

## QU'EST-CE QU'UNE CHOSE ?

« Qu'est-ce que ? », « Pourquoi ? ». Tels sont sans doute les deux modes d'interrogation fondamentaux pour quiconque cherche à comprendre le monde. Qu'est-ce que le Vrai, le Beau, le Bien, le vivant, l'homme, la science, l'art, la philosophie, etc. ? Pourquoi le ciel étoilé, pourquoi le mouvement, pourquoi vivre en société, pourquoi toujours du mal, pourquoi agir ainsi, pourquoi y a-t-il de l'histoire, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, etc. ? Ces questions ne sont pas éternelles, elles ont toutefois défini pendant longtemps le champ de la philosophie. Il pouvait arriver que l'on se demandât où ? », « quand ? » ou « comment ? », mais les questions « qu'est-ce que ? » et « pourquoi ? » finissaient toujours par reprendre le dessus lorsque l'interrogation visait une fin théorique et nullement pratique. Le vieux rêve de compréhension totale du monde, c'était celui d'un savoir qui ne laisserait aucun qu'est-ce que ni aucun pourquoi sans réponse. (...)

De quoi parlons-nous lorsque nous demandons « qu'est-ce que ? » ? Quand, dans le questionnement ordinaire, nous demandons ce qu'est telle ou telle chose, nous pouvons être satisfaits par des réponses très différentes : nous pouvons chercher le nom d'une chose (comment appelle-t-on ceci ? une rose), l'identification d'un percept (qu'est-ce que ceci ? une rose), la subsomption sous un genre ou dans une classe (qu'est-ce qu'une rose ? une fleur), ou une définition (la rose est la fleur du rosier). Le qu'est-ce que de l'interrogation philosophique ne se distingue de ce questionnement ordinaire que par son insistance et l'insatisfaction dont elle témoigne face à toutes ces réponses immédiates — mais son attente et sa visée demeurent fondamentalement les mêmes (Il en ira de même du rapport du pourquoi ordinaire au pourquoi philosophique). Philosopher, c'est répéter ce qu'est-ce que et passer à la limite. C'est vouloir à la fois tout savoir de ce que sont les choses et savoir ce qu'elles sont réellement. Chercher à tout savoir de quelque chose, c'est supposer d'abord qu'elle est complètement déterminée. Vouloir savoir ce qu'elle est vraiment, en son être même, c'est admettre qu'il ne faut pas s'arrêter à ce qu'elle semble. Déterminité et réalité de la chose interrogée sont donc présupposées dans l'interrogation. La limite vers laquelle on tend lorsqu'on pose philosophiquement la question « qu'est-ce que ? » se situe en outre dans deux directions : radicalisation du qu'est-ce que ordinaire et généralisation. Généralisation : on veut savoir ce que sont toutes choses collectivement, et distributivement ce qu'est chaque chose en sa réalité essentielle. Radicalisation : on veut savoir ce que chaque chose demeure, derrière ses apparences mouvantes ou la diversité de ses noms. La généralisation du qu'est-ce que nous conduit à viser quelque chose comme l'ipséité de chaque chose à propos de laquelle la question est posée. (Par « ipséité », nous entendons ce qui fait qu'un individu est lui-même et non un autre, c'est-à-dire ce en quoi il est unique et différent de tous les autres de son espèce). La radicalisation nous conduit à présupposer son identité. (Par « identité », nous entendons ce qui fait qu'un individu demeure le même numériquement tant qu'il est.) La volonté de savoir qu'enveloppe l'insistance de la question « qu'est-ce que ? » attribue donc a priori à son objet les caractères suivants : c'est une chose singulière, unique, à nulle autre pareille, un *ipsissimum* ; c'est aussi une chose une, qui est et demeure la même qu'elle-même, un *idem*. Cette « volonté de savoir » ne saurait être satisfaite sans cette double visée : si telle chose était aussi ce qu'est telle autre, sans ipséité, alors le qu'est-ce que ne serait pas dirigé vraiment sur ce qu'elle est, elle. Si telle chose ne demeurerait pas ce qu'elle est, dans son identité, alors on ne pourrait jamais être vraiment satisfait d'aucune réponse qui l'interroge sur ce qu'elle est. Que faut-il donc que soit le monde pour que la question « qu'est-ce que ? » ait vraiment un sens ? Quel monde constitue-t-elle ? Poser philosophiquement le qu'est-ce que manifeste la volonté d'un monde possible constitué de *choses*. La logique de la question « qu'est-ce que ceci ? » implique que ceci est une chose (même la chimère est réellement la chose qu'elle est), une chose complètement déterminée — toute contingence en est exclue, ce qui ne signifie pas qu'elle soit nécessaire —, une chose qui demeure identique à elle-même, et une chose qui soit la seule à être singulièrement ce qu'elle est. Et même lorsque le qu'est-ce que porte sur autre chose que ce qu'on nomme couramment une chose (« qu'est-ce que la vertu ? », « un nombre ? », « faire le mal ? », « être prudent ? », etc.), la question pose a priori son objet comme une « chose », définie par les quatre caractères que nous lui avons trouvés (déterminité, réalité, identité, ipséité). Et, en un sens, c'était déjà vrai du qu'est-ce que ordinaire : que l'on demande ce qu'est une rose ou ce qu'est le soir, ou Socrate ou la philosophie, on les pose comme choses réelles, déterminables, singulières et subsistantes. » **Francis Wolff**, *Dire le monde*, Fayard, 2020, p. 126-128.

« La question s'énonce : Qu'est-ce qu'une chose ? Mais un doute naît aussitôt. On dira : se servir et jouir des choses disponibles, écarter les choses embarrassantes, se procurer les choses dont il est besoin, voilà qui a un sens ; mais avec la question Qu'est-ce qu'une chose ? on ne peut vraiment rien entreprendre. C'est ainsi. On ne peut rien entreprendre avec cette question. Et il y aurait même grossier malentendu à son sujet, si nous voulions tenter de prouver qu'on pourrait entreprendre quelque chose avec elle. Non, on ne peut rien en faire. Cette assertion touchant notre question est si vraie qu'il nous faut la comprendre comme une définition de son essence. (...) Tout d'abord, à quoi pensons-nous quand nous disons « une chose » ? A un morceau de bois, à une pierre, à un couteau, à une montre, à un ballon, à un javelot, à une vis ou à un fil de fer ; mais nous appelons aussi « chose énorme » le grand hall d'une gare, ou encore un sapin géant. Nous parlons des choses multiples qu'il y a dans la prairie en été : les herbes et les plantes, les papillons et les scarabées ; la chose qui est là pendue au mur, ce tableau, nous l'appelons aussi une chose, et un sculpteur a dans son atelier diverses choses achevées ou inachevées. Par contre nous hésitons à appeler le nombre 5 une chose. Le nombre, on ne peut ni le saisir, ni le voir, ni l'entendre. De même la phrase : « Il fait mauvais » ne passe pas pour une chose, non plus d'ailleurs que le mot isolé :

« maison ». Justement nous distinguons la chose maison » du mot qui la nomme. De même, nous ne tenons pas pour des choses une attitude ou un avis que nous conservons ou que nous perdons à l'occasion. (...)

Au sens étroit, « chose » signifie ce qui est saisissable, ce qui est visible, etc., ce qui est donné à portée de main (*das Vorhandene*). En un sens plus large, chose » signifie toute affaire, tout ce dont il en va de telle ou telle manière, les choses qui adviennent dans « le monde », les faits, les événements. Enfin il y a encore un usage du mot au sens le plus large possible : ce sens a été préparé de longue date, mais c'est surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il est devenu usuel en philosophie. Ainsi par exemple, Kant parle de la « chose en soi » qu'il distingue de la « chose pour nous » c'est-à-dire en tant que phénomène (*Erscheinung*). » **Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tel Gallimard, p. 14-17.

## LA NOTION D'OBJET ORDINAIRE

« Parler d'objets s'est tellement invétéré en nous, que dire que nous parlons d'objets semble quasiment ne rien dire du tout ; car comment y aurait-il moyen de parler autrement ? » **Quine**, *La Relativité de l'ontologie*, Aubier, 1977.

« Si les objets physiques n'existaient pas, ils auraient dû être inventés. Ils sont indispensables à titre de communs dénominateurs publics de l'expérience sensible privée » **Quine**, *Méthode de logique*, Armand Collin, 1972.

« Je partage la croyance du sens commun selon laquelle il y a de nombreuses choses séparées ; je ne regarde pas l'apparente multiplicité du monde comme consistant seulement en des phases et des divisions irréelles d'une seule Réalité indivisible. » **Russell**, « The Philosophy of Logical Atomism », 1918.

« Le concept d'objet ordinaire peut être caractérisé de manière négative. Tout d'abord, les objets immatériels, tels un ego cartésien ou un nombre, en sont exclus, contrairement à une table ou un arbre. Ensuite, ce concept exclut les référents des termes théoriques : une pierre est un objet ordinaire, mais pas un électron. Bien sûr, des objets ordinaires tels qu'une voiture ou un téléphone peuvent supposer, pour exister, une théorie d'une ampleur considérable ; il demeure que ces objets ne sont pas eux-mêmes les référents de termes théoriques, et qu'un individu absolument exempt de toute éducation scientifique, s'il dispose d'assez d'informations, pourra toujours déterminer sans se tromper s'il est en présence d'un tel objet ou non. Enfin, un objet ordinaire n'est pas un universel, au sens où il n'admet pas d'instanciations : ainsi l'humanité, contrairement à Socrate, n'en est-elle pas un. » **Lefftz**, « Qu'est-ce qu'un objet ordinaire ? », *Implications philosophiques*, 2017.

« Considérez une tasse posée sur une soucoupe. A première vue, il y a là deux objets : la soucoupe et la tasse. Mais pourrait-on dire que l'anse de la tasse en est un troisième ? Ou pourrait-on à l'inverse considérer l'ensemble soucoupe-tasse comme un seul objet ? De tels usages du terme objet semblent assez peu naturels. Ainsi notre compréhension intuitive de ce terme renverrait à la façon dont nous découpons le monde qui nous entoure et l'on pourrait proposer cette définition du sens commun : l'objet serait ce que l'on se représente comme un élément saillant de la réalité. La notion d'objet en philosophie (sans évoquer la notion d'objet en logique) a reçu des significations assez diverses qui ne recouvrent qu'imparfaitement cette caractérisation spontanée. On peut toutefois noter dans celle-ci deux traits qui annoncent les deux principales voies de réflexion sur la notion philosophique d'objet : (1) l'objet en tant qu'élément de la réalité ; (2) l'objet en tant que visé par un acte de représentation. Selon la première voie, il s'agira de réfléchir aux critères suivant lesquels la réalité se découpe en des éléments constitutifs. Selon quelle logique faut-il dresser l'inventaire de la réalité ? La soucoupe et la tasse en feront-elles partie au même titre que l'anse de la tasse ? Dans tous les cas, l'objet selon ce premier sens est avant tout réel. Il s'agit de l'objet au sens ontologique. Selon la seconde voie, l'objet est avant tout ce qui est visé par un acte de représentation. C'est donc l'objet en tant qu'il fait face à un sujet. Si je me représente un farfadet courant sur mon bureau, cet objet ne fait sans doute pas partie de l'inventaire de la réalité, mais c'est bien un objet au moins en tant qu'objet de représentation, ou objet intentionnel. Cette seconde approche est susceptible de donner une extension beaucoup plus large à la notion d'objet. L'extension est maximale dans le cas des théories meinongiennes de l'objet selon lesquelles n'importe quelle caractérisation est satisfaite par un objet. »

« Je regarde une tasse posée sur ma table ; par là, on peut dire que la tasse est un objet pour moi : c'est l'objet de ma perception. Par ailleurs, je suppose que cette perception a un certain rapport avec une réalité en soi, c'est-à-dire une réalité indépendante de tout acte de perception ou de représentation en général : en effet, à moins de me croire sujet d'une hallucination ou d'une illusion, il est raisonnable de supposer que, si je perçois cette tasse sur la table, c'est parce qu'il y a devant moi, en réalité, quelque chose comme une tasse qui produit cette perception. (On pourrait dire qu'il y a une tasse en soi, quoique (...) on puisse douter que la tasse soit véritablement un objet au sens ontologique ; il n'en reste pas moins qu'il devrait y avoir un aspect de la réalité qui est à l'origine de ma perception de tasse, et l'on peut convenir d'appeler *objet en soi* cet aspect de la réalité.) Ceci introduit à la question de savoir comment des objets de représentation sont susceptibles de se rapporter à une réalité en soi. Le cas de la perception est évidemment celui où le rapport devrait être le plus direct (...). On peut opposer trois grands types d'approche : (1) le réalisme direct selon lequel l'objet de la perception s'identifie à l'objet en soi ; (2) le réalisme indirect selon lequel l'objet de la perception est causalement lié à un objet en soi qui en partage certaines propriétés mais auquel il ne s'identifie pas ; (3) l'idéalisme selon lequel l'objet de la perception ne présume rien de l'objet en soi. » **T. Giraud**, « Objet (A) », *l'Encyclopédie philosophique*, 2016.

## QUELQUES INTERROGATIONS ET CRITIQUES DE LA CATÉGORIE ONTOLOGIQUE D'« OBJET »

« La caractérisation du réel par l'identité propre à l'objet et l'identification de la perception à l'intellection sont les deux faces d'une même décision ontologique. Seulement, l'assimilation du « quelque chose » à l'objet, assimilation qui commande l'approche intellectualiste de la perception, peut-elle être considérée comme allant de soi ? S'impose-t-elle au terme d'un examen rigoureux de la perception ou ne procède-t-elle pas plutôt de la soumission a priori de la perception à une ontologie qui aurait ses racines ailleurs ? Le « quelque chose » peut-il être réduit à l'objet ? »

« L'ONTOLOGIE DE L'OBJET. Nous avons examiné les deux courants principaux qui partagent la tradition philosophique sur la question de la perception, mais c'est pour nous apercevoir que la perception y est en quelque sorte introuvable, toujours réduite à autre chose qu'elle-même. Elle se trouve démembrée en deux composantes, sur lesquelles les penseurs mettent alternativement l'accent, comme si chacune d'elle reconduisait inévitablement à l'autre. Réduire la perception à la sensation, comme le fait Locke, c'est ouvrir la voie à une définition de la perception par l'intellection, et s'en tenir à une telle définition, comme le fait Descartes, c'est faire ressortir la nécessité de prendre en considération le caractère sensible de la perception. »

« (...) c'est la notion même d'*objet* qui doit être abandonnée. En effet, l'identité qui caractérise l'objet n'était appelée que par la pure diversité des qualités qu'il fallait unifier ; l'autonomie de la détermination objective permettait de dépasser la subjectivité des sensations. Mais s'il est vrai que la perception est mouvement et préserve donc la distance dans la proximité phénoménale, il faut en conclure qu'elle est donation du *monde* lui-même ». **Renaud Barbaras**, *La Perception, Essai sur le sensible*, Vrin, 2009.

« [...] Pour répondre à la question posée: qu'est-ce que l'être en tant qu'être ?, on a eu recours à une réalité présente dans le monde, à laquelle on attribuait ce caractère particulier d'être la source de tout le reste. [...] Les diverses écoles, au cours de leur lutte millénaire, n'ont jamais réussi à vérifier l'un de ces points de vue aux dépens des autres. [...] Toutes ces conceptions ont un point commun : elles font de l'objet une réalité qui est en dehors de moi, un objet sur lequel je suis braqué. Le phénomène fondamental de notre vie consciente va pour nous tellement sans dire que nous en sentons à peine le mystère. Nous ne nous interrogeons pas à son sujet. Ce que nous pensons, ce dont nous parlons, c'est toujours autre chose que nous-mêmes, c'est ce sur quoi nous sommes braqués, nous sujets, comme sur un objet situé en face de nous. Quand par la pensée je me prends moi-même pour objet, je deviens autre chose pour moi. En même temps, il est vrai, je suis présent en tant que moi-qui-pense, qui accomplit cette pensée de moi-même; mais ce moi, je ne peux pas le penser de façon adéquate comme objet, car il est toujours la condition préalable de toute objectivation. Ce trait fondamental de notre vie pensante, nous l'appelons la scission sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, pour peu que nous soyons éveillés et conscients. Nous aurons beau tourner et retourner notre pensée sur elle-même, nous n'en resterons pas moins toujours dans cette scission entre le sujet et l'objet et braqués sur l'objet [...].

Quel est donc le sens de ce mystère impliqué à tout instant par la scission sujet objet ? Manifestement, c'est que l'être en tant que totalité ne peut être ni objet ni sujet, mais qu'il doit être l'« englobant » qui se manifeste dans cette scission. Il est évident que l'être en soi ne peut pas être objet. Tout ce qui est objet pour moi vient à moi du fond de l'englobant et c'est du fond de l'englobant que je surgis comme sujet. L'objet est un être défini pour le moi. L'englobant, pour ma conscience, reste obscur. Il ne s'éclaire que par les objets, et il devient d'autant plus clair que les objets sont plus nettement présents à la conscience. L'englobant ne devient pas lui-même objet, mais il se manifeste dans la scission du moi et de l'objet. Lui-même reste un arrière-plan que s'éclaire sans cesse à travers la manifestation des objets, tout en demeurant l'englobant. [...] L'englobant, c'est donc ce qui, à travers la pensée, ne fait que s'annoncer. Nous ne le rencontrons jamais lui-même, mais tout ce que nous rencontrons, nous le rencontrons en lui. » **Karl Jaspers**, *Introduction à la Philosophie*, 1950, tr. fr. Jeanne Hersch, Plon, 10/18, 1981, p. 28-30

« Pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent tous des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu. (...) Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces ; et, fascinés par l'action, attirés par elle pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. » **Bergson**, *Le Rire*, 1900.

« Je me suis mis en devoir de rédiger ces leçons et j'ai approché mes chaises de mes deux tables. Deux tables ! Oui ; il y a des doubles de tout objet autour de moi – deux tables, deux chaises, deux stylos. [...] L'une [des tables] m'a été familière depuis les premières années. C'est un objet commun de cet environnement que j'appelle le monde. Comment dois-je le décrire ? Il a une extension ; il est comparativement permanent ; il est coloré ; par-dessus tout, il est substantiel. Par substantiel, je n'entends pas simplement qu'il ne s'effondre pas quand je m'appuie sur lui ; j'entends qu'il est constitué de "substance" et par ce mot j'essaie de vous communiquer une certaine conception de sa nature intrinsèque. C'est une chose ; pas comme l'espace, qui est une pure négation ; pas non plus comme le temps qui est – Dieu sait quoi ! [...] La table n° 2 est ma table scientifique. C'est une connaissance plus récente et je ne me sens pas familier avec elle. Elle n'appartient pas au monde mentionné précédemment – le monde qui apparaît spontanément quand j'ouvre les yeux [...]. Elle fait partie d'un monde qui s'est imposé à mon attention par des chemins plus détournés. Ma table scientifique est faite pour la plus grande part de vide. Répandues de façon clairsemée dans ce vide, on trouve de nombreuses charges électriques qui courent ça et là avec une grande vitesse ; mais leur masse combinée revient à moins d'un billionième de la masse de la table. Malgré sa construction étrange, elle se révèle être une table tout à fait performante. Elle supporte le papier sur lequel j'écris de façon aussi satisfaisant que la table n° 1 ; car quand je pose le papier sur elle, les petites particules électriques avec leur vitesse impétueuse continuent à frapper le dessous de la feuille, de sorte que le papier est maintenu à la façon d'un volant à un niveau à peu près constant. Si je m'appuie sur cette table, je ne passerai pas à travers ; ou, pour être tout à fait exact, la probabilité pour que mon coude scientifique passe à travers ma table scientifique est si excessivement faible qu'elle peut être négligée dans la vie pratique. » **Arthur Stanley Eddington**, *La nature du monde physique*, 1929.

Le physicien et astronome anglais Eddington, en parlant de sa table, dit que toute chose de cette sorte, table, chaise etc. a un sosie, un double. La table n°1 est la table connue depuis l'enfance. La table n°2 est la « table scientifique ». Cette table scientifique, c'est-à-dire la table que la science détermine dans sa choséité, ne se compose pas de bois, mais se compose pour la plus grande part d'espace vide ; dans ce vide sont semées ça et là charges électriques qui vont et viennent brusquement à grande vitesse. Quelle est donc la vraie table? La table no 1 ou la table no 2? Ou bien sont-elles vraies l'une et l'autre? Au sens de quelle vérité? Quelle vérité médiatise entre elles deux? Il faut donc qu'il y ait une troisième vérité, par rapport à laquelle la table no 1 et la table no 2 sont vraies chacune à sa manière, et représentent des variantes de la vérité. » **Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tel Gallimard, p. 14-17.

« En tout état de cause, c'est en plongeant sous la surface des phénomènes familiers que les sciences de la nature ont obtenu leurs vues les plus profondes et de la portée la plus grande ; il n'est donc pas surprenant que certains penseurs considèrent les structures, les forces et les processus sous-jacents dont les théories bien établies supposent l'existence comme les seuls éléments réels qui constituent le monde. Telle est la conception qu'exprime Eddington dans l'introduction provocante de son livre : *La nature du monde physique*. Eddington commence en confiant à ses lecteurs que, quand il s'installa pour écrire son livre, il avança ses deux fauteuils vers ses deux tables ; et il poursuit en exposant les différences entre les tables (...). Mais cette conception, si persuasive qu'en soit l'exposition est insoutenable ; car expliquer un phénomène n'est pas expliquer sa dissolution. Ce n'est ni le but, ni l'effet des explications théoriques de montrer que les choses et les événements familiers de notre expérience de tous les jours ne sont pas « réellement là ». » **Carl Hempel**, *Éléments d'épistémologie*, 1966, Chapitre 6, tr. fr. Bertrand Saint-Sernin, Armand Colin, 1996, p. 121-122.

« L'ontologie des objets matériels est une branche de la métaphysique qui a pour but d'examiner et de déterminer la nature des objets matériels (le terme « objet matériel » doit être compris en opposition du terme « objet abstrait », un objet matériel est un objet concret localisé dans l'espace-temps). Toute théorie en ontologie des objets matériels doit permettre de répondre à différentes questions telles que par exemple : Est-ce que les objets matériels sont des objets composés ? De quoi sont-ils composés ? Existe-t-il des composants ultimes des objets matériels ? Quel est le principe de composition qui relie les composants pour former l'objet ? Comment l'objet persiste à travers le temps ? Quelles sont ces frontières ? Quelles sont ses propriétés essentielles ? etc... Les réponses à ces différentes questions vont nous permettre de formuler une théorie qui va à son tour nous permettre d'explicitier et de justifier une définition de la nature des objets matériels. Outre le fait de nous fournir des réponses à ces questions toute théorie des objets matériels doit nous permettre de répondre aux différents puzzles auxquels ce type d'objet est soumis. Il existe en effet différents puzzles bien connus concernant les objets matériels comme par exemple celui de la statue et du morceau d'argile, celui de Tibbles le chat, ou encore celui du bateau de Thésée. Une théorie des objets matériels doit nous permettre de déterminer la nature de ces objets et nous permettre de résoudre les puzzles et paradoxes qui leurs sont soumis. La théorie que nous allons discuter dans ce papier répond à ces différentes exigences. Cette théorie est *l'éliminativisme*. L'éliminativisme est la thèse générale selon laquelle les objets ordinaires n'existent pas. Pour comprendre la signification de cette thèse nous devons dans un premier temps expliquer ce que nous entendons par « objet ordinaire » et par « existe ».

