire les bases normatives de la phénoménologie. Quelle rapport y a-t-il entre les deux projets?*

Vu l'ampleur des problèmes que vous soulevez, et mes réponses déjà longues, je me bornerai, si vous le voulez bien, à aborder la dernière de vos questions.

J'essaie en ce qui me concerne d'écrire des livres *différents*, non seulement parce que c'est la seule manière de ne pas m'ennuyer en les écrivant, donc d'espérer ne pas ennuyer le lecteur, mais parce que c'est à travers la différence que peut se révéler de manière la plus aiguë la continuité d'une pensée ou d'un cheminement. Écrivez des livres différents, s'il y a vraiment quelque chose de singulier et d'unique dans votre propos, cela ne ressortira que plus clairement...!

Dans le cas de *L'événement et le monde* et de *L'événement et le temps*, d'un côté, et d'*Au cœur de la raison*, de l'autre, il s'agit effectivement de livres assez éloignés dans leur approche des problèmes, dans leur style et surtout dans leurs questionnements respectifs. Les premiers constituent à une tentative pour repenser l'être humain à la lumière de la considération selon laquelle l'homme est le seul, parmi les vivants, à expérimenter des événements au sens fort que je donne à ce terme, c'est-à-dire des transformations critiques où son existence est mise en jeu comme telle et en totalité. De tels bouleversements obligent à poser à nouveaux frais la question "qui suis-je?" Il y va de la possibilité pour celui à qui ils arrivent de s'advenir à lui-même en intégrant cette transformation radicale comme un moment de son identité, ou d'être écrasé par ce qui passe tout pouvoir d'appropriation et se présente alors sous la figure du traumatisme. Le traumatisme est en quelque sorte un "anti-événement" passant nos pouvoirs d'appropriation et d'expérience. J'essaie de montrer dans ces ouvrages que cette dimension de la vulnérabilité à l'événement, à mes yeux constitutive de l'humain en tant que tel et centrale pour sa compréhension, a été occultée par l'analytique existentielle de Heidegger, dans le sillage de la métaphysique tout entière qui pense l'événement en premier lieu comme accident, c'est-à-dire comme quelque chose d'extrinsèque à l'essence et qui se soustrait à l'intelligibilité, et sa nouveauté comme "la part périssable des choses," pour reprendre une formule de Valéry. Effectivement, une pensée de l'événement lance un défi à un certain nombre de concepts fondamentaux de la phénoménologie, à

commencer par la statut transcendantal et constituant de l'*ego* husserlien, ou celui, en quelque sorte "post-transcendantal," du *Dasein* heideggérien, en tant qu'instance de la configuration du monde et origine de tout sens.

Dans mon dernier livre, le problème qui me guide est tout autre. Les questions que j'y formule sont pour beaucoup des questions préalables à celles que je posais dans mon "herméneutique événementiale"; elles portent sur la possibilité même de quelque chose comme une phénoménologie.

Néanmoins, cette façon de présenter les choses est un peu sommaire, car la transformation que subit la phénoménologie telle que j'essaie de la repenser dans *Au cœur de la raison* est conforme à certains des requisits que je formulais dans mes premiers ouvrages, de sorte que ce dernier livre pourrait constituer par certains aspects le socle des premiers, tandis que les premiers anticipaient des questions (quelquefois laissées en suspens) qui commencent à trouver une réponse dans ce livre. Par exemple, la nécessité de l'abandon du paradigme transcendantal qui était formulée à la lumière d'un questionnement restreint, celui portant sur l'événement, dans mes premiers ouvrages, est au contraire justifiée de manière plus "interne," par les apories qu'enveloppe ce paradigme, dans *Au cœur de la raison*. Tandis que *L'événement et le monde* faisait fond sur un concept de "sens" élargi au-delà de la signification linguistique sans chercher à justifier davantage ce concept, l'adoption de ce concept élargi de "sens" fait l'objet d'une longue et patiente argumentation dans mon livre plus récent. Alors que *L'événement et le monde* ne s'engageait guère dans une réflexion sur la sensibilité en tant que telle, *Au cœur de la raison* s'efforce de pallier cette insuffisance. Voilà quelques exemples des liens qui existent entre ces deux pans de mon travail, il y en a, bien entendu, beaucoup d'autres.

Plus profondément, il y a un motif sous-terrain qui me semble traverser tout mon travail et peut-être l'unifier – avec tous les risques que suppose ce genre d'auto-interprétation – c'est le problème de ce que Husserl a mis au jour de manière toujours plus insistante au fur et à mesure des progrès de sa réflexion sous le nom d' "archi-facticité (*Urfaktizität*)." Très tôt, j'ai consacré des travaux à la question de l'*a priori* chez Husserl où je tentais de montrer comment l'essentialisme husserlien se heurtait dans un premier temps à cette archi-facticité comme à un impensable, et, dans un second temps, s'efforçait – non sans difficultés – de lui conférer un statut au sein du discours sur l'essence. De l'archi-facticité à l'événement comme ce qui à la fois survient en transcendant tout horizon de possibles préalables et prescrit à l'existence humaine une des dimensions de son intelligibilité, la voie était toute tracée. En suivant le fil conducteur de l'événement, je m'attaquais aussi aux ambiguïtés de l'essentialisme si particulier que l'on trouve dans *Sein und Zeit*, et d'une certaine façon, à travers lui, à la *Seinsfrage* elle-même. Dans *Au cœur de la raison*, je tente de formuler plus clairement ce qui me paraît être le noyau acceptable d'un essentialisme phénoménologique – lequel est nécessaire si l'on veut pouvoir répondre aux versions

contemporaines du paradigme nominaliste – sans que cet essentialisme n’entraîne ni une vision figée et “éternitaire” du monde phénoménal qui méconnaîtrait la radicale nouveauté de ce qui est susceptible de s’y produire, ni un dogmatisme oublieux du conditionnement par l’histoire de toute compréhension philosophique. Ce sont quelques uns de défis que j’essaie de relever dans ce livre.

Merci pour vos questions si perspicaces et donc si difficiles!

---

<sup>1</sup>C. Stumpf, *Tonpsychologie*, vol. 1 (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1883-1890), 11.