Les objets ordinaires sont les objets de l'ontologie du sens commun (les objets de taille moyenne) comme les tables, les pierres, les arbres, les montagnes, les chats, les gens, les organismes humains, etc. Ces objets ont quatre caractéristiques principales. Ce sont d'abord des objets matériels. Ensuite ce sont des objets composés : une table est composée de molécules,

qui sont elles-mêmes composées d'atomes, qui sont eux-mêmes composés d'électrons, de protons et de neutrons, ces deux derniers étant composés de quarks. De plus ce sont des objets tridimensionnels : une table a un début d'existence, une fin d'existence et entre ces deux moments elle est présente toute entière à chaque instant de son existence. Enfin ils changent : dire qu'un objet change c'est dire qu'il perd ou acquière de nouvelles propriétés ou de nouvelles parties tout en restant cet objet. Nous pouvons donc donner la définition suivante des objets ordinaires : *Les objets ordinaires* : ce sont des entités (i) matérielles, (ii) composées, (iii) tridimensionnelles, (iv) qui changent. En plus de ces quatre caractéristiques nous devons signaler que les objets ordinaires sont désignés par des noms de compte (par opposition aux noms de masse) ou par ce que Alan Sidelle nomme des termes de substance ordinaires comme « arbre », « chat », « table », etc... Un terme de *substance ordinaire* est tout simplement un terme de substance qui fait référence à un objet ordinaire. La principale fonction d'un terme de substance est qu'il permet de rendre compte des conditions d'identité de l'entité qu'il désigne. (...)

Il existe plusieurs raisons et arguments en faveur de la théorie éliminativiste. Les raisons principales qui nous poussent à accepter l'éliminativisme sont que cette théorie permet de solutionner les différents puzzles concernant les objets matériels et, ce faisant, permet de résoudre deux problèmes fondamentaux auxquels sont soumis les objets ordinaires : le problème de la coïncidence et le problème du vague. Le problème de la coïncidence provient du fait que certains puzzles concernant les objets matériels (comme par exemple celui de la statue et du morceau d'argile, ou celui de Tibbles le chat) semblent nous pousser à accepter la thèse selon laquelle deux objets peuvent occuper la même place au même instant. Le problème du vague est quand à lui lié au paradoxe des tas, paradoxe qui semble démontrer que la distinction entre le changement accidentel et le changement substantiel que subit un objet ordinaire est arbitraire. (...)

L'histoire de la statue et du morceau d'argile à partir duquel elle est façonnée peut être racontée ainsi : A un moment donné  $t_0$  il y a un morceau d'argile en forme de cube. Puis un moment plus tard, à  $t_1$ , ce morceau d'argile est façonné en statue. Enfin à  $t_2$  la statue est détruite et il ne reste plus qu'un morceau d'argile difforme. Cette histoire semble nous imposer la thèse des objets coïncidents (...). Ces deux entités coïncident car ce sont des objets matériels qui occupent exactement la même région spatiale aux mêmes moments et qui partagent exactement les mêmes parties microscopiques. (...) Ces deux entités ont des propriétés historiques différentes puisque la statue « commence à exister » après le morceau d'argile et « cesse d'exister » avant le morceau d'argile. (...) Ces deux entités ont aussi des propriétés modales différentes car le 4 morceau d'argile peut survivre à un écrasement, par exemple, alors que la statue ne le peut pas. Puisque ces deux entités possèdent des propriétés différentes alors elles sont différentes (selon la loi de Leibniz) et elles coïncident à  $t_1$ .

Considérons un objet ordinaire quelconque, une table. Disons que cette table est composée d'une collection de  $n$  molécules. Comparons cette collection de  $n$  molécules avec la collection de  $(n - 1)$  molécules qui a exactement la même configuration spatiale que la collection de  $n$  molécules à l'exception du fait qu'elle possède une molécule de moins à sa surface. Est-ce que la collection de  $(n - 1)$  molécules compose toujours la table ? Puis considérons la collection de  $(n - 2)$  molécules qui a exactement la même configuration spatiale que la collection de  $(n - 1)$  molécules à l'exception du fait qu'elle possède une molécule de moins à sa surface. Est-ce que la collection de  $(n - 2)$  molécules compose toujours la table ? Nous pouvons continuer ce questionnement jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'une seule molécule. La réponse à la question est-ce que la collection d'une molécule compose toujours la table doit recevoir une réponse négative (la table n'est évidemment pas identique à la molécule). Il en va de même pour la question qui concerne deux molécules. Mais alors à quel moment la table cesse d'exister ? Ou pour reprendre notre terminologie initiale à quel moment le changement accidentel, qui correspond au retrait d'une molécule de la table, devient-il un changement substantiel ? Quelle est la dernière collection de molécules qui compose la table ? Le paradoxe provient du fait qu'il semble que nous ne pouvons pas donner de véritable réponse à cette dernière question et que pourtant une telle réponse doit exister si la table existe réellement. Ce paradoxe semble donc impliquer que la distinction entre les changements accidentels et le changement substantiel que subie la table est une distinction arbitraire.

La théorie de l'éliminativisme permet de résoudre simplement ces deux puzzles et de ce fait permet de nier à la fois la thèse de la coïncidence et de solutionner le problème de l'arbitraire. La réponse que l'éliminativisme donne est la suivante : les objets soumis aux deux puzzles n'existent pas. La statue et le morceau d'argile ne coïncident pas car ils n'existent pas et la distinction entre changement accidentel et changement substantiel n'est pas arbitraire car la table ne change pas puisqu'elle n'existe pas. (...) L'argument de la surdétermination consiste à montrer que les objets composés macro-physiques sont des objets épiphénoménaux et qu'en tant que tels ils n'existent pas. Les objets composés sont épiphénoménaux car ils sont causalement non pertinents par rapport au pouvoir causal de leurs parties propres (les simples). Pour expliquer cela Merricks prend l'exemple d'un fait physique : une balle de baseballs qui frappe et brise une vitre. Son argument se déroule de la façon suivante : 1. Seuls les atomes-arrangés-à-la-façon-d'une-balle-de-baseball causent la brisure de la vitre. 2. Si les atomes sont la seule cause de la brisure de la vitre alors la balle de baseballs ne cause pas la brisure de la vitre. 3. Si la balle de baseball ne cause pas la brisure de la vitre alors elle ne cause rien du tout. 4. Nous n'avons aucune raison de croire en l'existence d'objets sans pouvoirs causaux. 5. La balle de baseball n'existe pas. »

**G. Bucchioni**, *L'ontologie des objets matériels : l'éliminativisme, le nihilisme et l'ontologie du stuff*, SEMa, 2013.

Sur **Amie Thomasson**, philosophe qui défend les objets ordinaires, voir <https://ndpr.nd.edu/reviews/ordinary-objects/> et <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/16421/1/lefftz-16421.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

« Le nuage est un essaim de gouttelettes d'eau. A la bordure du nuage, la densité des gouttelettes chute. A un certain point, elles sont si peu nombreuses et écartées les unes des autres que nous pourrions hésiter à dire que ces gouttelettes éloignées font toujours partie du nuage. Mais la transition est graduelle. (...) Ainsi de nombreux agrégats de gouttelettes, certains plus inclusifs que d'autres (ou inclusifs de différentes façons) sont des candidats également recevables au titre de nuage. Puisqu'ils ont un droit égal, comment pouvons-nous dire que le nuage est l'un de ces agrégats plutôt qu'un autre ? Mais si tous comptent comme nuages, alors nous avons plusieurs nuages et non un seul. Et si aucun ne compte, chacun étant exclu en raison de la compétition des autres, alors nous n'avons pas de nuage. » **David Lewis**, « Many but almost one », 1993.

« La notion de réalité supposant des objets, des événements et des espèces définis indépendamment du discours et prétendument non affectés par la manière dont ils sont décrits ou présentés, doit être remplacée. Reconnaissons que ces objets, ces événements et ces espèces appartiennent, eux aussi, au récit. » **Nelson Goodman et Catherine Z. Elgin**, *Esthétique et connaissance*, l'Éclat, coll. « tiré à part », 1990, p. 31.

## DU COSMOS ANTIQUE AUX OBJETS DE LA MODERNITÉ

« La substance [*ουσια*], au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel ». **Aristote**, *Les Catégories 2a-4b*.

« Mais on appelle substances secondes les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces : par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est l'homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du nom de secondes ces dernières substances, savoir l'homme et l'animal ». (**Aristote**, *Les Catégories, 2a-4b*).

« Ce qui est dit sans composition signifie soit l'essence, soit la quantité, soit la qualité, soit la relation, soit le lieu, soit le quand, soit la position, soit avoir, soit agir, soit pâtir. L'essence est, pour le dire sommairement, telle que homme, cheval ; quantité, deux coudées, trois coudées ; qualité, blanc, grammairien ; relation, [2a] double, moitié, plus grand ; lieu, au Lycée, à l'agora ; quand, hier, l'année dernière ; position, est assis, est couché ; avoir, chaussé, armé ; agir, couper, brûler ; pâtir, être coupé, être brûlé. » **Aristote**, *Organon, I*.

« Le sens est ce qui est capable de recevoir les formes sensibles sans la matière ; c'est ainsi que la cire reçoit l'empreinte de l'anneau, sans le fer ni l'or (...). Pareillement, chaque sens subit l'action de ce qui possède respectivement couleur, saveur, ou son (...). » (**Aristote**, *De l'âme, 424a 17-23*)

« En élaborant cette table des « catégories », Aristote, inconsciemment (...) a pris pour critère la nécessité empirique d'une expression distincte pour chacun des prédicats. Il était donc voué à retrouver sans l'avoir voulu les distinctions que la langue même manifeste entre les principales classes de formes, puisque c'est par leurs différences que ces formes et ces classes ont une signification linguistique. Il pensait définir les attributs des objets; il ne pose que des êtres linguistiques : c'est la langue qui, grâce à ses propres catégories, permet de les reconnaître et de les spécifier ». **Benveniste**, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 70-71.

« Dans le livre I de son Organon, Aristote présente ce qu'il appelle les « catégories ». Elles sont au nombre de dix : essence (ou substance), quantité, qualité, relatif, lieu, moment, position, possession, action, passion. La question du statut de ces catégories a souvent été débattue. Les catégories aristotéliennes sont des modes de l'être, mais aussi des catégories permettant de parler de l'être, de le dire. Les catégories sont donc par conséquent également des modes de prédication, des classes de prédicats. L'un des articles les plus célèbres à ce propos est celui du linguiste français Emile Benveniste, article intitulé « Catégories de pensée et catégories de langue ». La thèse de Benveniste est que les catégories qu'Aristote présenterait comme des catégories de pensée universelles seraient en fait conditionnées par les structures morphosyntaxiques de la langue grecque classique. (...) Cette idée, profondément relativiste, est souvent invoquée à l'appui de la thèse de l'influence exercée par les langues des philosophes sur leurs pensées et leurs systèmes. Je vais essayer de montrer que cette thèse est sans fondement, du moins en ce qui concerne Aristote. (...)

Aristote distingue les essences premières, qui caractérisent les individus particuliers, et les essences secondes, qui caractérisent des classes. Les essences premières servent de substrat aux essences secondes, subdivisées en espèces et genres. Cette approche est sans doute supérieure à l'empirisme conceptualiste pour lequel seules existent objectivement les entités particulières et pour lequel les catégories n'ont de réalité que conceptuelle, donc subjective. (...)

Aristote propose des catégories qui puissent jouer le rôle de jonction entre, d'une part, la pensée, la conceptualisation pure, l'analyse du réel (la catégorisation des choses) et, d'autre part, les catégories lexicales et éventuellement grammaticales. Il est manifestement à la recherche d'une liste de catégories qui permettent de postuler un maximum de congruence (harmonie, adéquation) entre la pensée et les mots envisagés d'un point de vue lexical. (...)

Le logos c'est la parole, le mot, le langage, la révélation divine, la sentence, le promesse, l'argument, le bruit qui court, la rumeur, l'entretien, la conversation, le récit, le discours, mais aussi la raison, la faculté de raisonner, le bon sens, la raison au sens de motif, l'opinion, le compte-rendu, etc. Le nom logos est de la même famille que le verbe lego : dire, vouloir dire, signifier, parler, etc. Les deux grands champs sémantiques impliqués sont d'une part le discours et tout ce qui a trait au discours, et d'autre part, la raison, la logique. Pourquoi mentionner ici le logos ? Parce qu'Aristote traite à la fois et en même temps des étants et de ce qui se dit des étants. Dans les Catégories, il est donc question du point de rencontre entre les choses (les étants) et ce qui se dit des choses, mais de manière indissociable. Ce qui se dit des choses, c'est ce qui se dit d'un sujet, autrement dit c'est l'acte de prédiquer. Comme la théorie aristotélicienne des catégories est fortement liée à la théorie de la prédication, il en découle que l'on ne peut pas séparer dans son esprit, d'une part, les propriétés des choses (les étants) et d'autre part l'expression de ces propriétés, c'est-à-dire ce qui se dit ou ce qui peut se dire des choses (des étants). On peut dire quelque chose de l'étant parce que ce quelque chose est « dans » l'étant ou le caractérise. (...) Notre philosophe ne prétend à aucun moment proposer des catégories de pensée indépendante du langage, car pour lui langage et pensée ne font qu'un. » **Watbled**, *Les catégories d'Aristote : catégories universelles ou catégories linguistiques grecques ?* Journée de l'Antiquité 05-06.

« Pendant une période qui a duré plus d'un millénaire, les esprits ont été dominés par une cosmographie qui, d'une part, faisait l'unanimité, au moins quant à ses grands traits, et qui, d'autre part, se prêtait à l'articulation avec une éthique. Il s'agit bien d'une période, car elle a un commencement et une fin. Cette liaison, on l'a vu, n'a pas toujours existé. Et par la suite, soit, en gros, avec l'époque moderne, la cosmographie qui pouvait faire l'accord des esprits ne se prêtait plus à une surdétermination éthique, négative ou positive. Le cosmos moderne est éthiquement indifférent. L'image du monde qui sort de la physique d'après Copernic, Galilée, Newton est celle d'un jeu de forces aveugles, où il n'y a pas de place pour la considération du Bien ». **Brague**, *La Sagesse du monde*, Livre de poche, ch. XII.

## LE PROBLÈME MODERNE DE L'OBJET FACE AU SUJET DE CONNAISSANCE

« Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure, et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? » **Descartes**, *Méditations métaphysiques*, II.

« Lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, puisque je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances ». **Descartes**, *Troisième Méditation*.

« Corrélativement [à la révolution du sujet cartésien] le mot obiectum subit maintenant un changement de signification ; car jusqu'ici obiectum désignait ce qui est jeté vis-à-vis dans le pur se-présenter : Je me représente une montagne d'or. Ce qui est ainsi représenté – un obiectum dans le langage médiéval – est, selon l'usage actuel de la langue, quelque chose de purement « subjectif » ; car au sens de l'usage modifié de la langue, une « montagne d'or » n'existe pas « objectivement ». Ce bouleversement de la signification des mots subiectum et obiectum n'est pas une simple affaire d'usage linguistique ; c'est un bouleversement de fond, un changement fondamental du *Dasein*, c'est-à-dire de l'éclaircie de l'être de l'étant ». **Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, p. 115-116.

« Voulant déconstruire la thèse heideggérienne, adoptée par Lacan, d'une invention cartésienne du sujet comme moi pensant substantiel, Alain de Libera s'efforce de montrer et d'analyser la gestation de cette notion à travers la pensée médiévale et ultérieurement. Avant que d'être subjective (*mens humana*, *Subjectivität*), c'est-à-dire relative à l'expérience de pensée de la personne humaine, ego cogito selon Descartes, la substance, au sens d'existence réelle première, a d'abord été, pour la philosophie médiévale héritière des concepts d'Aristote, un sujet (*subiectum*, *Subiectität*), c'est-à-dire ce qui supporte ou ce à quoi se rapportent une forme, une qualité, un état, un attribut, cela de façon intrinsèque ou extrinsèque, essentielle ou accidentelle. En ce sens, toute existence substantielle nécessite un sujet qui soit le substrat matériel, formel et logique de propriétés réelles qui sont cause et facteur de son existence et de ses transformations. (...) Dans un tel cadre philosophique, la réalité commune n'est pas encore définie à partir du rapport particulier de la personne humaine au monde environnant, y compris posé comme universalité rationnelle, donc en tant que résultant de nos perceptions, conceptions et volitions. Elle est définie au contraire à partir des existences distinctes et de leurs modalités en tant que réelles, c'est-à-dire indépendantes

du substrat humain. Au milieu de celles-ci, le sujet humain, dont l'âme, la forme intelligible propre, est celle d'un vivant rationnel, n'est qu'une existence substantielle parmi les autres. Une telle différence se retrouve dans l'opposition de la notion d'objet à celle de sujet. Dans le monde médiéval, le sujet est le récepteur de propriétés essentielles ou accidentelles qui le font être ce qu'il est. Un réel substantiel. L'objet est le contenu de définition que la pensée se donne relativement aux qualités et propriétés d'un existant, c'est-à-dire d'un sujet. Un réel in-essentiel. Une telle distinction, si elle est restée dans les formes syntaxiques de la langue française a disparu de la conceptualité. Le monde moderne pense très exactement à l'inverse de cela. Le sujet est l'agent unique de la pensée et de la connaissance et l'objet, la part de réel externe auquel il rapporte ses pensées. En ce sens, le monde objectif est la réalité indépendante de l'homme auquel se rapportent nos contenus subjectifs de pensée. Ce faisant, le monde objectif prend la valeur d'un être connu selon les dispositions propres à la personne humaine pensante et à son expérience perceptive. Depuis Descartes, en passant par l'opposition de Locke à Leibniz, puis, de Hume à Kant, il cesse donc d'être réel, substantiel, pour tendre à n'être que conditionnel, représentation, imagination, construction. La question que pose très exactement Libera est : comment sommes-nous passés de l'un à l'autre ? » **Brassat**, « Alain de Libera, Archéologie du sujet », Essaim, 22, 2009.

« [Il faut faire] une lecture attentive du « morceau de cire ». Nous l'avons dit, Descartes se situe au-delà de la cire perçue en la confondant avec un corps physique et c'est à cette condition qu'il peut affirmer que « la même cire demeure ». Mais ce mouvement n'est lui-même possible que parce qu'il s'est d'abord situé en deçà de la cire perçue en projetant sur elle l'abstraction empiriste d'une diversité pure. En effet, tout d'abord, la cire est décrite comme un ensemble épars de qualités sensibles : on distingue l'odeur, la couleur, le son qu'elle rendra, etc. En procédant ainsi, Descartes n'est pas fidèle à la cire telle qu'elle est effectivement perçue, car, en fait, sa couleur annonce déjà la douceur de sa surface et sa texture à la fois dure et molle, qui annoncent elles-mêmes le son mat qu'elle rendra : vis-à-vis de la cire effectivement présente, l'énumération par laquelle Descartes commence est déjà une abstraction. D'autre part, la variation à laquelle la cire se trouve soumise est tout à fait particulière. On n'assiste pas à un devenir dans lequel telle ou telle qualité varierait au sein de son champ qualitatif propre, mais à un passage de l'être au néant, à une disparition : « Ce qui y restait de saveur *s'exhale*, l'odeur *s'évanouit*, sa couleur *se change*, sa figure *se perd*, [...] et, quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus *aucun* son » (...). Ainsi, Descartes fixe chaque qualité comme une entité déterminée, sans variation interne possible, sans devenir propre, pour faire ensuite apparaître la fonte de la cire comme la destruction de ces qualités. A l'évidence, la description de ce processus n'est pas tant fidèle à l'expérience qu'à sa reconstitution empiriste. C'est ce que fait ressortir le début du texte par différence : ce morceau de cire « *n'a pas encore perdu* la douceur du miel qu'il contenait; *il retient encore quelque chose* de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli » (nous soulignons). Avant l'expérience, les qualités sont décrites comme évanouissantes, comme intégrant le devenir au sein de leur identité ; elles ne sont pas soumises à l'alternative de l'être et du néant, elles comportent une part d'indétermination. Or, c'est également ce qui se passe lorsque la cire fond : le moment où la saveur s'exhale, où l'odeur s'évanouit est en fait *inassignable* puisque, on l'a vu, la saveur est toujours déjà en cours d'exhalaison et l'odeur en voie de s'évanouir. Seulement, c'est ce que Descartes ne peut accepter car reconnaître cela reviendrait à admettre que la qualité sensible, telle qu'elle est perçue, préserve son identité au sein même de ses transformations - cette identité étant inassignable, identique à son propre devenir. Ce serait avouer que l'identité de l'objet se constitue à même les qualités sensibles et que, dès lors, il est inutile de faire appel à un acte intellectuel. Il est clair que le recours à un tel acte pour sauvegarder l'identité de la cire malgré la disparition des qualités n'est justifié que par une conception abstraite de la qualité, qui est préalablement déterminée comme une entité fixe afin que tout devenir en soit nécessairement la disparition. C'est bien parce que la cire, telle qu'elle est d'abord décrite, manifeste un défaut d'unité, que sa caractérisation finale est marquée par un excès d'unité et que la cire devient alors un être positif par-delà la diversité de ses qualités changeantes. Mais la cire perçue n'est ni une pure collection de qualités soumises à des changements absolus, ni un corps, c'est-à-dire un fragment d'étendue que notre sensibilité habillerait de ses qualités. Les qualités de la cire sont qualités *de* la cire, déjà unifiées parce que chacune d'entre elles est la cire à sa façon, et c'est la raison pour laquelle aucun acte intellectuel n'est requis. La cire perçue est plus qu'une somme de couleurs, d'odeurs, etc. — elle est leur communauté d'être, leur harmonie — et il n'y a donc pas à postuler l'unité d'un corps, distincte de celle qui est immanente aux qualités. C'est seulement pour la connaissance rationnelle que la cire est un corps, et c'est aussi pour cette connaissance qu'elle est une multiplicité de qualités sensibles. » **Renaud Barbaras**, *La Perception*, p. 34-36.

« L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme, et c'est ce que j'appelle « idée ». (...) Ainsi, l'on a souvent dans l'esprit des idées réelles de choses qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il est absolument nécessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente à son esprit. (...) Lorsqu'un fou, ou un homme qui a la fièvre chaude ou qui dort, voit devant ses yeux quelque animal, il est constant que ce qu'il voit n'est pas rien, et qu'ainsi l'idée de cet animal existe véritablement ; mais cette montagne d'or et cet animal ne furent jamais. » **Malebranche**, *Recherche de la vérité*, III, 1.

« [L'objet de ma conception] n'est pas l'image d'un animal – c'est un animal. (...) La chose que je conçois est un corps ayant une certaine forme et une certaine couleur, doué de vie et de mouvement spontané. Le philosophe [de la voie des idées] dit que l'idée est une image de l'animal, mais que cela n'a ni corps, ni couleur, ni vie, ni mouvement spontané. Ceci, je ne peux pas le comprendre. » **Thomas Reid**, *Essays on the intellectual power of men*, 1785.



« La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire, sans parties (Théod., § 10). 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples. 3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses. 4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement (§ 89). 5. Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition. 6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauraient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation ; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties. 7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature ; puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans ; comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade. 8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités ; il n'y aurait pas de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses ; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples ; et les Monades étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par conséquent le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours, dans le mouvement, que l'Équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indiscernable de l'autre. 9. Il faut même, que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque. 10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune. 11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur (§ 396, § 900). » **Leibniz**, *Monadologie*, 1714.

« Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle ; mais cela n'est pas assez et une telle explication n'est que nominale ». **Leibniz**, *Discours de métaphysique*, Vrin, Paris, 2016, p. 43.

« Le formalisme, c'est la logique de l'objet *quelconque*. Il convient de (...) souligner la fidélité de Leibniz à cette idée générale de la méthode, fidélité qui est peut-être un des secrets de son systématisme (...). Voilà le formalisme dans sa pureté, et au sens large (confiance en la cogitatio caeca) et au sens spécifié qu'il peut avoir chez les modernes. Très importante est cette idée générale des mathématiques et de l'art de penser selon laquelle l'analogie des relations fait oublier la nature des notions. C'est sans doute parce que, aux yeux de Leibniz, l'objet mathématique est une abstraction qu'il en considère systématiquement les rapports ; au contraire, si cet objet est une réalité, comme pour Descartes, l'intuitionnisme est de règle : nous sommes ainsi renvoyés au dialogue Platon-Aristote ». **Michel Serres**, *La communication*, éd. de Minuit, 1968, p. 136.

« Certes, c'est une opinion étrangement prédominante chez les hommes que les maisons, les montagnes, les rivières, en un mot tous les objets sensibles, ont une existence naturelle ou réelle, distincte du fait qu'ils sont perçus par l'entendement. Mais aussi grande soit l'assurance qu'on a de ce principe, aussi large soit l'assentiment qu'il puisse rencontrer dans le monde, quiconque aura le courage de le mettre en question pourra percevoir, si je ne me trompe, qu'il implique une contradiction manifeste. Que sont, en effet, les objets mentionnés ci-dessus sinon les choses que nous percevons par le sens ? et que percevons-nous hormis nos propres idées ou sensations ? ne répugne-t-il pas clairement que l'une d'entre elles ou quelqu'une de leurs combinaisons, puissent exister non perçues ? » **Berkeley**, *Principes de la connaissance humaine*.

« Je demanderais volontiers aux philosophes qui fondent tant de leurs raisonnements sur la distinction de substance et d'accident, et qui imaginent que nous avons une idée claire de l'une et de l'autre, si l'idée de substance est tirée des impressions de sensation ou de réflexion. Si elle nous est transmise par les sens, je demande par lequel et de quelle manière. Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur ; si elle est perçue par les oreilles, ce doit être un son ; si elle est perçue par le palais, ce doit être un goût, et ainsi pour les autres sens. Mais je crois que personne n'affirmera que la substance est ou une couleur, ou un son, ou un goût. L'idée de substance doit donc être tirée d'une impression de réflexion si elle existe réellement. Mais les impressions de réflexion se résolvent en passions et émotions, dont aucune ne peut représenter une substance. Nous n'avons donc aucune idée de substance distincte de l'idée d'une collection de qualités particulières, et nous ne voulons rien dire d'autre quand nous en parlons ou que nous raisonnons à son sujet. L'idée d'une substance, aussi bien que celle d'un mode, n'est rien qu'une collection d'idées simples qui sont unies par l'imagination, auxquelles un nom particulier est assigné, nom par lequel nous sommes capables de nous rappeler cette collection ou de la rappeler aux autres. » **Hume**, *Traité de la nature humaine*, I, 6.

« Un objet n'est pas une simple collection de ses propriétés ou qualités comme l'est une foule qui se résume à la collection de ses membres, puisque chaque propriété d'un objet doit, pour exister, être possédée par cet objet. Les membres d'une foule n'ont pas besoin d'appartenir à cette foule pour exister. » **Martin**, « Substance substanciée », *Australian Journal of Philosophy*, 1980.

## LA FORMULATION KANTIENNE DU PROBLÈME DE L'OBJET : UNE REVOLUTION PTOLEMAÏQUE ?

Pour Kant, toute connaissance est de l'ordre de la *représentation*. « Représentation » signifie ici, non ce qui est présenté une première fois puis re-présenté de nouveau, c'est-à-dire réitéré, mais ce que le sujet va *poser devant lui* (*vorstellen*, qui donne *Vorstellung*, la représentation), à savoir *l'objet* justement (*ob-jectum*, ce qui est jeté devant moi et me fait face, ou *Gegenstand*, ce qui se tient, se dresse contre moi, donc en rapport à moi). Nous avons des représentations inconscientes, sur lesquelles Kant ne s'étend pas, et des **représentations avec conscience, qui sont les perceptions**. Elles ont un **part subjective, la sensation**, qui vient de notre rapport à la matière dans l'intuition empirique, et un **part objective, la connaissance**, qui vient du travail conceptuel de la pensée sur cette intuition. La **faculté de sensibilité**, qui donne accès à l'expérience, soit un rapport immédiat à un objet singulier phénoménal dans l'intuition, est structurée par des formes pures de l'intuition sensible, que sont, nous l'avons vu, **l'espace** et **le temps**. La **faculté de l'imagination**, par l'imagination reproductrice, en lien avec l'intuition, mais aussi l'imagination productrice, en lien avec les concepts et produisant des « **schèmes** », opère la **synthèse** des représentations. Cela permet à la faculté qu'est **l'entendement**, notre pouvoir de juger, d'émettre des jugements de connaissance, dans un rapport médiat à l'objet, qu'il considère selon ses attributs généraux. **L'entendement pur a des « prédicables », les concepts**, c'est-à-dire qu'il contient des **concepts purs** ou « notions », **douze catégories** qui peuvent s'appliquer à toute intuition, **et des concepts empiriques**, qui permettent d'appréhender l'expérience. Les jugements qu'il émet peuvent être analytiques, ou synthétiques, et dans ce cas a posteriori ou a priori, comme on va le voir. Les notions peuvent aussi produire des **Idées**, concepts rationnels qui dépassent la possibilité de l'expérience, et on entre alors dans le champ de la **raison**. La logique se charge d'étudier ces parts non immédiatement empiriques de l'esprit que sont l'entendement et la raison, par la logique générale (pure, dans le cas de la logique formelle, ou appliquée dans le cas de la psychologie) et surtout la « Logique transcendante », deuxième partie de la *Critique*, qui s'arrête d'abord sur l'entendement – la pensée en rapport avec ses objets – dans « l'Analytique », puis sur la raison dans la « Dialectique », cette dernière s'ouvrant sur un éloge paradoxal de Platon qui doit nous rappeler que c'est au niveau des normes, c'est-à-dire de l'idéal, que la raison a pour Kant une indépendance et une connaissance possible du nouménal qui n'a rien d'empirique mais n'en est pas moins assurée.

« Les mathématiques et la physique sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui déterminent à priori leur objet, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi dans la mesure que lui permettent d'autres sources de connaissance que la raison. (...) En voyant comment les mathématiques et la physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais penser que l'exemple de ces sciences était assez remarquable pour rechercher le caractère essentiel d'un changement de méthode qui leur a été si avantageux, et, pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le comporte l'analogie de ces sciences, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement à priori qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance à priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose à priori ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très-bien alors m'expliquer cette possibilité. (...) En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent à priori ; et cette règle s'exprime en des concepts à priori, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. **Kant**, *Critique de la Raison Pure*, Préface à la 2<sup>nde</sup> édition.

« L'espace est une représentation nécessaire, à priori, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. Il est impossible de se représenter qu'il n'y ait point d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il ne s'y trouve pas d'objets. Il est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende, et il n'est autre chose qu'une représentation à priori, servant nécessairement de fondement aux phénomènes extérieurs. (...) Le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive de quelque expérience. En effet, la simultanéité ou la succession ne tomberaient pas elles-mêmes sous notre perception, si la représentation du temps ne lui servait à priori de fondement. Ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons nous représenter une chose comme existant dans le même temps qu'une autre (comme simultanée avec elle) ou dans un autre temps (comme la précédant ou lui succédant). Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien les retrancher du temps par la pensée. Le temps est donc donné à priori. Sans lui, toute réalité des phénomènes est impossible. On peut les supprimer tous, mais lui-même (comme condition générale de leur possibilité) ne peut être supprimé. » **Kant**, *Critique de la Raison Pure*, *Esthétique transcendante*

« La catégorie n'a d'autre usage dans la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets d'expérience. Penser un objet et connaître un objet ne sont donc pas une seule et même chose. La connaissance suppose en effet deux éléments : d'abord le concept, par lequel, en général, un objet est pensé (la catégorie) ; et ensuite l'intuition, par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir d'intuition donnée qui correspondît au concept, ce concept serait une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. En effet, dans cette supposition, il n'y aurait et ne pourrait y avoir, que je sache, rien à quoi pût s'appliquer une pensée. Or toute intuition possible pour nous est sensible (esthétique) ; par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance par le moyen d'un concept pur de l'entendement qu'autant que ce concept se rapporte à des objets des sens. » **Kant**, *Critique de la Raison Pure, Analytique des concepts*, §22.

« [N]ous ne pouvons certes pas connaître, mais (...) il faut cependant du moins pouvoir penser ces objets [de l'expérience] aussi comme *choses en soi*. Car si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise. » (**Kant**, *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Renaut, GF, AK, III, 17)

« Si par noumène nous entendons une chose, *en tant qu'elle n'est pas objet de notre intuition sensible*, en faisant abstraction de notre manière de l'intuitionner, cette chose est alors un noumène dans le sens *négatif*. Mais si nous entendons par là un objet d'une intuition non sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, mais qui n'est point la nôtre, et dont nous ne pouvons même pas saisir la possibilité ; et ce serait le noumène dans le sens *positif*. » (B 307, Ak. III, 209-210)

« Le concept du changement, et avec lui le concept du mouvement (comme changement de lieu), n'est possible que par et dans la représentation du temps » (AK III, 59, *Esthétique transcendantale*, 2e section, §5).

« Concevoir un objet, c'est ramener à l'unité et à l'identité la multiplicité et la diversité des apparences ; or toute synthèse de représentations suppose l'unité de la conscience dans cette synthèse, puisque toutes ces représentations sont miennes. L'unité synthétique de la conscience est donc la condition objective de la connaissance ; c'est elle qui lie une diversité intuitive pour en faire un tout, un objet ». **Georges Pascal**, Pour connaître la pensée de Kant, Bordas, 1957.

« Tous les phénomènes [c'est-à-dire toutes les choses pour nous] contiennent quelque chose de permanent (*substance*) en tant que l'objet lui-même, et quelque chose de changeant en tant que simple détermination de cet objet, c'est-à-dire un mode d'existence de l'objet » (**Kant**, *Critique de la raison pure*, op. cit., A182).

« Ce qui nous rencontre dans l'ordre de la sensation et de la perception et qui est ainsi intuitivement donné [...] n'accède à une stase (*Stand*), en tant qu'un état de chose qui tient en lui-même, que si le donné est représenté universellement dans des concepts tels que ceux de cause et d'effet, c'est-à-dire s'il est représenté et par là pensé sous le principe de causalité ». **Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, op. cit., p. 149.

« Quand je perçois la congélation de l'eau, j'appréhende deux états (ceux de fluidité et de solidité) comme entretenant une relation temporelle. Mais dans le temps, que je donne pour fondement au phénomène en tant qu'*intuition interne*, je me représente nécessairement une unité synthétique du divers, sans quoi cette relation ne pourrait être donnée dans une relation *de manière déterminée* (du point de vue de la succession). Or cette unité synthétique, en tant que condition a priori sous laquelle je lie le divers d'une intuition en général, si je fais abstraction de la forme constante de mon intuition interne, c'est-à-dire du temps, est la catégorie de *cause*, par laquelle je détermine, en l'appliquant à ma sensibilité, *tout ce qui arrive dans le temps en général quant à ses relations*. » (**Kant**, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 216).

« De la propriété que possède notre entendement de n'établir a priori l'unité de la perception qu'au moyen des catégories, et cela uniquement par des catégories qui soient précisément de cette espèce et de ce nombre, une raison se laisse tout aussi peu fournir qu'on en peut donner du fait que nous ayons précisément ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou de ce qui fait que l'espace et le temps sont les seules formes de notre intuition sensible » (Ibid., p. 206).

« (...) il est évident qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, et de l'autre, au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique), et pourtant il faut qu'elle soit d'un côté intellectuelle, et de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal. (...) Il n'y a pas d'image du triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. En effet aucune ne saurait atteindre la généralité du concept, lequel s'applique également à tous les triangles (...). Le schème du triangle ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il signifie une règle de la synthèse de l'imagination relativement à certaines figures conçues dans l'espace par la pensée pure (...). Le concept du chien, par exemple, désigne une règle d'après laquelle mon imagination peut se représenter d'une manière générale la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque forme particulière que m'offre l'expérience ou même à quelque image possible que je puisse montrer in concreto. Ce schématisme de l'entendement qui est relatif aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret. » (*Du schématisme des concepts purs de l'entendement*)

« Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire qu'il nous représente ce réel comme un substratum de la détermination empirique du temps en général, substratum qui demeure pendant que tout le reste change. Ce n'est pas le temps qui s'écoule, mais en lui l'existence du changeant. Au temps donc, qui lui-même est immuable et fixe, correspond dans le phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance, et c'est en elle seulement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité des phénomènes par rapport au temps. » (Kant, *Critique de la raison pure, Analytique des principes*).

## CRITIQUES DE KANT : LE REALISME DE MAURIZIO FERRARIS ET LES AUTRES

« En procédant ainsi, on (...) peut se référer à l'expérience sensible, qui est le réel, mais avec une certitude garantie par la science mathématique de la nature, dont les succès sont présentés par Kant comme un fait incontestable qui nous suggère certainement d'en opérer la transposition en métaphysique. *La contrepartie n'en est pas moins que les principes métaphysiques de Kant se révèlent issus de la Physique* (Comme la thèse de la substance, d'abord attribuée à la physique (B 17), puis à la métaphysique (B 795 / A 767), rend cela évident). Tel est l'aspect crucial, celui qui est développé dans le chapitre 5 sous le titre d'« illusion transcendantale ». Kant, aveuglé par les exploits de la physique, a confondu la science et l'expérience, c'est-à-dire l'épistémologie et l'ontologie. L'« épistémologie », c'est-à-dire ce que nous connaissons et comment nous le connaissons, l'« ontologie », ce qu'il y a indépendamment du fait que nous le connaissons ou non. En confondant l'épistémologie et l'ontologie (ce qui, somme toute, peut se faire assez facilement), Kant n'a pas seulement commis une erreur très commune, mais il en a épousé une autre, celle qu'on a pris l'habitude d'appeler la « métaphysique prescriptive » ou « corrective », par opposition à la « métaphysique descriptive », puisqu'elle ne se limite pas à discerner les structures de notre expérience ordinaire. Il fait - ou veut - bien plus : rectifier le sens commun et traduire l'expérience à la lumière de notre connaissance scientifique actuelle. En bref, pour une métaphysique corrective, il faut supprimer des expressions comme « le soleil se couche » (en effet, il n'en va pas ainsi), « le café s'est refroidi » (il vaudrait mieux dire en fait qu'il a cédé de la chaleur à l'environnement), « je me suis brûlé » (il conviendrait peut-être de dire que j'ai excité mes fibres C). » (p. 62-63)

« Après une lecture de la Première Critique, une question évidente se pose à propos de la différence entre « tous les corps sont étendus » (le modèle même de tous les jugements analytiques a priori, pour Kant) et « tous les corps sont pesants » (un exemple, pour lui, de ce qu'est un jugement synthétique a posteriori). L'idée de Kant consiste à admettre que le fait d'être étendu représente une propriété implicite du concept de « corps », tandis que le fait d'être pesant dépend de l'expérience, en ce que nous avons besoin d'avoir l'expérience d'un corps pour pouvoir affirmer qu'il est lourd. La question prête à controverse pour au moins deux raisons. En premier lieu, à l'époque de Kant il y avait une foule de gens qui pensaient que certains corps pouvaient ne pas être étendus ; en second lieu, en l'absence de gravité, un corps n'est pas pesant. Il semblerait donc que l'expérience d'un corps soit nécessaire pour savoir s'il est étendu et que l'expérience d'un corps pourrait ne pas nous enseigner qu'il est pesant. C'est en partant de considérations de ce genre que le philosophe américain Willard Van Orman Quine (1908-2000) nous a débarrassé de la distinction analytique-synthétique en la faisant apparaître comme dogmatique. Les Jugements analytiques ont leur place dans des dictionnaires, les jugements synthétiques dans les encyclopédies ; toutefois les lexicographes qui compilent les dictionnaires ne sont pas moins des savants empiriques que ceux qui rédigent des notices pour les encyclopédies. Ce qui revient à dire que tout ce que nous savons, y compris le fait qu'aucun célibataire n'est marié, demande une base cognitive, autrement dit ne réside pas dans le Ciel du raisonnement, mais sur la Terre de la connaissance. Le noyau de l'argument a été anticipé par le philosophe allemand Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), qui avait observé que la distinction entre analytique et synthétique s'avère être en dernière instance, une différence entre ce que nous savons depuis longtemps qui nous semble analytique et ce que nous ignorons ou avons appris récemment (qui nous semble donc synthétique) : une distinction empirique et non transcendantale. Une proposition comme « Fumer tue », que nous pouvons lire aujourd'hui sur tous les paquets de cigarettes, peut être tranquillement tenue pour analytique, mais il y a cinquante ans, ou du moins tant qu'elle n'était pas inscrite sur les paquets, elle aurait été plutôt considérée comme synthétique. Les leibniziens (et les empiristes) étaient donc dans l'erreur lorsqu'ils croyaient pouvoir distinguer les propositions nécessaires et a priori, tirées de la logique, et les propositions contingentes et a posteriori, issues de l'expérience. A un certain niveau, tout se vaut. Ce qui nous intéresse, dans notre discours, c'est toutefois que l'argument de Quine sur l'absence de fondement de la distinction analytique et synthétique vaut certainement aussi pour la différence entre les jugements synthétiques a priori et les jugements synthétiques a posteriori chez Kant. En fait, ses jugements synthétiques a priori ne constituent pas des primitives logiques, mais ils reflètent un état spécifique de la science de son temps. Comment Kant a-t-il pu ne pas tenir compte de ce fait, et ne pas se demander si ceux qu'il considérait pour synthétiques a priori – le Moi, la Substance, la Cause, le Temps et l'Espace – était autre chose que l'abstraction de quelques principes physiques ? Sur ce point, la réponse ne fait aucun doute, précisément parce qu'il était persuadé de l'identité de droit entre la physique et l'expérience, comme entre la physique et la logique, Kant a pu, d'une part, décrire notre expérience avec les mêmes instruments que la science, tout en croyant, d'autre part, que les principes de la physique ne pouvaient être tirés a posteriori, de l'état actuel des connaissances humaines, mais qu'ils devaient appartenir a priori à notre héritage conceptuel ». **Maurizio Ferraris**, *Goodbye Kant !* (p. 76-78)

« MATRIX. Commençons avec le problème le plus visible, celui de l'ontologie de la Première *Critique*. A la lumière de la révolution copernicienne, tout est réel, mais à l'intérieur de nos schèmes conceptuels et de notre appareil perceptif, ce qui signifie que — même si Kant ne l'aurait jamais admis — quand bien même nous serions des cerveaux immergés dans des cuves organiques, stimulés électriquement par un savant fou, cela ne changerait rien à l'objectivité de notre connaissance<sup>1</sup>. C'est ce qui correspond à ce que Kant appelle le « réalisme empirique », lequel, dans sa perspective, n'exclut pas l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire la thèse selon laquelle tout dépend des schèmes conceptuels. On peut y voir au moins deux avantages : le scepticisme y est vaincu grâce à une thèse qui l'effleure et le courtise, mais qui rend le monde sûr et rationnellement connaissable ; en outre, une division du travail est introduite entre les scientifiques qui s'occupent du monde et les philosophes qui se chargent de la manière dont nous le connaissons. A première vue, le monde dessiné par Kant est celui de Matrix: rien n'est réel, tout n'est qu'une apparence qui frappe nos sens. C'est ainsi qu'il fut en effet interprété par nombre de contemporains et de successeurs : réaliser la révolution copernicienne revient à se munir de lunettes avec des verres colorés: tantôt le monde paraît rouge, tantôt il paraît bleu. En réalité, le jeu se révèle beaucoup plus judicieux et sophistiqué qu'on ne pourrait croire. Il y a bien un monde, indépendamment de ce que nous percevons, pensons et savons. Nous autres, êtres humains, nous le voyons d'une manière égale pour tous. D'autres êtres le voient d'une autre manière, et peut-être même ne le voient pas du tout, car nul ne l'a créé ni inventé. En d'autres termes, notre monde est le même que celui des chauve-souris, à ceci près que nous voyons des choses là où elles perçoivent des résonances. Toutefois, la lecture qui a prévalu a été précisément celle d'un monde construit par le Moi, au-delà des intentions de Kant, mais, au fond, avec l'autorisation de sa philosophie. Ainsi, comme toutes les grandes révolutions, celle de Kant n'a pas eu lieu sans que du sang soit versé, et ce au moins pour trois raisons.

En premier lieu si ce qui est connaissable se réduit à ce qui se trouve dans l'Espace et dans le Temps, alors la métaphysique devient une province de la physique, et il en résulte notamment la création d'un territoire extrêmement ample de choses qu'on ne peut ni voir ni toucher, et qui finissent par devenir équivalentes : Dieu, l'origine du monde, la promenade que j'ai faite hier, l'obligation de conduire avec une ceinture de sécurité. Non seulement, Kant avait beaucoup de respect pour les objets qui ne se trouvent pas entre la terre et le ciel, mais il considérait qu'ils constituaient les choses les plus importantes pour la métaphysique. Simplement, pour lui, ils ne pouvaient être connus, et il valait même mieux qu'il en soit ainsi. Car, par exemple, si nous pouvions voir Dieu comme nous voyons des tables et des chaises, nous n'agirions pas par moralité, mais par espérance ou par crainte. Or, passe encore pour Dieu, ou pour l'immortalité de l'âme, pour lesquels en effet le raisonnement peut encore se tenir. Mais même l'obligation de ne pas dépasser les 130 kilomètres à l'heure ne se voit pas (ce que l'on voit, ce sont des signaux, et le cas échéant les amendes). Cela veut-il dire que nous avons affaire à quelque chose qui n'existe pas ou dont la nature est, plus ou moins, celle d'un noumène ? Il faudra attendre un siècle de plus<sup>2</sup> pour qu'un tel préjugé en faveur du réel soit déraciné, et que soit ainsi récupéré tout (sincèrement beaucoup trop) ce que Kant avait mis sous le boisseau : une ontologie susceptible d'accueillir Madame Bovary et Sherlock Holmes, le nombre 5 et le triangle équilatéral, et surtout cette forêt de lois, d'obligations, de normes, qui sont à la base de notre vie sociale et constituent « une monumentale ontologie invisible » à laquelle Kant ne s'est jamais donné la peine de penser<sup>3</sup>.

En second lieu, si ce que nous connaissons dépend de la façon dont nous sommes faits, alors la philosophie devient un chapitre de la psychologie. Le combat subtilement livré à Kant par une large fraction de la bonne philosophie au cours des deux cents dernières années, celui qui consiste à dissocier les actes psychologiques du sujet de leur portée objective, le fait que je pense un triangle à partir du triangle que je pense, est une réaction, d'abord timide, puis de plus en plus explicite, à cette organisation<sup>4</sup>.

Troisièmement et surtout, entre « être » et « connaître » il n'y a plus aucune différence, ce qui revient précisément à dire que la distinction entre subjectif et objectif s'évanouit, en dépit des meilleures intentions de Kant. Berkeley s'était demandé si un arbre qui tombe dans une forêt, sans personne pour l'observer, fait réellement du bruit ; et il avait ouvert la voie à cet idéalisme dogmatique auquel Kant, dans la *Critique de la raison pure*, ne réserve même pas l'honneur des armes. Mais Kant n'en soutient pas moins quelque chose qui, pour être d'apparence plus neutre, aboutit pourtant au même résultat. Ce qui échappe à la connaissance n'existe pour ainsi dire pas : c'est un noumène, c'est-à-dire un coup de pistolet tiré dans la nuit. Mais puisque la connaissance constitue toujours, en même temps, quelque chose qui se produit chez un sujet (fût-il transcendantal), la distinction entre subjectif et objectif se réduit à un vœu pieux.

Il arrive donc à Kant ce qui est arrivé à un autre Prussien, le Baron de Münchhausen ; on admettra que s'assurer de la possibilité d'un monde stable et objectif en ne se référant qu'au sujet ne se révèle pas plus facile que d'échapper à la noyade en se tirant soi-même par la peau du cou. On peut en donner aisément une illustration au moyen de trois exemples qui me semblent de force croissante en ce qu'ils mettent respectivement en crise le concept de « phénomène », par opposition à la « chose en soi », la distinction entre « objectif » et « subjectif », et pour finir la possibilité d'une morale, qui constitue pour Kant l'objectif fondamental d'une philosophie digne de ce nom.

<sup>1</sup> H. Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1975), tr. fr. Abel Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

<sup>2</sup> A. Meinong, *Théorie de l'objet* (1904), tr. fr. J.-F. Courtine et M. de Launay, Paris, Vrin, 1999.

<sup>3</sup> J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*.

<sup>4</sup> Frege, « La pensée », in *Écrits logiques et philosophiques*.

Premièrement. Notre connaissance porte sur des phénomènes : le rouge n'est pas dans la rose. Mais à ce moment-là (...), où est le rouge ? Dans notre tête ? Et dans ce cas, pourquoi s'agit-il précisément du rouge, et non pas d'une autre couleur ? Deuxièmement, et en venant au fait. Quelle différence y a-t-il entre percevoir objectivement et percevoir subjectivement ? Kant fait appel à un exemple célèbre. Je peux regarder une maison de la cave au grenier ou du grenier à la cave, ce qui constitue un ordre subjectif modifiable à ma guise, quand je le veux et comme je le veux. Mais si je regarde un bateau qui navigue le long d'un fleuve, la perception est objective en ce que je ne peux pas inverser le processus à loisir : le bateau est là-bas, et je ne peux le faire retourner en arrière d'un mouvement de tête. Or, la distinction entre objectif et subjectif est déjà présumée dès l'instant où je crois avoir trouvé un critère pour distinguer l'un de l'autre. Et elle ne s'écroule dès que se présente un cas seulement un peu plus compliqué. Imaginons que nous nous trouvons dans un bateau qui touche terre. Comment faisons-nous pour savoir que c'est le bateau qui s'approche des côtes et non pas les côtes qui s'approchent du bateau ? Troisièmement, la morale. Kant aurait peut-être répondu que ces préoccupations sont secondaires, et que ce qui compte le plus, ce n'est pas ce que nous pouvons savoir, mais ce que nous pouvons espérer et ce que nous devons faire. Tous ces doutes très abstraits se dissiperaient dès l'instant où il nous faudrait prendre une décision morale. Ce que nous perdons dans le monde de la connaissance, où les choses sont devenues des phénomènes et où celles qui sont en dehors de notre portée n'existent pas, nous le récupérons en abondance, pour Kant, dans le monde moral où nous sommes maîtres de nos intentions. Eh bien soit. Mais que seraient ces intentions s'il n'y avait pas un monde extérieur et si nous n'étions pas en mesure de distinguer l'euphorie du bonheur, la dépression de la tristesse, le fait d'avoir des amis du simple fait de penser en avoir ? » **Maurizio Ferraris**, *Goodbye Kant !* (p. 154-159)

« Chez Kant comme chez Leibniz, on trouve plus ou moins la même manière de cataloguer ce qu'on appelle, de manière trop générique, une « représentation », à ceci près, comme on peut le voir, que Leibniz accorde une large place aux représentations obscures (celles qui ne sont pas perçues, par exemple un mal de dents lorsqu'il s'agit seulement d'une gêne confuse ou le bruit de chacune des gouttes d'une cascade), là où Kant, en raison de sa thèse selon laquelle le Moi doit accompagner toutes les représentations, se trouve dans l'obligation d'exclure l'hypothèse de représentations inconscientes. Il en résulte deux défauts, l'un propre à Kant, l'autre propre à toute la philosophie du dix-septième et du dix-huitième siècles, mais particulièrement grave dans une formulation cognitive qui confère un rôle hégémonique au Je pense.

1. La moitié du monde qui n'est pas faite de représentations est oubliée. C'est ce qui est ouvertement théorisé par Kant avec l'hypothèse selon laquelle nous connaissons les phénomènes et non pas les choses en soi. Thèse qui apparaît encore plus problématique lorsqu'elle ne se réfère pas à des entités situées hors de l'Espace et du Temps, mais à des entités spatio-temporelles, comme le mal de dents précisément, qui se présenteraient seulement sous une forme pleinement consciente et sans aucune phase de latence.

2. On oublie que le monde n'est pas une représentation. Comme je le rappelais il y a un instant, pour Kant « représentation » (exactement comme « idée » chez Leibniz) désigne les souvenirs et les perceptions, les concepts et les idées. Et c'est ce qui finit par annuler la différence entre interne et externe, tout comme les caractères phénoménologiques du monde qui — ne le négligeons pas — admettent que quelque chose soit un phénomène et que quelque chose d'autre ne le soit pas.

Les problèmes liés au second point, c'est-à-dire à la mise sur le même plan du « monde » et de la « représentation » sont nombreux (et comme nous nous en souvenons, ils investissent toute la philosophie entre Descartes et Kant). Énumérons-en quelques-uns :

1. On omet de considérer que certaines représentations ne se trouvent qu'en nous, tandis que d'autres possèdent la caractéristique d'être tournées vers des choses en dehors de nous.

2. On ne tient pas compte du fait que, entre une perception et un souvenir, entre le soleil vu à midi et le soleil dont on se souvient à minuit, il y a une différence telle quelle rend inapplicable le terme de « représentation » dans les deux cas.

3. On ne tient pas compte du fait que, par exemple, les images sont statiques et ne nous offrent qu'une seule perspective, tandis que les choses se présentent sous de nombreuses perspectives.

4. L'image mentale est de nature interne et elle est modifiable dans certaines limites ; l'« image externe » n'est pas une image ; elle est une chose située à une certaine distance de l'œil, et elle n'est pas modifiable, cela ne dépend pas de nous.

5. Les images mentales peuvent être grandes et petites, c'est-à-dire ni grandes ni petites.

6. Les images (internes) n'ont ni odeur ni saveur.

7. L'image de l'aiguille ne pique pas, l'image du téléphone ne téléphone pas.

Bien entendu on peut parfaitement négliger tout cela et conclure sans détours, suivant en cela un kantien cohérent comme Schopenhauer que le monde est ma représentation : le monde est dans la tête, et la veille comme le songe sont les pages d'un même livre. Mais dans ce cas, on ne tient pas compte du fait que le monde (ou mieux, des portions de monde plus ou moins grandes) est *représenté* dans la tête, et que la tête, toute entière, *est* réellement dans le monde. »

**Maurizio Ferraris**, *Goodbye Kant !*, 2004.

**Critique psychologue** : Jakob Friedrich Fries (1773-1843) défend l'idée que ce que Kant présente comme les conditions a priori de toute connaissance déductibles de la seule logique transcendantale sont en fait des facultés qu'il a observé a posteriori, en aval de notre vie psychologique et cognitive, et dont il a recherché les conditions a priori en voulant oblitérer les fondations pourtant clairement psychologiques de son œuvre. Voir David E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries*. Aujourd'hui, voir Patricia Kitcher, *Kant's transcendental psychology*, Oxford University Press, 1990.

**Michel Meyer**, dans *Science et métaphysique chez Kant*, « La Question de l'objet », voit chez Kant un paradoxe de l'objet non tranché : « B. Ou bien l'objet est donné à l'intuition et, puisque avoir cet objet est en posséder la connaissance, on sait déjà tout ce qu'il faut savoir au niveau de la sensibilité. L'objet étant objet de jugement, en vertu de la doctrine centrale de Kant sur la connaissance, on en déduit soit que l'entendement est superflu, soit qu'il a déjà joué son rôle au niveau des sens, sous la forme d'une intuition intellectuelle. Ce que Kant récuse aussi bien. A. Ou bien, quelque chose d'autre que l'objet est donné à l'intuition, un quelque chose que l'on désignera (avec Kant) par la lettre X. Mais, dans ce cas aussi, les conséquences sont embarrassantes. Car l'entendement constituerait l'objet, que n'est pas X, et cela à partir de ses règles propres, qui sont analytiques ; elles sont fallacieusement considérées comme synthétiques, puisque l'objet est produit par l'entendement. Il n'y aurait pas d'autre connaissance de l'objet qu'analytique ou que fallacieuse et, à tout le moins, on serait toujours au-delà du sensible inconnaissable puisqu'il n'est qu'un X que l'on s'efforcerait de penser grâce aux concepts. »

**Vincent Descombes**, *Grammaire d'objets en tous genres*, Ed. de Minuit, Paris, 1983 : L'analyse des discours sur « l'objet en général », entendu au sens de ce « quelque chose » dont parle la philosophie transcendantale, permet de comprendre que ce que signifie l'ontologie. « L'ontologie classique et l'épistémologie transcendantale partagent le même préjugé : il suffirait de se donner, par la pensée, un corrélat pour l'avoir identifié comme le visé, le vis-à-vis, ou encore, comme le disait Husserl, « lui, l'objet, lui, l'identique, lui, le X pris dans l'abstraction de ses prédicats ». Or quand on parle d'un *objet* = X, on n'a encore rien dit de lui, et ce signe « = », comme le dit Descombes, ne permet aucun critère d'identification, ni de savoir s'il faut interpréter l'objet visé comme un nom, un prédicat, une proposition ou toute autre chose encore. L'ontologie ne s'intéresse pas à des objets spécifiques mais à l'objectivité, et donc à des propriétés de cet objet général qu'on puisse prédiquer, et que les non-objets, c'est-à-dire le rien, ne possèderaient pas. En ce sens, c'est une discipline qui dit ce que l'on peut dire sur l'être et sur le néant. Cela suppose déjà d'admettre qu'il y ait quelque chose à dire de quelque chose, et on se donne souvent des garanties divines pour ce faire dans la tradition rationaliste. On fait alors de l'objet un « x » abstrait, un objet transcendantal qu'on voudrait pouvoir distinguer d'autres objets, ou compter dans des ensembles, mais sans lui attribuer de propriétés. A *l'objet transcendantal*, aucune signification n'a été donnée.

Le philosophe réaliste **Jocelyn Benoist**, depuis sa thèse *Kant et les limites de la synthèse*, a souvent reproché à Kant un intellectualisme oubliant le sensible et la corporité, et un privilège accordé au temps et au vécu de la conscience alors qu'il faudrait souligner combien l'espace est premier et irréductible, pour faire droit à un véritable réalisme. Nos procédures de pensée ont en effet lieu *dans le réel*, qui n'est pas d'un accès médiat, indirect et si compliqué à expliquer, comme il y insiste dans *Le Bruit du sensible* :

« Un problème occupe une place centrale dans la philosophie de l'esprit contemporaine : le problème de la perception. Sans doute une certaine philosophie nous y a-t-elle tant et si bien habitués que nous ne le remarquons plus, mais il y a là, en soi, quelque chose d'insolite. Car pourquoi la perception constituerait-elle un tel problème ? En un certain sens rien ne paraît moins problématique que la perception. Il suffit d'ouvrir les yeux et je perçois. Et si je les ferme, je continue de percevoir — plus la même chose, mais il s'agit bien encore de perception. La philosophie, cependant, en général, n'a que les problèmes qu'elle se crée. Quel problème a-t-elle bien pu se créer sous le titre de « problème de la perception » ? Il semble que celui-ci se présente comme un cas particulier de celui, général, posé par l'épistémologie moderne : celui de l'« accès » au monde. On se demande comment l'esprit pourrait entrer en relation avec des choses telles qu'elles puissent avoir une place identifiable l'ordre d'un monde, telles qu'elles soient des « objets ». Kant a donné sa forme classique à cette question, selon laquelle ce serait celle de la relation de « ce qu'on appelle en nous représentation avec un objet ». Dans ce contexte théorique, la perception est abordée comme une forme d'accès, et la question qui lui est posée est de savoir comment elle peut fournir cet accès. Le point important est alors précisément que l'accès en question est bien à des *objets* comme tels. Suivant l'exemple de Frege, c'est bien la fraise que je perçois au bord du chemin si je me promène dans la campagne<sup>5</sup>, et non pas, par exemple, de simples sensations indéterminées au sens où on ne *saurait* pas ce dont elles sont sensations. La perception est, comme on dit, perception « de l'objet même ». Une certaine philosophie veut tenir ce fait pour très énigmatique. Qu'est-ce qui permet à la perception de qualifier le perçu de cette façon, de faire en sorte qu'il apparaisse comme un objet, demande-t-elle ? La seule réponse qu'elle puisse trouver, kantienne dans son esprit, si ce n'est dans sa lettre, est que la *pensée* doit intervenir ici. Ce qui détermine l'objet de la perception — et lui permet donc d'être un objet — c'est, nécessairement, une pensée. Si je vois la fraise — et non une vague sensation de ce que je n'identifierais pas exactement comme tel - c'est que je pense que c'est une fraise. C'est en gros ce que dit Frege. Une telle idée éveille un certain type de résistance immédiate : elle heurte le

<sup>5</sup> Gottlob FREGE, La pensée », dans *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Cl. Imbert, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 181.

sentiment que nous avons de l'originalité et de l'originarité de la perception par rapport à toute forme de pensée. Originalité : il est très difficile de nier la spécificité de ce que nous appelons « perception », par rapport à la pensée. Voir une fraise et penser qu'il y a une fraise, ce n'est certainement pas le même genre d'expérience. Originarité : il ne semble vraiment pas qu'il y ait besoin de penser qu'il y a une fraise pour en voir une, et que quelque pensée de ce type soit impliquée, y compris de façon sous-jacente, dans l'expérience qui consiste à voir la fraise. La perception, sauf cas spécial (il y en a, certainement), ne semble pas, comme on dit, « dépendre de la pensée ». Mais alors, *comment est-il possible qu'elle soit, qu'elle reste perception d'objets ?* Tel est le problème, postfrégéen, dans lequel s'est engouffré tout un pan de la philosophie de l'esprit contemporaine, et le problème que cette philosophie appelle le problème de la perception ». Avant de nous pencher sur la réponse proposée à cette question par une certaine tradition philosophique — la phénoménologie —, il importe d'en souligner encore une fois le caractère pour ainsi dire fabriqué. Il y a finalement quelque chose de très étrange à demander comment la perception peut avoir accès à son objet comme s'il y avait là un problème qu'elle dût résoudre - et tel que si elle ne le résout pas par la voie des concepts, la solution en est décidément énigmatique —, car la perception, *n'est-ce pas ce pour quoi ce problème est toujours déjà résolu, c'est-à-dire aussi bien ce pour quoi cela n'a pas de sens de le poser ?* En réalité, on peut plutôt se demander si la question de l'accès, telle qu'elle traverse la philosophie moderne (c'est-à-dire celle qui a séparé l'esprit du monde), ne suppose pas toujours la perception déjà donnée comme forme inquestionnable de l'accès. Une forme d'accès tellement évidente que cela n'a même plus de sens de l'appeler « accès », car il n'y a là aucun pas à franchir. » (p. 19-21)

A la question de savoir si l'objet perçu n'est pas simplement une collection de propriétés relatives au sujet (couleurs, formes) qui les construirait, Benoit répond que ce n'est pas parce qu'un objet est en effet la réponse normée par moi à une question d'identité pour savoir comment identifier ce qu'il y a en face de moi que cet objet n'est un objet visible en tant que tel. Preuve en est que les objets rencontrés dans l'expérience nous surprennent souvent, ce qui indique qu'ils ne sont pas le fruit de notre esprit mais une rencontre avec l'extérieur : « S'il est bien une épreuve de cette facticité qui constitue des ingrédients de la notion de « perception », il semble qu'il faille la chercher dans le fait, souvent mis en avant par la philosophie, que celle-ci puisse nous surprendre. Bien sûr, il y a lieu de douter que la représentation d'une (perception) constamment surprenante soit absolument compatible avec le sens que nous attachons communément à ce mot. Pour reprendre le scénario kantien, « Si le cinabre était tantôt rouge tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en une figure animale, tantôt en une autre, si dans un long jour la campagne était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige », alors, certainement, il semblerait difficile de parler de « perception » au sens où nous le faisons ordinairement. Il semble intrinsèque à ce concept de « perception » que nous puissions compter sur certaines choses et une perception qui s'effectuerait continuellement sous le régime de la surprise serait autre chose qu'une perception. Il n'en reste pas moins qu'il y a des surprises perceptuelles, au sens de surprises *au sein même* de la perception. (...) le fait que, dans la perception, il y ait des surprises, exerce certainement une fonction de rappel par rapport à la facticité propre de la perception, au sens où ce qui s'y passe témoigne, dans ce genre de circonstances, d'une forme d'autonomie. Pour qu'il y ait une surprise dans la perception, il faut bien que la perception ait une histoire propre. Dans cette historicité de la perception, où il peut se passer quelque chose — la « surprise perceptuelle » devenant la forme paradigmatique de *l'événement dans la perception* —, on peut voir la preuve de sa *réalité*, c'est-à-dire de son caractère non purement intentionnel. » (p. 137-139)

**Quentin Meillassoux**, autre réaliste contemporain, affirme dans *Après la finitude* que Kant est une forme de « contre-révolution ptolémaïque » qui replace l'homme au centre de l'univers en s'interdisant de parler des choses sans nous, par exemple le monde d'avant l'humain, dont les préhistoriens discutent pourtant en formulant des « énoncés ancestraux ». Les kantien vont privilégier en philosophie le « corrélationnisme », c'est-à-dire la thèse selon laquelle on ne peut connaître et penser l'être qu'en corrélation avec nous, et jamais depuis un point de vue de nulle part, même pour les sciences. Cela vient d'une division cartésienne des qualités premières (indépendantes et objectives) et secondes (ressentie et subjectives) que le criticisme aurait radicalisé en se demandant si même les premières ne devaient pas être rabattues sur les secondes :

« Les termes mêmes de « qualités premières » et de « qualités secondes » viennent de Locke ; mais le principe de la différence se trouve déjà chez Descartes. Lorsque je me brûle à une chandelle, je considère spontanément que la sensation de brûlure est dans mon doigt, et non dans la chandelle. Je ne touche pas une douleur qui serait présente dans la flamme, comme l'une de ses propriétés : le brasier ne se brûle pas lorsqu'il brûle. Mais ce que l'on admet pour les affections doit se dire de la même façon pour les sensations : la saveur d'un aliment n'est pas goûtée par l'aliment et n'existe donc pas en celui-ci avant qu'il soit absorbé. De même, la beauté mélodieuse d'une séquence sonore n'est pas entendue par la mélodie ; la couleur éclatante d'un tableau n'est pas vue par le pigment coloré de la toile, etc. Bref, rien de sensible — qualité affective ou perceptive — ne peut exister tel qu'il se donne à moi en la chose seule, sans rapport à moi-même ou à un autre vivant. (...) On ne peut pourtant pas dire que le sensible serait injecté par moi dans les choses à la façon d'une hallucination permanente et arbitraire. Car il y a bien un lien constant entre les réalités et leur sensation : sans chose capable de susciter la sensation de rouge, pas de perception de chose rouge ; sans un feu bien réel, pas de sensation de brûlure. Mais il n'y a pas de sens à dire que le rouge ou la chaleur de la chose existeraient aussi bien, à titre de qualités, sans moi qu'avec moi : sans perception de rouge, pas de chose rouge ; sans sensation de chaleur, pas de chaleur. Qu'il soit affectif ou perceptif, le sensible n'existe donc que comme rapport : rapport entre le monde et le vivant que je suis. Le sensible, en vérité, n'est ni simplement « en moi » à la façon d'un rêve, ni simplement « en la chose » à la façon d'une propriété intrinsèque : il est la relation même



entre la chose et moi. (...) On entend par qualités premières des propriétés supposées (...) inséparables de l'objet : des propriétés qu'on suppose appartenir à la chose, lors même que je cesse de l'appréhender. Des propriétés de la chose sans moi aussi bien qu'avec moi — des propriétés de l'en-soi. En quoi consistent-elles ? Pour Descartes, ce sont toutes les propriétés qui ressortissent à l'étendue, et qui faire l'objet de démonstrations géométriques : longueur, largeur, profondeur, mouvement, figure, grandeur. (...) tout ce qui de l'objet peut être formulé en termes mathématiques, il y a sens à le penser comme propriété de l'objet en soi. Tout ce qui, de l'objet, peut donner lieu à une pensée mathématique (à une formule, à une numérisation) et non à une perception ou une sensation, il y a sens à en faire une propriété de la chose sans moi aussi bien qu'avec moi. (...) Si cette thèse a toutes les chances de sembler vaine à un contemporain, c'est parce qu'elle est résolument *précritique* — parce qu'elle représente une régression à la position « naïve » de la métaphysique dogmatique. [C'est] depuis Kant, et même depuis Berkeley, une thèse intenable, parce que la pensée ne saurait sortir d'elle-même pour comparer le monde « en soi » au monde « pour nous », et ainsi discriminer ce qui est dû à notre rapport au monde et ce qui n'appartient qu'au monde. Une telle entreprise est en effet autocontradictoire : au moment où nous pensons que telle propriété appartient au monde en soi — nous le pensons, précisément, et une telle propriété se révèle donc elle-même essentiellement liée à la pensée que nous pouvons en avoir. (...) Les propriétés mathématiques de l'objet ne sauraient donc faire exception à la subjectivation précédente : elles doivent elles aussi être conçues comme dépendantes du rapport qu'un sujet entretient avec le donné : comme une forme de la représentation si je suis un kantien orthodoxe, comme un acte de la subjectivité si je suis un phénoménologue, comme un langage formel spécifique si je suis un philosophe analytique, etc. Mais, dans tous les cas, un philosophe qui entérine la légitimité de la révolution transcendantale — un philosophe qui se veut « post-critique et non pas dogmatique — soutiendra qu'il est naïf de croire que nous pourrions penser quelque chose — fût-ce une détermination mathématique de l'objet — tout en faisant abstraction du fait que c'est toujours nous qui pensons quelque chose. Notons (...) que la révolution transcendantale a consisté non pas simplement à disqualifier le réalisme naïf des métaphysiques dogmatiques (cela, l'idéalisme subjectif de Berkeley s'en était déjà chargé), mais aussi et surtout à redéfinir l'objectivité en dehors du contexte dogmatique. Dans le cadre kantien, la conformité d'un énoncé à l'objet ne peut plus, en effet, se définir comme « adéquation » ou « ressemblance » d'une représentation à un objet supposé « en soi », puisqu'un tel en-soi est inaccessible. La différence entre une représentation objective (du type : « le soleil chauffe la pierre ») et une représentation « simplement subjective » (du type : « la pièce me paraît chaude ») doit donc en passer par la différence entre deux types de représentations subjectives : celles qui sont universalisables — c'est-à-dire expérimentables en droit par chacun — et à ce titre « scientifiques » et celles qui ne sont pas universalisables, et ne peuvent en conséquence faire partie du discours de la science. Dès lors, *l'intersubjectivité*, le consensus d'une communauté, était destinée à se substituer à *l'adéquation* des représentations d'un sujet solitaire à la chose même, à titre de critère authentique de l'objectivité (...) scientifique. (...)

De telles considérations nous permettent de saisir en quoi la notion centrale de la philosophie moderne depuis Kant semble être devenue celle de *corrélacion*. Par « corrélacion », nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélacion de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélacionisme* tout courant de pensée qui soutiendra le de la corrélacion ainsi entendue. Dès lors, il devient possible de dire que toute philosophie qui ne se veut pas un réalisme naïf est devenue une variante du corrélacionisme. (...) Le corrélacionisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre. Non seulement il faut dire que nous ne saisissons jamais un objet « en soi », isolé de son rapport au sujet, mais il faut soutenir aussi que nous ne saisissons jamais un sujet qui ne soit pas toujours-déjà en rapport avec un objet. Si l'on peut nommer « cercle corrélacionnel » l'argument suivant lequel on ne peut prétendre penser l'en-soi sans entrer dans un cercle vicieux, sans se contredire aussitôt, on peut nommer « pas de danse corrélacionnel » cette autre figure du raisonnement à laquelle les philosophes se sont si bien accoutumés : cette figure, que l'on trouve si fréquemment dans les ouvrages contemporains, et qui soutient qu'« il serait naïf de penser le sujet et l'objet comme deux étants qui subsisteraient par eux-mêmes et auxquels la relation qu'ils entretiennent viendrait s'ajouter par ailleurs. Au contraire, la relation est en quelque sorte première : le monde n'a son sens de monde que parce qu'il m'apparaît comme monde, et le moi n'a son sens de moi que parce qu'il est le vis-à-vis du monde, celui pour qui le monde se dévoile » (Huneman, Kulich, *Introduction à la phénoménologie*). D'une façon générale, le « pas de danse » du moderne, c'est cette croyance en la primauté de la relation sur les termes reliés, croyance en la puissance constitutive de la relation mutuelle. Le « co- » (de co-donation, de co-relation, de co-originité, de co-présence, etc.), ce « co- » est la particule dominante de la philosophie moderne. (...) Ainsi, on pourrait dire que jusqu'à Kant un des principaux problèmes de la philosophie consistait à penser la substance, tandis qu'à partir de Kant il s'est bien plutôt agi de penser la corrélacion. (...) La conscience et son langage se transcendent certes vers le monde, mais monde il n'y a que pour autant qu'une conscience s'y transcende. Cet espace du dehors n'est donc que l'espace de ce qui nous fait face, de ce qui n'existe qu'à titre de vis-à-vis de notre existence propre. C'est pourquoi, en vérité, on ne se transcende pas bien loin en plongeant dans un tel monde : on se contente d'explorer les deux faces de ce qui demeure un face-à-face — telle une médaille qui ne connaîtrait que son revers. Et si les modernes mettent une telle véhémence à soutenir que la pensée est pure orientation vers l'extérieur, il se pourrait que ce soit, en vérité, en raison d'un deuil mal assumé — par dénégation d'une perte inhérente à l'abandon du dogmatisme. Il se pourrait en effet que les modernes aient la sourde impression d'avoir irrémédiablement perdu le Grand Dehors, le Dehors absolu des penseurs précritiques ». (Ch. 1)

Pour Meillassoux, le corrélacionniste défend l'inséparabilité de l'acte de pensée et de son contenu, contrairement aux matérialistes qui parle de la matière indépendamment du scientifique qui l'étudie, et c'est ainsi que l'idéalisme et le vitalisme ont critiqué le réalisme matérialiste au XIXe siècle. Mais il absolutise aussi la corrélation, quitte à se passer de l'idée de « chose en soi », en disant que le plus réel, ce n'est pas l'objet indépendant, ou le sujet indépendant, mais leur *lien*. C'est donc toujours l'hypostase d'une certaine instance intentionnelle de lien : « la représentation dans la monade leibnizienne ; le sujet-objet objectif, c'est-à-dire la nature de Schelling ; l'Esprit hégélien ; la Volonté de Schopenhauer ; la volonté de puissance de Nietzsche ; la perception chargée de mémoire de Bergson ; la Vie de Deleuze, etc. ». Il y a peut-être une contingence, une *facticité* sans raison, de ces formes de rapport au monde, de sorte que le réel est peut-être irrationnel, contradictoire, même si nos catégories nous donnent l'impression qu'il est ordonné. En ce sens, rien n'est nécessaire ni absolu, si ce n'est la corrélation qui nous indique précisément que rien n'est nécessaire ni absolu. Le corrélacionniste ne s'aventure pas dans ces considérations dans l'absolu de toute façon, préférant souligner les limites de la pensée, dans laquelle on est toujours enfermé : c'est notre finitude, soulignée par Heidegger comme Wittgenstein, et à leur suite les deux grands courants du XXe siècle, la phénoménologie et la philosophie analytique : l'homme est le seul à avoir conscience que l'étant est, et c'est un mystère inexplicable, une simple rencontre, dit le premier ; le fait que le monde est dicible ne s'explique ni ne se démontre, mais peut seulement se montrer en parlant, dit le second. Les corrélacionnistes faibles refuseront de désuniversaliser la pensée, et affirmeront que nos descriptions du réel peuvent encore être universelles, par la science, par l'intersubjectivité, ou les conditions de perceptibilité de l'étant, chez les néokantien comme Cassirer ; chez les corrélacionnistes forts, on acceptera à l'inverse qu'aucun discours universel n'est possible, que l'universalisme est un reste de vieille métaphysique, et les postmodernes diront que toutes nos corrélations sont changeantes, historiques, relatives au contexte ou à la culture.

« Kant s'est abstenu d'interroger et de déterminer dans son essence propre le révélé qui vient à notre rencontre avant l'objectivation en objet d'expérience » **Heidegger**, *Qu'est-ce qu'une chose ?*

## KANT ET L'IDÉALISME ALLEMAND

« L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que des êtres pensants ; les autres objets que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants auxquelles ne correspondrait en fait aucun objet extérieur. Moi, je dis au contraire: des objets nous sont donnés, objets de nos sens et extérieurs à nous, mais nous ne savons rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous en affectant nos sens. Je veux bien reconnaître qu'il n'y a en dehors de nous des corps, c'est-à-dire des choses qui, assurément nous sont tout à fait inconnues, dans ce qu'elles peuvent être en soi, mais que nous connaissons par les représentations que nous procure leur action sur notre sensibilité, choses auxquelles nous donnons le nom de « corps », désignant ainsi uniquement le phénomène de cet objet qui nous est inconnu, mais n'en est pas moins réel. Peut-on appeler cela de l'idéalisme? Mais c'est est tout juste le contraire. (**Kant**, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, 1783, § 13, Remarque II, tr. fr. Louis Guillermit, Vrin, 1996, p. 53).

« Je dois tout d'abord remarquer qu'il faut nécessairement distinguer un double idéalisme : L'idéalisme transcendantal et l'idéalisme empirique. J'entends par idéalisme transcendantal la doctrine selon laquelle nous les envisageons comme de simples représentations et non comme des choses en soi, théorie qui ne fait du temps et de l'espace que des formes sensibles de notre intuition et non des déterminations données par elles-mêmes ou des conditions des objets considérées comme des choses en soi. À cet idéalisme est opposé un réalisme transcendantal qui regarde le temps et l'espace comme quelque chose de donné en soi (indépendamment de notre sensibilité). Le réaliste transcendantal se représente donc les phénomènes extérieurs (si on admet la réalité), comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité et qui seraient hors de nous, suivant les concepts purs de l'entendement. [...]

L'idéaliste transcendantal peut être au contraire un réaliste empirique, et, par suite, comme on l'appelle, un dualiste, c'est-à-dire accorder l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi-même et admettre quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, c'est-à-dire que le simple *cogito, ergo sum*. [...] L'idéaliste transcendantal est donc un réaliste empirique ; il accorde à la matière, considérée comme phénomène, une réalité qui n'a pas besoin d'être conclue mais qui est immédiatement perçue. Le réaliste transcendantal, au contraire, tombe nécessairement dans un grand embarras, et se voit forcé d'accorder une place à l'idéalisme empirique, parce qu'il prend les objets des sens extérieurs pour quelque chose de distinct des sens mêmes, et des simples phénomènes pour des êtres indépendants qui se trouvent hors de nous, quand il est évident que, pour excellent que soit la conscience que nous avons de la représentation de ces choses, il s'en faut de beaucoup que si la représentation existe, l'objet qui lui correspond existe aussi ; tandis que dans notre système, ces choses extérieures, à savoir la matière avec toutes ses formes et ses changements, ne sont que de simples phénomènes, c'est-à-dire que des représentations en nous, de la réalité desquelles nous avons conscience immédiatement. » (**Kant**, *Critique de la Raison Pure*, 1787, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Quadrige, 1997, p. 299 et p. 301).

⇒ Voir Jacobi, Mendelssohn, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hermann Cohen et Cassirer.

## HUSSERL ET L'OBJET : UN IDEALISME DE PLUS ?

« Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité (*Realität*)) ou objectivité (*Gegenständlichkeit*) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement, c'est quelque chose qui est admis ou rejeté, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite » (**Brentano**, *Psychologie du point de vue empirique*, 1924, Paris, Vrin, 2008, p. 101-102).

« Si nous tentons de séparer l'objet réel (dans le cas de la perception externe : la chose perçue située dans la nature) et l'objet intentionnel et d'inclure ce dernier à titre réel dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il lui est immanent, nous nous heurtons à une difficulté : deux réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'une seule se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin ; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de l'intention percevante. Un second arbre immanent, ou même un « portrait interne » de l'arbre réel qui est là-bas, au-dehors, devant moi, n'est donné en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités. » **Husserl**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913.

« C'est une grave erreur que d'établir d'une manière générale une différence réelle entre les objets « simplement immanents » ou « intentionnels » d'une part, et d'autre part les objets « véritables » et « transcendants » qui leur correspondent éventuellement [...] Il suffit de dire pour qu'on se rende à l'évidence : l'objet intentionnel de la représentation est le même que son objet véritable éventuellement extérieur et il est absurde d'établir une distinction entre les deux. L'objet transcendant ne serait en aucune façon, l'objet de cette représentation s'il n'était pas son objet intentionnel [...] L'objet de représentation, de l'« intention » est et signifie l'objet représenté, l'objet intentionnel. Que je me représente Dieu ou un ange, un être intelligible en soi ou une chose physique ou un carré rond, etc., ce qui, par là, est nommé le transcendant, est justement ce qui est visé, donc est objet intentionnel ; peut importe en l'occurrence que cet objet existe, soit fictif ou absurde. » **Husserl**, *Recherches Logiques*, V.

« Le remplissement [...] réside toujours dans une perception correspondante (ce qui suppose bien entendu une extension nécessaire du concept de perception au-delà des limites de la sensibilité). La synthèse de remplissement, dans ce cas, est l'évidence ou la connaissance au sens prégnant du mot. C'est ici que se réalise l'être au sens de la vérité, de la concordance bien comprise, de *l'adaquatō rei ac intellectus*. (...) Il ne faut pas seulement, en général, distinguer entre perception et signification de l'énoncé d'une perception, mais reconnaître qu'il ne se trouve même aucune partie de cette signification dans la perception elle-même. La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement ou plutôt au moyen des « actes de pensée » combinés en l'unité du jugement, doivent totalement être distingués » **Husserl**, *Recherches Logiques*, VI.

« Sous toutes ses formes, la connaissance est un vécu psychique : une connaissance du sujet connaissant. Opposés à elle, il y a les objets connus. Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. Dans la perception la chose perçue semble donnée immédiatement. Voici la chose, elle est là devant mes yeux qui la perçoivent, je la vois et la saisis. Mais la perception n'est qu'un vécu du sujet, du mien, qui perçoit. De même, le souvenir et l'attente, ainsi que tous les actes de pensée qui s'édifient sur eux et par lesquels se fait une position indirecte d'un être réel ainsi que l'affirmation de toute sorte de vérité sur l'être, tout cela sont des vécus subjectifs. D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent — d'où sais-je qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? Dois-je dire : seuls les phénomènes sont véritablement donnés au sujet connaissant, celui-ci n'arrive jamais au-delà de l'enchaînement de ses vécus, la seule chose par conséquent qu'il soit véritablement en droit de dire est donc : Je suis, tout non-moi est purement phénomène, se dissout en relations phénoménales ? Dois-je donc adopter le point de vue du solipsisme ? Une dure perspective. Dois-je réduire, avec Hume, toute l'objectivité transcendante à des fictions, qui se laissent expliquer par la psychologie, mais non justifier rationnellement ? Mais cela aussi est une dure perspective. La psychologie de Hume ne transcende-t-elle pas, comme toute psychologie, la sphère de l'immanence ? N'opère-t-elle pas, sous les titres : habitude, nature humaine (*human nature*), organe des sens, excitation, etc., avec des existences transcendantes (et transcendantes selon son propre aveu), pendant qu'elle a pour but de dégrader en une fiction tout ce par où la connaissance transcende les « impressions » et des « idées » actuelles ? Mais à quoi sert-il de faire appel aux contradictions, puisque la logique elle-même est en question et devient problématique. En effet, la validité, pour le réel, des lois logiques, validité qui, pour la pensée naturelle, est hors de tout doute, devient maintenant problématique et même douteuse. Des considérations biologiques s'imposent à l'esprit. Nous nous rappelons la théorie moderne de l'évolution, selon laquelle l'homme s'est développé dans la

lutte pour la vie et en vertu de la sélection naturelle, et avec lui naturellement aussi son intellect, et avec l'intellect aussi toutes les formes logiques. N'est-ce pas à dire que les formes et lois logiques expriment la particularité contingente de l'espèce humaine, qui pourrait également être autre et aussi deviendra autre au cours de l'évolution future ? La connaissance est donc bien seulement connaissance humaine, liée aux formes intellectuelles humaines, incapable d'atteindre la nature des choses mêmes, d'atteindre les choses en soi. » **Husserl**, *L'idée de phénoménologie*, 1907, trad. Lowit, PUF, 1993.

« Le naturalisme procède - nous devons le reconnaître - de motifs hautement estimables. C'est, du point de vue méthodologique, un radicalisme qui, à l'encontre de toutes les « idoles », des puissances de la tradition et de la superstition, des préjugés grossiers et raffinés de tout genre, fait valoir le droit de la raison autonome à s'imposer comme la seule autorité en matière de vérité. Porter sur les choses un jugement rationnel et scientifique, c'est se régler sur les choses mêmes, ou revenir des discours et des opinions aux choses mêmes, les interroger en tant qu'elles se donnent elles-mêmes et repousser tous les préjugés étrangers à la chose même. (...) Pour l'empiriste, c'est tout un de parler de science authentique et de science fondée sur l'expérience. En face des faits, que pourraient être les « idées » et les essences sinon des entités scolastiques, des fantômes métaphysiques ? C'est précisément le grand service que nous ont rendu les sciences modernes de la nature d'avoir délivré l'humanité de ces revenants philosophiques. La science ne connaît jamais que la réalité naturelle, celle qui tombe sous l'expérience. Ce qui n'est pas réalité est fiction, et une science composée de fictions est elle-même une science fictive. (...) Or voici que de ces fictions (...) on veut faire jaillir, par le canal d'une prétendue intuition des essences fondée sur ces fictions, une nouvelle espèce de données, dites « éidétiques », des objets qui sont irréels. On ne peut voir là, conclut l'empiriste, qu'une « extravagance d'idéologue », une « régression à la scolastique » ou à ces sortes de « constructions spéculatives à priori » par lesquelles l'idéalisme de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, lui-même étranger aux sciences de la nature, a tellement entravé la science authentique. Et pourtant tout ce que l'empiriste professe ici repose sur de fausses interprétations et des préjugés, même si le motif qui l'inspire à l'origine est bon et part d'une bonne intention. La faute cardinale de l'argumentation naturaliste est d'identifier ou de confondre l'exigence fondamentale d'un retour « aux choses (*Sachen*) mêmes » avec l'exigence de fonder toute connaissance dans l'expérience. (...) C'est la « vision » (*Sehen*) immédiate, non pas uniquement la vision sensible empirique, mais la vision *en général*, en tant que conscience donatrice originnaire sous toutes ses formes, qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle. (...) Nous substituons donc à l'expérience la notion plus générale d'« intuition ». » (**Husserl**, *Idees directrices pour une phénoménologie*, 1913, trad. Ricoeur, Gallimard, p. 64-67)

« L'obscurité, il est vrai, règne également dans le camp adverse. On admet bien une pensée pure, « a priori », et on écarte ainsi la thèse empiriste ; mais on ne prend pas, par la réflexion, une conscience claire du fait qu'il existe quelque chose comme une intuition pure et que cette intuition est un genre de données où les essences sont originellement données en tant qu'objets, exactement comme les réalités individuelles le sont dans l'intuition empirique » (Ibid., p. 70)

« J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont simplement là pour moi [...] Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate [...] De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent justement dans mon champ de perception, ni eux ni non plus les autres objets. Pour moi, des objets réels sont là, porteurs de déterminations, plus ou moins connus, faisant corps avec les objets perçus effectivement, sans être eux-mêmes perçus, ni même présents de façon intuitive. Je puis déplacer mon attention, la détacher de ce bureau que je viens de voir et d'observer attentivement, la porter, à travers la partie de la pièce que je ne voyais pas, derrière mon dos, vers la véranda, dans le jardin, vers les enfants sous la tonnelle, etc., vers tous les objets dont je « sais » justement qu'ils sont à telle ou telle place dans l'environnement immédiatement co-présent à ma conscience ; ce savoir d'ailleurs n'a rien de la pensée conceptuelle et il suffit de tourner l'attention vers ces objets [...] Mais l'ensemble de ces objets *co-présents* [Mitgegenwärtigen] à l'intuition de façon claire ou obscure, distincte ou confuse, et cernant constamment le champ actuel de la perception, n'épuise même pas le monde qui pour moi est « là » de façon consciente, à chaque instant où je suis vigilant. Au contraire, il s'étend, sans limite selon un ordre fixe d'êtres. Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins clairement co-présent et déterminé (ou du moins déterminé de quelque côté) est pour une part traversé, pour une part environné, par un horizon obscurément conscient de réalité indéterminée. Je peux, avec un succès variable, projeter sur lui, comme un rayon, le regard de l'attention qui soudain l'éclaire : toute une suite de présentifications chargées de déterminations, d'abord obscures, puis prenant progressivement vie, m'aident à faire surgir quelque chose : ces souvenirs feraient une chaîne, le cercle du déterminé, ne cesse de s'élargir, au point que parfois la liaison s'établit avec le champ de perceptions, c'est-à-dire avec l'environnement central. [...] Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination est nécessairement là. » (Ibid., 2<sup>e</sup> section, Ch. 1, § 27, p. 87-89).

« [Par l'épochè] est inversé le sens usuel de l'expression *être*. L'être qui pour nous est premier, en soi est second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que par « rapport » au premier. Cela n'implique pas qu'un ordre aveugle de lois impose à l'*ordo et connexio rerum* (l'ordre et la connexion des choses) de se régler sur l'*ordo et connexio idearum* (l'ordre et la connexion des idées). La réalité, aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence (au sens strict que nous prenons) aucune autonomie. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie

secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune « essence absolue » ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui par principe est seulement intentionnel, seulement connu, représenté de façon consciente, et apparaissant. (...) Au lieu donc de vivre naïvement dans l'expérience et de soumettre l'ordre empirique, la nature transcendante, à une recherche théorique, opérons la « réduction phénoménologique ». En d'autres termes, au lieu d'opérer de façon naïve, avec leurs thèses transcendantes, les actes qui relèvent de la conscience constituante de la nature et de nous laisser déterminer, par les motivations qui y sont incluses, à des positions de transcendance toujours nouvelles, mettons toutes ces thèses « hors de jeu » ; nous n'y prenons plus part ; nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la conscience pure dans son être propre absolu. C'est donc elle qui demeure comme le « résidu phénoménologique » cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis « hors circuit » le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes. Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les « constitue » en son sein » (Ibid.)

« Tous les actes en général... sont des actes « objectivants » qui « constituent » originellement des objets ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent » (p. 400).

« Les prédicats sont prédicats de « quelque chose » et ce « quelque chose » appartient lui aussi au noyau mis en cause, sans pouvoir manifestement en être séparé ; c'est le centre unificateur dont nous avons parlé plus haut. C'est le point de jonction ou le support des prédicats (...). Il est « l'objet », « l'unité objective », « l'identique », le « sujet déterminable de ses prédicats possibles » – le pur X par abstraction de tous ses prédicats – et il se distingue de ces prédicats ; ou plus exactement, des noèmes de prédicats (...) Plusieurs noèmes d'actes ont des noyaux chaque fois différents, de telle sorte pourtant qu'ils s'agrègent en une unité identique, en une unité où le « quelque chose », le déterminable qui réside en chaque noyau, est atteint par la conscience en tant qu'identique... Ainsi en tout noème réside un pur quelque chose objectif qui est son centre unificateur ; en même temps nous voyons comment du point de vue noématique on peut distinguer deux sortes de concepts d'objet : cet « objet pur et simple » d'ordre noématique et « l'objet dans le comment de ses déterminations ». » (p. 442).

« Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement, tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi indéterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience [...] au moyen de sens » (Ibid., p. 452)

« Dans tous les cas le corrélat noématique, c'est-à-dire ici le sens (en donnant à ce mot une signification très élargie) doit être pris exactement tel qu'il réside à titre « immanent » dans le vécu de perception, du jugement, etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est offert par ce vécu quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même » (Ibid., p. 306).

« Toute aperception en laquelle nous appréhendons d'un regard et saisissons en les apercevant des objets pré-donnés, par exemple le monde quotidien pré-donné, [en laquelle] nous comprenons sans plus son sens avec ses horizons, renvoie intentionnellement à une *Urstiftung* dans laquelle un objet de sens pareil s'est constitué une première fois. Même les choses inconnues de ce monde sont, de manière générale, connues selon leur type (...). Nous avons déjà vu auparavant des choses de ce genre, même si ce n'est pas précisément cette chose ici. Ainsi toute expérience quotidienne recèle-t-elle un transfert (*Übertragung*) analogisant d'un sens objectif originellement institué au cas nouveau, et ce, dans son appréhension anticipante de l'objet comme du même sens. Autant de pré-donné, autant de tel transfert, en quoi ensuite et à son tour, ce qui, dans l'expérience ultérieure, ressort du sens comme effectivement nouveau, peut de nouveau fonctionner (*fungieren*) comme instituant et fonder (*fundieren*) une pré-donnée de sens plus riche. L'enfant qui voit déjà des choses comprend par exemple une première fois le sens final d'une paire de ciseaux, et de là il voit sans plus au premier coup d'œil une paire de ciseaux comme telle ; mais évidemment pas dans une *reproduction explicite* (un ressouvenir de la première fois), dans une *comparaison* (avec d'autres paires de ciseaux) et dans l'accomplissement d'un *raisonnement*. » Husserl, *Méditations cartésiennes* § 50.

« Je perçois les autres — et je les perçois comme existants réellement — dans des séries d'expériences à la fois variables et concordantes ; et, d'une part, je les perçois comme objets du monde. Non pas comme de simples « choses » de la nature, bien qu'ils le soient d'une certaine façon « aussi ». Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psychophysiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». On peut poursuivre l'explicitation noématique dans cette direction encore assez loin, mais on peut considérer d'ores et déjà comme établi, le fait que j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendentale réduite, l'expérience du « monde » et des « autres » — et ceci conformément au sens même de cette expérience, — non pas comme d'une oeuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets ». Et pourtant, chacun a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son « phénomène du monde » à soi, alors que le

monde de l'expérience existe « en soi » par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes. Comment cela peut-il se comprendre ? Il faut, en tout cas, maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la « quiddité » et le « fait de l'existence réelle » d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle ; il n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'éclaircissant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante. Afin de créer pour les problèmes de ce genre — dans la mesure où, en général, ils peuvent avoir un sens, — un terrain de solution, et même afin de pouvoir les poser pour les résoudre, il faut commencer par dégager d'une manière systématique les structures intentionnelles — explicites et implicites, — dans lesquelles l'existence des autres « se constitue » pour moi et s'explique dans son contenu justifié, c'est-à-dire dans le contenu qui « remplit » ses intentions. Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par conséquent comme problème d'une théorie transcendantale de l'expérience de l'autre, comme celui de l'« *Einführung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif. (...)

Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées. S'ils acquièrent ce sens et cette valeur aux sources l'une vérification constante, ils *existent*, et il faut que je l'affirme, mais seulement avec le sens avec lequel ils sont constitués : ce sont des monades qui existent pour elles-mêmes de la même manière que j'existe pour moi. Mais alors elles existent aussi en communauté, par conséquent (je répète, en l'accentuant, l'expression employée plus haut) *en liaison avec moi*, ego concret, monade. Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'aucun lien réel ne conduit de leurs expériences aux miennes, de ce qui leur appartient à ce qui m'appartient. À cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois *la pénétration irréaliste, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréaliste au sens du rêve ou de la fantaisie. C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être. C'est un *lien* qui, par principe, est *sui generis*, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses. (Ibid.)

« Les investigations phénoménologiques de Husserl interdisent de comprendre par « vérité », « existence », « objectivité » ou « direction vers un objet » quelque chose qui impliquerait le rapport à l'existence d'objets extérieurs [...]. Les contraintes méthodologiques constitutives de la phénoménologie husserlienne en font nécessairement une réinterprétation antiréaliste de chacun de nos concepts d'objectivité » **D. Bell**, *Reference, Experience, and Intentionality*, pp. 197-198.

« Dans les actes de perception et dans ceux au moyen desquels nous avons affaire au monde réel, l'objet de l'acte n'est pas conçu comme une partie de notre conscience. Contrairement à ce qu'affirme Bell, de tels actes impliquent l'existence d'objets externes. Cette extériorité tient notamment au fait qu'ils ne sont pas entièrement soumis à notre conscience. Ils sont récalcitrants » **D. Føllesdal**, *La notion d'objet intentionnel chez Husserl*, p. 231.

« Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout « psychologisme », Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle. Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de Matière et Mémoire. Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître c'est s'éclater "vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi - hors de lui, hors de moi. Est-ce que vous ne reconnaissez pas dans cette description vos exigences et vos pressentiments ? Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose. » Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la

philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire. La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand'route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet « être dans » au sens du mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme intentionnalité.

J'ai parlé d'abord de la connaissance pour me faire mieux entendre : la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais, pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre ; Je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour ; haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de « haïssable ». Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions subjectives », haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent ; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une propriété de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté.

Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la "vie intérieure" ; en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. » **Sartre**, *La Nouvelle Revue Française*, janvier 1939.

« Je ne puis identifier sans plus ce que je perçois et la chose même. La couleur rouge de l'objet que je regarde est et restera toujours connue de moi seul. Je n'ai aucun moyen de savoir si l'impression colorée qu'il donne à d'autres est identique à la mienne. Nos confrontations intersubjectives ne portent que sur la structure intelligible du monde perçu : je puis m'assurer qu'un autre spectateur emploie le même mot que moi pour désigner la couleur de cet objet, et le même mot d'autre part pour qualifier une série d'autres objets que j'appelle aussi des objets rouges. Mais il pourrait se faire que, les rapports étant conservés, la gamme des couleurs qu'il perçoit fût en tout différente de la mienne. Or c'est quand les objets me donnent l'impression originaire du « senti », quand ils ont cette manière directe de m'attaquer, que je les dis existants. Il résulte de là que la perception, comme connaissance des choses existantes, est une conscience individuelle et non pas la conscience en général dont nous parlions plus haut. Cette masse sensible dans laquelle je vis quand je regarde fixement un secteur du champ sans chercher à le reconnaître, le « ceci » que ma conscience vise sans paroles n'est pas une signification ou une idée, bien qu'il puisse ensuite servir de point d'appui à des actes d'explicitation logique et d'expression verbale. Déjà quand je nomme le perçu ou quand je le reconnais comme une chaise ou comme un arbre, je substitue à l'épreuve d'une réalité fuyante la subsomption sous un concept, déjà même, quand je prononce le mot « ceci », je rapporte une existence singulière et vécue à l'essence de l'existence vécue.

Mais ces actes d'expression ou de réflexion visent un texte originaire qui ne peut pas être dépourvu de sens. La signification que je trouve dans un ensemble sensible y était déjà adhérente. Quand je « vois » un triangle, on décrirait très mal mon expérience en disant que je conçois ou comprends le triangle à propos de certaines données sensibles. La signification est incarnée. C'est ici et maintenant que je perçois ce triangle comme tel, tandis que la conception me le donne comme un être éternel, dont le sens et les propriétés, comme disait Descartes, ne doivent rien au fait que je le perçois. Ce n'est pas seulement la matière de la perception qui se décolle pour ainsi dire de la chose et devient un contenu de ma conscience individuelle. D'une certaine manière, la forme, elle aussi fait partie de l'individu psychologique ou plutôt s'y rapporte, et cette référence est incluse dans son sens même, puisqu'elle est la forme de telle chose qui se présente à moi ici et maintenant et que cette rencontre, qui m'est révélée par la perception, n'intéresse en rien la nature propre de la chose et est au contraire un épisode de ma vie.

Si deux sujets placés l'un près de l'autre regardent un cube de bois, la structure totale du cube est la même pour l'un et pour l'autre, elle a valeur de vérité intersubjective et c'est ce qu'ils expriment en disant tous deux qu'il y a là un cube. Mais ce ne sont pas les mêmes côtés du cube qui, chez l'un et chez l'autre, sont proprement vus et sentis. Et nous avons dit que ce « perspectivisme » de la perception n'est pas un fait indifférent, puisque sans lui les deux sujets n'auraient pas conscience de percevoir un cube existant et subsistant au-delà des contenus sensibles. »

**Merleau-Ponty**, *La structure du comportement* (1942), PUF, 1967, pp. 228-229.

« Si je regarde fixement un objet devant moi le psychologue dira que, les conditions extérieures restant les mêmes, l'image mentale de l'objet est restée la même. Mais encore faudrait-il analyser l'acte par lequel je reconnais à chaque instant cette image comme identique dans son sens à celle de l'instant précédent. L'image mentale du psychologue est une chose, il reste à comprendre ce que c'est que la conscience de cette chose. L'acte de connaître n'est pas de l'ordre des événements, c'est une prise de possession des événements, même intérieurs, qui ne se confond pas avec eux, c'est toujours une « re-création » intérieure de l'image mentale, et, comme Kant et Platon l'ont dit, une reconnaissance, une recognition. Ce n'est pas l'oeil, pas le cerveau, mais pas davantage le « psychisme » du psychologue qui peut accomplir l'acte de vision. Il s'agit d'une inspection de l'esprit où les événements, en même temps que vécus dans leur réalité, sont connus dans leur sens. [...] La perception échappe à l'explication naturelle et n'admet qu'une analyse intérieure. [...] La seule manière, pour une chose, d'agir sur un esprit est de lui offrir un sens, de se manifester à lui, de se constituer devant lui dans ses articulations intelligibles. L'analyse de l'acte de connaître conduit à l'idée d'une pensée constituante ou naturante qui sous-tende intérieurement la structure caractéristique des objets. Pour marquer à la fois l'intimité des objets au sujet et la présence en eux de structures solides qui les distinguent des apparences, on les appellera des « phénomènes » et la philosophie, dans la mesure où elle s'en tient à ce thème, devient une phénoménologie, c'est-à-dire un inventaire de la conscience comme milieu d'univers. Elle revient ainsi aux évidences de la conscience naïve. L'idéalisme transcendantal, en faisant du sujet et de l'objet des corrélatifs inséparables, garantit la validité de l'expérience perceptive où le monde apparaît en personne et cependant comme distinct du sujet. Si la connaissance, au lieu d'être la présentation au sujet d'un tableau inerte, est l'appréhension du sens de ce tableau, la distinction du monde objectif et des apparences subjectives n'est plus celle de deux sortes d'êtres, mais de deux significations, et, à ce titre, elle est irrécusable. C'est la chose même que j'atteins dans la perception, puisque toute chose à laquelle on puisse penser est une « signification de chose » et que l'on appelle justement perception l'acte dans lequel cette signification se révèle à moi. » (Ibid., p. 214-215)

« La lumière d'une bougie change d'aspect pour l'enfant quand, après une brûlure, elle cesse d'attirer sa main et devient à la lettre repoussante. La vision est déjà habitée par un sens qui lui donne une fonction dans le spectacle du monde comme dans notre existence. Le pur *quale* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le corps propre un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps. Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui toute une scène ou devenir *l'imgo* de tout un segment de vie. Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. Avec le problème du sentir, nous redécouvrons celui de l'association et de la passivité. Elles ont cessé de faire question parce que les philosophies classiques se plaçaient au-dessous ou au-dessus d'elles, et leur donnaient tout ou rien : tantôt l'association était entendue comme une simple coexistence et tantôt elle était dérivée d'une construction intellectuelle ; tantôt la passivité était importée des choses dans l'esprit, et tantôt l'analyse réflexive retrouvait en elle une activité d'entendement. Ces notions au contraire prennent leur sens plein si l'on distingue le sentir et la qualité : alors l'association ou plutôt l'« affinité » au sens kantien est le phénomène central de la vie perceptive, puisqu'elle est la constitution, sans modèle idéal, d'un ensemble significatif, et la distinction de la vie perceptive et du concept, de la passivité et de la spontanéité n'est plus effacée par l'analyse réflexive, puisque l'atomisme de la sensation ne nous oblige plus à chercher dans une activité de liaison le principe de toute coordination. Enfin, après le sentir, l'entendement a besoin, lui aussi, d'être défini de nouveau, puisque la fonction générale de liaison que le kantisme lui attribue finalement est maintenant commune à toute la vie intentionnelle et ne suffit donc plus à le désigner. (...)

Le préjugé des sensations une fois écarté, un visage, une signature, une conduite cessent d'être de simples « données visuelles » dont nous aurions à chercher dans notre expérience intérieure la signification psychologique et le psychisme d'autrui devient un objet immédiat comme ensemble imprégné d'une signification immanente. Plus généralement c'est la notion même de l'immédiat qui se trouve transformée : est désormais immédiat non plus l'impression, l'objet qui ne fait qu'un avec le sujet, mais le sens, la structure, l'arrangement spontané des parties. Mon propre « psychisme » ne m'est pas donné autrement, puisque la critique de l'hypothèse de constance m'enseigne encore à reconnaître comme données originaires de l'expérience intérieure, l'articulation, l'unité mélodique de mes comportements (...). **Merleau-Ponty**, *Phénoménologie de la perception*, Introduction.

« Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir. Par exemple, je vois la maison voisine sous un certain angle, on la verrait autrement de la rive droite de la Seine, autrement de l'intérieur, autrement encore d'un avion; la maison elle-même n'est aucune de ces apparitions, elle est, comme disait Leibnitz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toutes, elle est la maison vue de nulle part. Mais que veulent dire ces mots? Voir, n'est-ce pas toujours voir de quelque part? Dire que la maison elle-même n'est vue de nulle part, n'est-ce pas dire qu'elle est invisible? Pourtant, quand je dis que je vois la maison de mes yeux, je ne dis



certes rien de contestable: je n'entends pas que ma rétine et mon cristallin, que mes yeux comme organes matériels fonctionnent et me la fassent voir : à n'interroger que moi-même, je n'en sais rien. Je veux exprimer par là une certaine manière d'accéder à l'objet, le regard, qui est aussi indubitable que ma propre pensée, aussi directement connue de moi. Il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective. Voir un objet, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel et pouvoir le fixer, ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant. Quand je le fixe, je m'ancre en lui, mais cet arrêt :t du regard n'est qu'une modalité de son mouvement : je continue à l'intérieur d'un objet l'exploration qui, tout à l'heure, les survolait tous, d'un seul mouvement je referme le paysage et j'ouvre l'objet. Les deux opérations ne coïncident pas par hasard : ce ne sont pas les contingences de mon organisation corporelle, par exemple la structure de ma rétine, qui m'obligent à voir l'entourage en flou si je veux voir l'objet en clair. Même si je ne savais rien des cônes et des bâtonnets, je concevrais qu'il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et la vision est un acte à deux faces. Car je n'identifie pas l'objet détaillé que j'ai maintenant avec celui sur lequel mon regard glissait tout à l'heure en comparant expressément ces détails avec un souvenir de la première vue d'ensemble. Quand, dans un film, l'appareil se braque sur un objet et s'en rapproche pour nous le donner en gros plan, nous pouvons bien nous rappeler qu'il s'agit du cendrier ou de la main d'un personnage, nous ne l'identifions pas effectivement. C'est que l'écran n'a pas d'horizons. Au contraire, dans la vision, j'appuie mon regard sur un fragment du paysage, il s'anime et se déploie, les autres objets reculent en marge et entrent en sommeil, mais ils ne cessent pas d'être là. Or, avec eux, j'ai à ma disposition leurs horizons, dans lesquels est impliqué, vu en vision marginale, l'objet que je fixe actuellement. L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir. Aucun souvenir exprès, aucune conjecture explicite ne pourraient jouer ce rôle : ils ne donneraient qu'une synthèse probable, alors que ma perception se donne comme effective. La structure objet-horizon, c'est-à-dire la perspective, ne me gêne donc pas quand je veux voir l'objet: si elle est le moyen qu'ont les objets de se dissimuler, elle est aussi le moyen qu'ils ont de se dévoiler. Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres qui se montrent, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres ou derrière moi. En d'autres termes : regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. Mais, dans la mesure où je les vois elles aussi, elles restent des demeures ouvertes à mon regard, et, situé virtuellement en elles, j'aperçois déjà sous différents angles l'objet central de ma vision actuelle. Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autres. Quand Je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent « voir », le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle « montre » à la cheminée. Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence. Toute vision d'un objet par moi se réitère instantanément entre tous les objets du monde qui sont saisis comme coexistants parce que chacun d'eux est tout ce que les autres « voient » de lui. Notre formule de tout à l'heure doit donc être modifiée; la maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison vue de toutes parts. L'objet achevé est translucide, il est pénétré de tous côtés par une infinité actuelle de regards qui se recoupent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché ». **Merleau-Ponty**, *Phénoménologie de la perception*, Ch. 1, « Le corps ».

« L'étude de la perception, poursuivie sans préjugés par les psychologues, finit par révéler que le monde perçu n'est pas une somme d'objets, au sens que les sciences donnent à ce mot, que notre relation avec lui n'est pas celle d'un penseur avec un objet de pensée, et qu'enfin l'unité de la chose perçue, sur laquelle plusieurs consciences s'accordent, n'est pas assimilable à celle d'un théorème que plusieurs penseurs reconnaissent, ni l'existence perçue à l'existence idéale. Nous ne pouvons, par suite, appliquer à la perception la distinction classique de la forme et de la matière, ni concevoir le sujet qui perçoit comme une conscience qui « interprète », « déchiffre » ou « ordonne » une matière sensible dont elle posséderait la loi idéale. La matière est « prégnante » de sa forme, ce qui revient à dire, en dernière analyse, que toute perception a lieu dans un certain horizon, et enfin dans le « monde » que, l'un et l'autre nous sont présents pratiquement plutôt qu'ils ne sont explicitement connus et posés par nous, et qu'enfin la relation en quelque sorte organique du sujet percevant et du monde comporte par principe la contradiction de l'immanence et de la transcendance. (...) Si nous considérons l'un des objets que nous percevons, et dans cet objet l'un des côtés que nous ne voyons pas ; ou encore si nous considérons les objets qui ne sont pas dans notre champ visuel en ce moment, ce qui se passe derrière notre dos ; ou encore ce qui se passe en Amérique ou aux antipodes, comment devons-nous décrire l'existence de ces objets absents ou de ces fragments non visibles des objets présents ? Disons-nous, comme l'ont fait souvent les psychologues, que je me représente les côtés non vus de cette lampe ? Si je dis que ces côtés non vus sont représentés, je sous-entends qu'ils ne sont pas saisis comme actuellement existants, car ce qui est représenté n'est pas ici devant nous, je ne le perçois pas actuellement. Ce n'est que du possible. Or les côtés de cette lampe n'étant pas imaginaires, mais situés derrière ce que je vois (il me suffirait de bouger un peu pour les voir), je ne peux pas dire qu'ils sont représentés. Dirai-je que ces côtés non vus sont en quelque sorte anticipés par moi, comme des perceptions qui se produiraient nécessairement si je bougeais, étant donné la loi de l'objet ? Si, par exemple, je

regarde un cube, connaissant la structure du cube telle que le géomètre la définit, je puis anticiper les perceptions que ce cube me donnerait pendant que je tournerais autour de lui. Dans cette hypothèse, le côté non vu serait connu comme conséquence d'une certaine loi de développement de ma perception. Mais, si je me reporte à la perception elle-même, je ne puis l'interpréter ainsi, car cette analyse peut se formuler : il est vrai que la lampe comporte un dos, que le cube comporte une autre face. Or cette formule, « il est vrai », ne correspond pas à ce qui m'est donné dans la perception, qui ne m'offre pas des vérités comme la géométrie, mais des présences. Le côté non vu est saisi par moi comme présent, et je n'affirme pas que le dos de la lampe existe dans le sens où je dis : la solution du problème existe. Le côté caché est présent à sa manière. Il est dans mon voisinage. [...] C'est un fait très remarquable que les ignorants ne soupçonnent pas la perspective, et qu'il a fallu beaucoup de temps et de réflexion pour que les hommes s'avisent d'une déformation perspective des objets. Il n'y a donc pas déchiffrement, inférence médiate, du signe au signifié, puisque les signes prétendus ne me sont pas donnés séparément.

[...] Ce qui m'interdit de traiter ma perception comme un acte intellectuel, c'est qu'un acte intellectuel saisirait l'objet ou comme possible, ou comme nécessaire, et qu'il est, dans la perception, « réel » ; il s'offre comme la somme interminable d'une série indéfinie de vues perspectives dont chacune le concerne et dont aucune ne l'épuise. Ce n'est pas pour lui un accident de s'offrir à moi déformé, suivant le lieu que j'occupe, c'est à ce prix qu'il peut être « réel ». La synthèse perceptive doit donc être accomplie par celui qui peut à la fois délimiter dans les objets certains aspects perspectifs, seuls actuellement donnés, et en même temps les dépasser. Ce sujet qui assume un point de vue, c'est mon corps en tant que champ perceptif et pratique, en tant que mes gestes ont une certaine portée, et circonscrivent comme mon domaine l'ensemble des objets pour moi familiers. La perception est ici comprise comme référence à un tout qui, par principe, n'est saisissable qu'à travers certaines de ses parties ou certains de ses aspects. La chose perçue n'est pas une unité idéale possédée par l'intelligence, comme par exemple une notion géométrique, c'est une totalité ouverte à l'horizon d'un nombre indéfini de vues perspectives qui se recoupent selon un certain style, style qui définit l'objet dont il s'agit. La perception est donc un paradoxe, et la chose perçue elle-même est paradoxale. Elle n'existe qu'en tant que quelqu'un peut l'apercevoir. Je ne puis même pour un instant imaginer un objet en soi. Comme disait Berkeley, si j'essaie d'imaginer quelque lieu du monde qui n'ait jamais été visité, le fait même que je l'imagine me rend présent à ce lieu ; je ne peux donc concevoir de lieu perceptible où je ne sois moi-même présent. Mais les lieux mêmes où je me trouve ne me sont cependant jamais tout à fait donnés, les choses que je vois ne sont choses pour moi qu'à condition de se retirer toujours au-delà de leurs aspects saisissables. Il y a donc dans la perception un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit ; transcendance, puisqu'il comporte toujours un au-delà de ce qui est actuellement donné. Et ces deux éléments de la perception ne sont pas à proprement parler contradictoires, car, si nous réfléchissons sur cette notion de perspective, si nous reproduisons en pensée l'expérience perspective, nous verrons que l'évidence propre du perçu, l'apparition de « quelque chose » exige indivisiblement cette présence et cette absence. [...] En réalité, comme Kant lui-même l'a dit profondément, nous ne pouvons penser le monde que parce que d'abord nous en avons l'expérience, c'est par cette expérience que nous avons l'idée de l'être, et par elle que les mots de rationnel et de réel reçoivent simultanément un sens.

Si je considère maintenant non plus le problème de savoir comment il y a pour moi des choses, ou comment j'ai une expérience perceptive unifiée et unique qui se poursuit, mais celui de savoir comment mon expérience se relie avec l'expérience que les autres ont des mêmes objets, la perception apparaîtra encore comme le phénomène paradoxal qui nous rend l'être accessible. Si je considère mes perceptions comme de simples sensations, elles sont privées, elles ne sont que miennes. Si je les traite comme des actes de l'intelligence, si la perception est une inspection de l'esprit et l'objet perçu une idée, alors c'est du même monde que nous nous entretenons, vous et moi, et la communication est de droit entre nous parce que le monde est passé à l'existence idéale et qu'il est le même en nous tous comme le théorème de Pythagore. Mais aucune de ces deux formules ne rend compte de notre expérience. Si nous sommes, un ami et moi, devant un paysage, et si j'essaie de montrer à mon ami quelque chose que je vois et qu'il ne voit pas encore, nous ne pouvons pas rendre compte de la situation en disant que je vois quelque chose dans mon monde à moi, et que j'essaie par messages verbaux de susciter dans le monde de mon ami une perception analogue ; il n'y a pas deux mondes numériquement distincts et une médiation du langage qui nous réunirait seule. Il y a, et je le sens bien si je m'impatiente, une sorte d'exigence que ce qui est vu par moi le soit par lui. Mais, en même temps, cette communication est demandée par la chose même que je vois, par les reflets du soleil sur elle, par sa couleur, par son évidence sensible. La chose s'impose non pas comme vraie pour toute intelligence, mais comme réelle pour tout sujet qui partage ma situation. Je ne saurai jamais comment vous voyez le rouge et vous ne saurez jamais comment je le vois ; mais cette séparation des consciences n'est reconnue qu'après échec de la communication, et notre premier mouvement est de croire à un être indivis entre nous. Il n'y a pas lieu de traiter cette communication primordiale comme une illusion — c'est ce que fait le sensualisme — puisque, même à ce titre, elle deviendrait inexplicable. Et il n'y a pas lieu de la fonder sur notre commune participation à la même conscience intellectuelle, puisque ce serait supprimer l'irréfusable pluralité des consciences. Il faut donc que, par la perception d'autrui, je me trouve mis en rapport avec un autre moi-même, qui soit en principe ouvert aux mêmes vérités que moi, en rapport avec le même être que moi. Et cette perception se réalise, du fond de ma subjectivité je vois paraître une autre subjectivité investie de droits égaux, parce que dans mon champ perceptif se dessine la conduite d'autrui, un comportement que je comprends, la parole d'autrui, une pensée que j'épouse, et que cet autre, né au milieu de mes phénomènes, se les approprie en les traitant selon les conduites

typiques dont j'ai moi-même l'expérience. De même que mon corps, comme système de mes prises sur le monde, fonde l'unité des objets que je perçois, de même le corps d'autrui, en tant qu'il est porteur des conduites symboliques et de la conduite du vrai, s'arrache à la condition de l'un de mes phénomènes, me propose la tâche d'une communication vraie, et confère à mes objets la dimension nouvelle de l'être intersubjectif ou de l'objectivité. Tels sont, rapidement résumés, les éléments d'une description du monde perçu. » **Merleau-Ponty**, *Le primat de la perception* (1934), Verdier, 1996, pp. 41-53.

« Husserl fait apparaître la conscience constituante de l'objet (*Ideen I*), décrite en termes de contenus réels (hylè, noèse) comme constituée par une conscience ultime qui n'est autre que le flux absolu. En effet, la durée immanente qui caractérise les vécus comme tels est constituée dans le jeu des impressions et des rétentions. Dès lors, médiatement, la constitution du temps porte toute la charge de l'objectivité. S'il est vrai que la donation de l'objet spatial repose sur les vécus noétiques, le sens premier de l'objectivité renvoie à sa permanence dans la durée. L'objet du monde est d'abord ce qui demeure, ce qui dure. Or, la constitution de la durée objective, que nous n'avons pas eu le temps de thématiser, repose bien sûr sur la durée des vécus immanents : le sens premier de l'objectivité renvoie bien à la conscience ultime du temps.

Le second motif renvoyait à la phénoménologie de la genèse. Afin d'éviter la dépendance de la constitution vis-à-vis des sens d'être déjà donnés, révélés dans l'eidétique, il était nécessaire de faire une genèse de ces sens d'être, c'est-à-dire des actes. Cette genèse, fondée sur la conservation d'une première fois sous forme d'habitus, renvoie à l'histoire de l'Ego, c'est-à-dire à l'auto-constitution de l'Ego dans l'unité d'une histoire. Avec le flux constituant ultime et l'intentionnalité longitudinale, nous parvenons à mettre au jour cette auto-constitution, sur laquelle repose la possibilité d'une genèse des sens d'être. Par là même, le sens authentiquement créateur de la constitution, c'est-à-dire non dépendant des sens d'être mondains, peut être mis en évidence.

La démarche de Husserl manifeste une continuité du sens de la constitution. Celle de la temporalité immanente est conçue de manière homogène à celle de l'objet transcendant : un objet temporel immanent se constitue en s'esquissant dans des apparitions de temps, c'est-à-dire des impressions originaires, qui s'unifient par la rétention. Il s'agit donc toujours d'en venir aux « actes » d'une conscience qui, sur la base de certains vécus, constitue l'objet. La perspective est résolument idéaliste, subjectiviste : il s'agit de reconduire toute transcendance, même celle du temps, à l'intimité de la conscience elle-même. Cependant, on peut se demander si, poussée au niveau du temps, cette tentative ne se renverse pas, ou plutôt, ne rencontre pas sa propre limite. En effet, la rétention n'est pas un acte, elle est, dit Husserl, affection. Comme nous l'avons vu, dans la rétention, le passé est donné comme tel à la conscience, ce qui signifie que la conscience se rapporte à une non-présence, qu'elle est dépossédée de son intimité à elle-même. Dans la rétention, la conscience ouvre sur un autre absolu, elle est en rapport avec ce qui est résolument hors d'elle, avec une transcendance irréductible. L'ouverture de cette transcendance se confond avec la temporalisation originaires. Or, on peut se demander s'il n'y a pas une tension entre ce que nomme la rétention et la problématique de la conscience à laquelle la rétention continue d'être référée. Comme ouverture effective à une transcendance, la rétention peut-elle être le fait d'une conscience ? Autrement dit : la conscience d'une non-présence n'est-elle pas finalement une non-conscience ? Ou plutôt : une conscience du passé ne renvoie-t-elle pas à une conscience au passé, c'est-à-dire à une archè (un passé originaires) de la conscience, plus profonde qu'elle. La « déprésentation » impliquée dans la rétention peut-elle être encore le fait de la conscience ou bien ne signifie-t-elle pas plutôt un dessaisissement de la conscience elle-même ? Dès lors, à la pointe de la perspective constitutive, le concept de rétention compromettrait, voire ferait éclater cette perspective. Pour le dire autrement, la rétention met au jour un type d'intentionnalité qui ne peut plus être assumé par une conscience. Dès lors, en retour, la problématique du temps ne viendrait-elle pas remettre en question l'intentionnalité qui est à l'œuvre dans la constitution de l'objet ? La rétention, correctement pensée, c'est-à-dire fondée sur autre chose qu'une conscience, permettrait de rendre compte de la donation de cette transcendance qu'est la chose. Dans la rétention apparaît la donation d'un espace originaires (Derrida) qui permettrait de penser la perception autrement que comme donation de sens, qui permettrait de penser l'ouverture originaires de la « conscience » à un monde. C'est la voie qu'emprunteront certains posthusserliens. Pour Merleau-Ponty, par exemple, la donation du monde repose sur la temporalité originaires, comme sens ultime de la subjectivité, mais cette subjectivité, identité d'une présence à soi et d'une non-présence, d'une coïncidence et d'une déprésentation, ne peut être comprise que comme corps propre. Le corps vivant est ce qui me permet de m'ouvrir à la facticité, à une véritable transcendance. » **Barbaras**, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin.

« [Le monde de l'attitude naturelle] ne cesse d'être "à portée de main" pour moi, et j'y suis moi-même associé. Par là ce monde n'est pas là pour moi comme un simple monde de choses mais, selon la même immédiateté, comme monde des valeurs, comme monde de biens, comme monde pratique. D'emblée je trouve les choses devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc. Les choses se présentent immédiatement comme des objets usuels : la "table" avec ses "livres", le "verre", le "vase", le "piano", etc. Ces valeurs et ces aspects pratiques appartiennent eux aussi à titre constitutif aux objets "à portée de main" en tant que tels, que je m'occupe d'eux ou non – ou des objets en général. Ce qui est vrai des choses vaut naturellement aussi pour les hommes et les animaux de mon entourage. Ce sont mes "amis" ou mes "ennemis", mes "subordonnés" ou mes "supérieurs", des "étrangers" ou des "parents", etc. » **Husserl**, *Idées directrices*, p. 90.

« Les choses, les objets (toujours compris purement dans le sens du monde de la vie) sont « donnés » en tant que valant pour nous chaque fois [*jeweils geltende*]. Les hommes sont, dans leur activité humaine, rattachés à des réalités qui ont validité pour eux [*geltende Realitäten*]. Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il vaut chaque fois pour les personnes [*jeweils gel-tenden Welt*], le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent... Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, en vertu du sens [*Sinn*], elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles »

« L'on ne doit pas avant tout recourir [...] aux data de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la doxa, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie ». **Husserl**, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

## MONDES ANIMAUX ET MONDES HUMAINS : DES OBJETS COMMUNS ?

« Alors que l'animal reste englué dans les choses et les sentiments faute de la médiation du langage entre lui et le monde, l'homme s'élève au-dessus du monde et de lui-même par la désignation symbolique ». (**Cassirer**, *Essai sur l'homme*).

« Le lézard ne se trouve pas simplement sur la pierre chauffée au soleil. Il a recherché la pierre, et il a l'habitude de la rechercher. Éloigné d'elle, il ne reste pas n'importe où : il la cherche de nouveau – qu'il la retrouve ou non, peu importe. Il se chauffe au soleil. C'est ainsi que nous parlons, bien qu'il soit douteux qu'en cette circonstance il se comporte comme nous lorsque nous sommes allongés au soleil, bien qu'il soit douteux que le soleil lui soit accessible comme soleil, bien qu'il soit douteux qu'il puisse faire l'expérience de la roche comme roche. Néanmoins, son rapport au soleil et à la chaleur est autre que le rapport de la pierre qui se trouve là et est chauffée par le soleil. Même si nous évitons toute explication psychologique fautive, et précipitée, du mode d'être du lézard, et même si nous ne « mettons pas en lui » ce que nous ressentons nous-mêmes, nous voyons malgré tout dans le genre d'être du lézard, de l'animal, une différence par rapport au genre d'être d'une chose matérielle. La roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard en tant que roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique. Le soleil auquel il se chauffe ne lui est certes pas donné comme soleil, soleil à propos duquel il pourrait poser des questions d'astrophysique et y répondre. Cependant, le lézard n'est pas davantage simplement juxtaposé à la roche et parmi d'autres choses (par exemple le soleil), se trouvant être là comme une pierre qui se trouve à côté du reste. Le lézard a une relation propre à la roche. Au soleil et à d'autres choses. On est tenté de dire : ce que nous rencontrons là comme roche et comme soleil, ce sont pour le lézard, précisément des choses de lézard. Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot « roche » pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes donné d'une façon ou d'une autre mais n'est pas reconnu comme roche ; la rature du mot ne signifie pas seulement : prendre quelque chose d'autre et comme quelque chose d'autre. La rature signifie plutôt que la roche n'est absolument pas accessible comme étant. Le brin d'herbe sur lequel grimpe un insecte n'est nullement pour celui-ci un brin d'herbe, ni la partie possible de ce qui deviendra une botte de foin, grâce à laquelle le paysan nourrira sa vache. Le brin d'herbe est une voie d'insecte, sur laquelle celui-ci ne cherche pas n'importe quel aliment, mais bien la nourriture d'insecte. L'animal a, comme animal, des relations précises à sa nourriture propre et à ses proies, à ses ennemis, à ses partenaires sexuels. Ces relations, qui sont pour nous infiniment difficiles à saisir et qui réclament une grande dose de précaution méthodique, ont un caractère fondamental qui est singulier, et qui jusqu'à présent n'a absolument pas encore été aperçu ni compris métaphysiquement. C'est ce caractère dont, plus tard, nous ferons connaissance dans l'interprétation finale. L'animal n'a pas seulement une relation précise avec son environnement alimentaire, à celui de ses proies, à celui de ses ennemis, à son environnement sexuel. Du même coup, il séjourne toujours, pour la durée de sa vie, dans un milieu précis, que ce soit dans l'eau, que ce soit dans l'air ou que ce soit dans les deux. Il y séjourne de telle façon que ce milieu qui lui appartient est imperceptible pour lui, mais que c'est précisément le déplacement hors du milieu adéquat dans un milieu étranger qui déclenche aussitôt la tendance à l'évitement et au retour. Ainsi, toutes sortes de choses sont accessibles à l'animal, et pas n'importe quelles choses ni dans n'importe quelles frontières. Sa manière d'être, que nous appelons la « vie », n'est pas sans accès à ce qui est en plus à côté de lui, ce parmi quoi il se présente comme être vivant qui est. En raison de ce lien, on dit donc que l'animal a son monde ambiant et qu'il se meut en lui. Dans son monde ambiant, l'animal est, pour la durée de sa vie, enfermé comme dans un tuyau qui ne s'élargit ni ne se resserre. Si nous comprenons monde comme accessibilité de l'étant, comment pouvons-nous alors soutenir, là où l'animal a manifestement accès, que l'animal est pauvre en monde et cela au sens où être pauvre veut dire : être privé ? Si l'animal a l'étant accessible autrement et dans des frontières plus étroites, il n'est cependant pas privé du monde absolument. L'animal a du monde. De l'animal ne fait justement pas partie la privation pure et simple du monde. » **Heidegger**, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, 1929, §47.

« Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la question de l'être de l'animalité est abordée par Heidegger dans un dialogue constant, bien qu'assez souvent implicite, avec la biologie de son temps et tout particulièrement avec l'œuvre de Jakob von Uexküll. (...) Le centre de gravité du cours de 1929-30, comme Heidegger y insiste, réside dans ses développements sur l'essence de l'animalité. Pourtant, les *Grundbegriffe* s'ouvrent par une vaste et minutieuse analyse de l'ennui. Quel est exactement le lien entre ces deux thématiques apparemment hétérogènes? (...) Livré à l'ennui profond et sans bornes, l'homme, à l'instar de l'animal, paraît frappé d'une espèce de stupeur. Ils sont donc au plus près. Et pourtant, justement en vertu de cette proximité, ils sont en réalité au plus loin. Car cette proximité est justement ce qui fait ressortir la distance abyssale qui les sépare, et qui sépare par conséquent deux sens possibles de l'hébéture. L'accaparement (*Benommenheit*) de l'animal par ce qui aimante ses pulsions n'a rien à voir (et pourtant il ressemble) avec l'envoûtement dans lequel l'ennui sans fond plonge le *Dasein*. C'est dans la proximité la plus grande que se révèle aussi la différence la plus profonde. Cette différence est d'abord la différence entre deux acceptions irréductibles du « monde ». L'environnement animal n'est pas le monde humain. Voilà ce qu'il s'agit de montrer. Plus précisément, le mouvement d'ensemble du texte est un mouvement en forme de chiasme : il s'agit d'établir dans un premier temps que la détermination traditionnelle de l'homme comme animal rationnel est insuffisante pour comprendre l'essence de la disposition affective, par exemple de l'ennui, et, à travers elle, pour déterminer l'être du *Dasein* comme tel : « Cette conception de l'homme comme être vivant qui est ensuite doté d'une raison a conduit à une entière méconnaissance de l'essence de la disposition affective ». Ainsi, l'analyse de la « disposition fondamentale » de l'ennui va procurer un éclaircissement préliminaire sur la constitution ontologique de l'homme, c'est-à-dire sur le *Dasein*. Selon un mouvement symétrique, cette nouvelle détermination de l'essence de l'homme va rejaillir en direction d'une nouvelle détermination de l'essence de l'animalité, donc d'une compréhension entièrement renouvelée des rapports entre la simple « vie » et l'existence.

L'originalité du cours de 1929-30 réside en premier lieu dans sa thèse bien connue selon laquelle « l'animal est pauvre en monde ». Mais que signifie cette thèse? Comment la comprendre? Et qu'est-ce qui fait sa spécificité, non seulement par rapport à la thèse de von Uexküll selon laquelle l'animal possède un monde ambiant (*Umwelt*), que par rapport à l'anthropologie traditionnelle qui distingue l'homme de l'animal au moyen d'une différence spécifique, le logos, la politique, l'esprit ou la liberté? (...) Si on laisse de côté pour l'instant les *Grundbegriffe*, les œuvres plus tardives de Heidegger attestent une radicalisation progressive de la différence – pourtant déjà « abyssale » – entre l'homme et l'animal. Dans les *Beiträge zur Philosophie*, la vie animale est déterminée non plus par la « pauvreté en monde (*Weltarmut*) » – expression qui « prête à malentendu » – mais par « l'absence de monde (*Weltlosigkeit*) ». Un peu plus tôt, en 1935, *l'Introduction à la métaphysique* précisait déjà que « l'animal n'a pas de monde, ni non plus de monde ambiant (*keine Welt, auch keine Umwelt*) ». Dans la Lettre sur l'humanisme, Heidegger rejette toute approche et toute caractérisation de l'humanité de l'homme qui prétendrait y accéder par la position d'une différence spécifique; en vertu d'une telle compréhension – encore métaphysique – de l'homme, son essence « est appréciée trop pauvrement; elle n'est point pensée dans sa provenance [...] La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son

humanitas ». Par là, Heidegger congédie d'un même geste le biologisme – ce qui est une constante de toute sa pensée – en tant que thèse philosophique, et tout rapprochement possible entre humanité et animalité, pour affirmer que l'animal n'a pas affaire à l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être et par conséquent n'ek-siste pas, puisque l'ek-sistance se voit déterminée à présent comme « instance extatique (*ekstatischen Innestehen*) dans la vérité de l'être »; l'animal « est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme (*durch einem Abgrund*) de notre essence ek-sistante ». (...) « Si plantes et animaux sont privés du langage, c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur environnement (*Umgebung*), sans être jamais librement situés dans l'éclaircie de l'être (*in die Lichtung des Seins*). Or, seule cette éclaircie est le “monde” ». (...) Tout se passe alors comme si le prix à payer du refus d'une philosophie biologisante était le rejet des découvertes les plus récentes de la biologie, et notamment de la biologie de von Uexküll, et le retour à une forme d'« anthropocentrisme », pour reprendre l'expression de Derrida, dont il n'est pas absurde de se demander s'il ne partage pas encore bien des traits avec l'humanisme le plus métaphysique (...). N'a-t-il pas ainsi manqué lui-même une des directions les plus fécondes de sa recherche, celle qu'illustreront plus tard, par exemple, les travaux de Merleau-Ponty?

(...) l'ensemble de la reprise et de la réappropriation critique de von Uexküll qui va être guidée par une thèse qui ne provient pas de lui et qui est même en rupture avec ses analyses : celle de la différence abyssale entre l'homme et l'animal. Or, cette thèse n'est pas seulement la reprise d'une thèse classique de l'anthropologie (et de ce qu'il conviendra d'appeler plus tard un humanisme métaphysique) qui élève l'homme au-dessus de l'animal en lui conférant des aptitudes supérieures. Elle provient sans doute en premier lieu d'un autre débat, plus discret encore, mais sans doute non moins décisif, qui traverse le cours de 29-30, cette fois avec Max Scheler. En 1928, paraît un court essai intitulé *Die Stellung des Menschen im Kosmos* dans lequel Scheler affirme qu'il est temps de rouvrir et de formuler à nouveaux frais la question kantienne « Qu'est-ce que l'homme? » à la lumière des découvertes récentes de plusieurs sciences (psychologie, sociologie, médecine, biologie), et même d'élever cette question au rang de problème directeur de la philosophie. (...) il formule la question de la différence de l'homme et de l'animal en termes strictement phénoménologiques, c'est-à-dire en termes de situation (ou de place) dans le monde. L'homme est autrement situé dans le monde que les autres animaux. Mais de quelle manière l'homme se situe-t-il dans le monde? Au chapitre II, Scheler rejette deux conceptions. Selon la première, la différence de l'homme et de l'animal

est une différence de nature. L'homme possède le choix et l'intelligence; l'animal ne les possède pas. Scheler écarte cette conception au nom de découvertes scientifiques récentes, par exemple celles de Köhler sur l'intelligence des singes supérieurs. En réalité, si l'on s'en tient à l'intelligence, et notamment à l'intelligence pratique, c'est-à-dire à la faculté de « choix », il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de degré, entre l'homme et l'animal. Les tenants de cette première thèse aperçoivent donc une différence d'essence là où les travaux contemporains de la biologie et de l'éthologie naissante ne permettent pas d'en découvrir. Selon la seconde conception, celle de l'école darwinienne et de la *Gestaltpsychologie*, il y aurait continuité entre ces deux espèces de vivants, donc aucune différence irréductible entre eux. Les deux théories sont fausses, affirme Scheler. Elles manquent toutes deux « l'être métaphysique de l'homme ». Il existe en effet chez celui-ci un principe qui l'élève au-dessus de la vie, « un principe opposé à toute vie en général » que Scheler appelle l'« esprit ». L'esprit est ce qui permet à l'homme d'acquiescer un « détachement existentiel » à l'égard des contraintes de vie organique et pulsionnelle (...) Il consiste, répond Scheler, en une *ouverture au monde*. (...)

La démarche de Heidegger consiste, en un certain sens, à reprendre les analyses de Scheler en les réinscrivant dans la perspective ouverte par *Sein und Zeit* (...) Il ne suffit en aucun cas d'ajouter « l'esprit » à la « vie » pour comprendre le propre de l'homme. L'homme n'est pas un vivant qui aurait en outre, comme différence spécifique, le fait de posséder l'esprit. À l'encontre de cette prémisse de l'anthropologie traditionnelle, il faut affirmer que l'homme n'est jamais purement et simplement un vivant; il existe en tant qu'être-au-monde. Le comprendre comme un « simple vivant » qui, en outre, posséderait l'esprit, c'est méconnaître son être même. Telle est l'« erreur fondamentale » dont Scheler s'est rendu coupable. En reformulant de cette manière le problème qui est le sien, Heidegger entend rompre avec une autre prémisse de l'anthropologie classique – en même temps qu'il se démarque de l'anthropologie tout court, même « philosophique » –, celle selon laquelle il y aurait une « hiérarchie » au sein du vivant. Dans ses trois thèses, précise Heidegger, « il n'y a aucune estimation ni aucune évaluation de perfection et d'imperfection ». Non seulement il y a sans doute dans la pauvreté en monde de l'animal « une richesse » que nous sommes loin de soupçonner et que « le monde humain ne connaît peut-être pas du tout »; mais en outre, la prétendue « supériorité » de l'homme s'expose à l'objection selon laquelle « l'homme peut tomber plus bas que l'animal ». (...)

La révolution conceptuelle que propose von Uexküll porte (...) au moins autant sur la notion de sujet que sur celle de monde. (...) il n'est plus question ici, comme dans toute la tradition cartésienne, de définir la subjectivité (animale) par la conscience. L'animal n'a pas conscience de sélectionner quoi que ce soit dans son milieu environnant; il se peut même qu'il n'ait pas du tout conscience de ce milieu, faute d'en posséder une perception unifiée. Quelle est la conscience d'une méduse? d'une éponge? d'une étoile de mer? Et en même temps, l'animal s'entoure d'un « monde » que parfois von Uexküll appelle « phénoménal » et qui n'est donné qu'à lui, délimitant par là même l'empan de ses possibles. La multiplicité de ces mondes ambiants forme ce que von Uexküll appelle le « tapis de la nature (*Teppich der Natur*) » : une infinité de mondes subjectifs – au sens précisé ci-dessus –, débouchant sur une espèce de « monadologie » animale. (...) Cependant, qu'en est-il des différences entre animaux inférieurs et animaux supérieurs, par exemple? Et entre ces derniers et l'homme? C'est sur cette dernière question que Heidegger prend clairement ses distances par rapport à von Uexküll. N'y a-t-il pas une différence irréductible entre le Dasein humain et l'animal? C'était précisément la leçon de Scheler, même s'il n'a su penser jusqu'au bout cette différence au moyen d'une conceptualité adéquate. Ici se fait jour l'une des tensions profondes qui traversent le texte des *Grundbegriffe*. Il s'agit de concilier l'idée d'une différence irréductible entre l'homme et l'animal, défendue par exemple par Scheler, avec celle d'une absence de hiérarchie et d'une égale perfection de tous les êtres vivants que formule la biologie de von Uexküll. Selon ce dernier, le monde de la mouche peut être considéré comme « pauvre » dans la mesure où il inclut un moins grand nombre d'« objets » en vertu de la limitation des possibilités d'action de l'animal. Inversement, « la pauvreté du milieu (*die Ärmlichkeit der Umwelt*) conditionne la sûreté de l'action, et la sûreté est plus importante que la richesse ». (...) Mais si la différence de l'homme et de l'animal ne saurait se réduire à une différence de degré, comme le soutient Heidegger, le concept de « pauvreté » qui devient opératoire, du point de vue du questionnement ontologique, ne pourra plus être celui du biologiste. (...) L'animal n'a pas seulement un monde plus limité; il ne possède pas non plus un monde simplement « différent »; il n'a pas accès au « monde » au même sens que l'homme (ou plutôt que le Dasein en l'homme) : il n'est pas ouvert au monde, mais (...) il est enfermé dans un « cercle de désinhibition ». Pourtant, Heidegger ne veut pas soutenir non plus que l'animal n'aurait aucun accès au monde tel qu'il appartient à la constitution ontologique de l'être-au-monde, et que le fait d'évoquer sa pauvreté en monde relèverait d'un anthropomorphisme ou, si l'on peut dire, d'un « Dasein-morphisme ».

(...) Il n'y a aucun accès « direct » au monde de l'animal, de sorte que la perspective « comparative » n'est nullement facultative, elle est le seul chemin possible. (...) si l'ontologie doit être phénoménologique, elle ne peut procéder à ses analyses que là où des phénomènes sont authentiquement donnés : ce qui n'est pas le cas dans le domaine qui nous occupe. Le mode d'être animal est et doit demeurer obscur. (...) L'animalité est, en son essence, aptitude (...) à des comportements (manger, se reproduire, fuir, chasser, etc.) qui sont prescrits à l'animal par ses tendances. (...) L'homme se comporte-t-il de la même manière que l'animal? Pour répondre à ces questions, Les Concepts fondamentaux proposent une distinction terminologique entre *verhalten*, qu'ils réservent à l'homme, et *benahmen* qu'ils réservent à l'animal. Les deux verbes signifient « se comporter ». On pourrait proposer en français « se conduire », pour l'être humain et « se comporter » pour l'animal. L'animal a un comportement (*Benahmen*), l'homme a une conduite (*Verhalten*). L'homme, en effet, décide de la manière dont il se conduit; et il peut en décider dans la mesure où il existe ontologiquement sur le mode d'un projet (fini), c'est-à-dire dans la mesure

où il possède une liberté. L'animal ne se conduit d'aucune manière, car il ne décide pas de sa conduite. Il se comporte de la façon que lui dictent ses impulsions : « Le comportement animal n'est pas une façon de faire et d'agir, comme l'est la conduite humaine, mais c'est un mouvement pulsionnel (*Treiben*) ». La différence entre ces deux manières de « faire » reçoit un éclaircissement supplémentaire d'une analyse de la « fin » qui appartient à chacun de ces étants. La liberté, pour le Dasein, est essentiellement liberté pour la mort : cela signifie qu'une décision véritable n'est remise au Dasein que s'il s'est préalablement résolu, c'est-à-dire s'il a anticipé sa fin et accédé à l'essentielle finitude de ses possibles. Mais, comme l'a signalé déjà Heidegger dans *Sein und Zeit*, l'animal ne meurt pas (au sens du *Sterben*), il ne connaît que le périr, littéralement le fait d'arriver au bout, le « finir » (*Verenden*). Ne pouvant anticiper sa mort, il ne peut pas être libre pour des possibles finis, ni s'approprier son existence, c'est-à-dire l'exister sur le mode de la *Selbstheit*. (...)

Le comportement animal se rapporte bien à quelque chose, mais sur le mode de l'être-pris, absorbé en soi-même. (...) Cette hébétude n'a rien à voir avec la stupeur de l'ennui, qui est une possibilité proprement humaine. (...) Les exemples vers lesquels il se tourne sont empruntés au monde des insectes, ils proviennent une fois de plus de von Uexküll. L'un de ces exemples est celui de la mante religieuse dévorant son partenaire sexuel. L'autre, plus longuement développé, est celui d'une abeille qui aspire une goutte de miel, puis s'envole. (...) « On a remarqué qu'une abeille dont l'abdomen a été sectionné avec précaution pendant qu'elle pompe continue tranquillement d'aspirer le miel alors que celui-ci s'écoule derrière elle. Dans ce cas, l'action ne s'interrompt pas, mais l'abeille continue de boire sans interruption comme le cheval du Baron de Münchhausen ». Dans cette action réflexe, on ne trouve aucune prise en considération de la part de l'animal de la quantité de miel absorbée; cette quantité doit atteindre un seuil critique (dont nous ignorons comment il se signale à l'animal), seuil au-delà duquel l'action de pomper s'arrête d'elle-même. L'animal n'a pas affaire à une quantité objective de miel dont il absorberait une certaine partie; il n'a affaire qu'à des signaux, signal de boire, signal de s'arrêter de boire (signal de saturation) qui déterminent de part en part son comportement. Ce dernier signal fait défaut quand l'abdomen de l'abeille est sectionné. Qu'est-ce que Heidegger tire de cet exemple? La conclusion d'après laquelle l'abeille ne se rapporte jamais à l'étant en tant qu'étant, pour le considérer, en estimer la quantité, etc., mais est accaparée et obnubilée par lui dans la mesure où il satisfait ses contraintes pulsionnelles; elle est plongée, à l'égard de l'étant, dans une sorte de stupeur. (...)

Même lorsque l'animal s'intéresse activement à..., se meut vers... ceci ou cela, il ne saisit pas expressément ce à quoi il se rapporte. Même le phototropisme positif d'une bougie qui permet au phalène de s'orienter vers la lumière ne rend pas possible une perception de celle-ci en tant que lumière, ni en tant que flamme dans laquelle il se précipite. (...) En voulant souligner la différence radicale qui sépare l'homme de l'animal, Heidegger a tendance à gommer tout ce qui, dans le vocabulaire de von Uexküll, pouvait renvoyer du côté de la signification. Par exemple, les signaux (*Merkmale*), que von Uexküll rebaptisera dans les œuvres postérieures à la *Theoretische Biologie* les porteurs de signification (*Bedeutungsträger*), sont compris comme simples désinhibiteurs par Heidegger. Ce que possède l'animal, c'est un cercle de désinhibition constitué, non de stimuli (monde physique), non d'étants (monde humain), mais de facteurs désinhibants. (...) Ainsi, se trouve en réalité court-circuitée toute tentative pour affranchir entièrement le Dasein de toute référence à l'animalité, mais aussi, inversement, pour dériver – de quelque manière que ce soit – son existence à partir de la « simple » vie, de la vie simple et mystérieuse. En témoignerait encore, si besoin était, l'aveu final d'impuissance du philosophe ». **Claude Romano**, « Le monde animal : Heidegger et Von Uexküll »

« Le milieu de l'animal, que nous nous proposons d'examiner, n'est qu'un fragment de l'entourage que nous voyons s'étendre autour de lui — et cet entourage n'est rien d'autre que notre propre milieu humain. La première tâche, dans une recherche sur le milieu, consiste à isoler les caractères perceptifs de l'animal parmi tous ceux de son entourage et à en bâtir le milieu de l'animal. Le caractère perceptif des raisins et des fruits confits laisse la tique indifférente, alors que celui de l'acide butyrique joue un rôle primordial dans son milieu. Dans le milieu du gourmet, l'importance n'est pas mise sur l'acide butyrique mais sur le caractère perceptif des raisins et des fruits confits. Tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignée avec certaines caractéristiques des choses qui les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence. Quelles que soient les relations entre un sujet et les objets de son entourage, elles se déroulent toujours en dehors du sujet, là même où nous devons chercher les caractères perceptifs. Les caractères perceptifs sont donc toujours liés à l'espace d'une certaine manière et, puisqu'ils se succèdent dans un certain ordre, ils sont également liés au temps. Trop souvent nous nous imaginons que les relations qu'un sujet d'un autre milieu entretient avec les choses de son milieu prennent place dans le même espace et dans le même temps que ceux qui relient aux choses notre monde humain. Cette illusion repose sur la croyance en un monde unique dans lequel s'emboîteraient tous les êtres vivants. De là vient l'opinion commune qu'il n'existerait qu'un temps et qu'un espace pour tous les êtres vivants. Ce n'est que ces dernières années que les physiciens en sont venus à douter d'un univers ne comprenant qu'un seul espace valable pour tous les êtres. Qu'un tel espace ne puisse pas exister, c'est ce qui ressort déjà du fait que tout homme vit dans trois espaces [*actif, tactile et visuel*] qui se pénètrent, se complètent, mais se contredisent aussi dans une certaine mesure. »

« Comment le même sujet se présente-t-il en tant qu'objet dans les différents milieux où il joue un rôle? Prenons comme exemple un chêne habité par de nombreux animaux et appelé de ce fait à jouer un rôle différent dans chaque milieu. Comme d'autre part le chêne entre aussi dans divers milieux humains, je commencerai par ces derniers. Dans le milieu tout à fait rationnel du vieux forestier, dont la tâche est de sélectionner les troncs qu'il convient d'abattre, le chêne destiné à la

hache ne sera rien d'autre qu'un certain nombre de stères que l'homme cherchera à évaluer avec le plus de précision possible. Il ne prêtera guère d'attention au visage humain que peuvent dessiner les rides de l'écorce. Celles-ci, au contraire, joueront un rôle dans le milieu magique d'une fillette pour qui la forêt est encore pleine de gnomes et de lutins. La petite fille s'enfuira terrorisée devant un chêne qui la regarde méchamment. Pour elle l'arbre tout entier pourra se muer en esprit malfaisant. Pour le renard qui a construit sa tanière entre les racines de l'arbre, le chêne s'est transformé, en un toit solide qui le protège, lui et sa famille, des intempéries. Il ne possède ni la connotation « mise en coupe » qu'il a dans le milieu du forestier, ni la connotation « danger » qu'il reçoit dans le milieu de la fillette, mais uniquement la connotation « protection ». Sa configuration ne joue aucun rôle dans le milieu du renard. De même, c'est la connotation « protection » que le chêne prendra dans le milieu de la chouette. Toutefois, ce ne seront plus les racines, totalement étrangères au milieu de l'oiseau, mais les branches qui se trouveront connotées comme protectrices. Pour l'écureuil, le chêne, avec sa nombreuse ramure offrant des tremplins commodes, sera affecté de la connotation « grimper » et pour les oiseaux qui bâtissent leurs nids dans les branches élevées il acquerra l'indispensable connotation de « soutien ». Conformément aux diverses connotations d'activité, les images perceptives des nombreux habitants du chêne seront structurées de manière différente. Chaque milieu découpera une certaine région du chêne, dont les particularités seront propres à devenir porteuses aussi bien des caractères perceptifs que des caractères actifs de leurs cercles fonctionnels. Dans le milieu de la fourmi, le chêne disparaîtra comme totalité au profit de son écorce crevassée, dont les trous et les dépressions constituent le terrain de chasse de l'insecte. La bostryche cherchera sa nourriture sous l'écorce du chêne après l'avoir détachée. C'est là qu'elle déposera ses œufs. Ses larves creuseront leur tunnel sous l'écorce et s'y nourriront à l'abri des dangers extérieurs [...]. Dans les cent milieux qu'il offre à ses habitants, le chêne joue de multiples rôles, chaque fois avec une autre de ses parties. La même partie est tantôt grande, tantôt petite. Son bois, tantôt dur, tantôt mou, sert à la protection aussi bien qu'à l'agression. Si l'on voulait rassembler tous les caractères contradictoires que présente le chêne en tant qu'objet, on n'aboutirait qu'à un chaos. Et pourtant ces caractères ne font partie que d'un seul sujet, en lui-même solidement structuré, qui porte et renferme tous les milieux sans être reconnu ni jamais pouvoir l'être par tous les sujets de ces milieux. » **Jakob Von Uexküll**, *Mondes animaux et monde humain*, 1934.

« Nous avons pris comme point de départ de cette étude le principe d'un traitement des informations spatiales étroitement soumis aux exigences d'une activité motrice qui organise le champ sensoriel des signaux susceptibles de la guider, de l'orienter, de la spécifier. Cette activité est d'abord fondamentalement une activité de positionnement et de transport d'un corps mobile articulé au sein d'un univers où l'organisme doit rechercher les matériaux énergétiques nécessaires à sa survie, assurer sa protection et pourvoir à sa reproduction. L'organisation d'un système de mise en relation entre l'organisme et les objets ou événements du monde qui l'entourent s'élabore sur un référentiel statural essentiellement céphalocentrique ancré lui-même sur la référence géocentrique universelle de la direction des forces de pesanteur. Cette activité est aussi au service de la capture automatique, par la bouche énergétique ou les bouches informationnelles que constituent les organes des sens, des matériaux ou des signaux qui vont être soumis aux activités manipulatrices et transformatrices des organes d'ingestion, les préparant aux opérations assimilatrices et intégratrices de l'appareil central de traitement.

Cette double sphère fonctionnelle, qui assure d'une part la maîtrise des relations spatiales entre les éléments de l'environnement physique et un corps mobile au sein de cet environnement, d'autre part l'identification de l'ordre spatial qui caractérise la forme même des objets et l'invariance de leurs propriétés, s'exprime au double plan du traitement des informations spatiales et de l'organisation des commandes motrices. C'est, au plan sensoriel, la reconnaissance d'un double système : celui des voies spécifiques à projection corticale au service d'une analyse de la forme et des qualités de l'objet, et celui des systèmes à distribution sous-corticale au service d'un repérage des lieux et des positions. C'est aussi, au plan moteur, l'identification d'une dualité fonctionnelle entre un système d'origine corticale au service de la manipulation orale (corticogéniculé) et digitale (pyramidal) des objets et un système extrapyramidal d'organisation des activités posturo-cinétiques de positionnement et de transport orienté. » **Jacques Paillard**, "Le traitement des informations spatiales", in *De l'espace corporel à l'espace écologique*, PUF, 1974, p. 32-33.

---

## HEIDEGGER VS CASSIRER A DAVOS

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1969\\_num\\_67\\_96\\_5514](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1969_num_67_96_5514)

<https://journals.openedition.org/rgi/1314?lang=fr>

« Il est courant en France de ranger Heidegger dans la descendance de la phénoménologie husserlienne. De la dédicace de *Sein und Zeit* jusqu'à ses dernières publications, Heidegger n'a jamais nié cette filiation, au demeurant tumultueuse, tout en la restreignant de plus en plus à l'influence du premier Husserl, celui de la première édition des *Recherches logiques*. Ce serait néanmoins fausser les perspectives historiques que de situer Heidegger dans la dépendance exclusive d'un débat initial avec la phénoménologie. Dans l'Allemagne du premier quart de ce siècle, la philosophie dominante n'était pas la phénoménologie, mais le néo-kantisme. C'est avec des maîtres imprégnés de néo-kantisme, notamment E. Lask, que Heidegger avait fait à Fribourg ses premières armes philosophiques. C'est à Marbourg, où soufflait encore l'esprit de Cohen et de Natorp, qu'il avait rédigé *Sein und Zeit*. Et c'est en réaction expresse contre l'interprétation néo-kantienne du kantisme que Heidegger allait publier en 1929 *Kant et le problème de la métaphysique*. » **Cassirer & Heidegger**, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, 1972, p.7.



## LA PHÉNOMÉNOLOGIE EST-ELLE L'ANALYSE DE LA PERCEPTION DES OBJETS OU LEUR DÉPASSEMENT ?

### NOUVEAUX EXTRAITS DE HUSSERL : EXEMPLES D'OBJETS ET DE PERCEPTIONS

« Partons de quelques exemples. Voici, devant moi, dans la demi-obscurité, ce papier blanc. Je le vois, le touche. Cette perception visuelle et tactile du papier, qui constitue le vécu pleinement concret *du* papier que voici, du papier donné exactement avec ces qualités, m'apparaissent exactement dans cette obscurité relative, dans cette détermination imparfaite, selon cette orientation – est une *cogitatio*, un vécu de conscience. Le papier lui-même avec ses qualités objectives [*objektiven*], son extension dans l'espace, sa situation objective par rapport à cette chose spatiale qui s'appelle mon corps, n'est pas une *cogitatio* mais un *cogitatum*, n'est pas un vécu de perception, mais un perçu. Maintenant un perçu peut très bien être lui-même un vécu de conscience ; mais il est évident qu'un objet tel qu'une chose matérielle, par exemple ce papier donné dans le vécu de perception, par principe n'est pas un vécu, mais un être d'un type totalement différent.

Avant de poursuivre plus loin, multiplions les exemples. Quand je perçois au sens propre du mot, c'est-à-dire quand je m'aperçois, quand je suis tourné vers l'objet, par exemple vers le papier, je le saisis comme étant ceci ici et maintenant. Saisir c'est extraire (ception est ex-ception) [*Das Erfassen ist ein Herausfassen*] ; tout ce qui est perçu se détache sur un arrière-plan d'expérience. Tout autour du papier sont des livres, des crayons, un encrier, etc. ; eux aussi sont « perçus » d'une certaine façon, offerts là à la perception, situés dans le « champ d'intuition » ; mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire. Ils apparaissent sans être extraits, posés pour eux-mêmes. Toute perception de chose possède ainsi une aire d'intuitions formant arrière-plan (ou de visions [*Schauungen*] formant arrière-plan, au cas où on inclut déjà dans le mot intuition le fait d'être tourné vers) ; cela aussi est un « vécu de conscience », ou plus brièvement, une « conscience » : entendons la conscience « de » tout ce qui en fait réside dans « l'arrière-plan » objectif co-perçu [*mitgeschauten*]. Ce qui est en question ici, cela va de soi, ce n'est pas ce qu'on pourrait trouver à titre « objectif » [*objektiv*] dans l'espace objectif qui peut appartenir à l'arrière-plan perçu, ni non plus toutes les choses et tous les événements arrivant à ces choses que l'expérience rigoureuse et progressive pourrait y découvrir. Ce que nous disons s'applique exclusivement à l'aire de conscience impliquée dans l'essence d'une perception opérée sous le mode particulier d'une conscience « tournée vers l'objet » [*Objekt*] ; nous parlons en outre de ce qui réside dans l'essence propre de cette aire même. Or elle implique que le vécu primitif puisse subir certaines modifications que nous caractérisons comme une libre conversion du « regard », - non pas purement et simplement du regard physique, « mais du regard mental » – qui se détache du papier d'abord regardé pour se porter sur les objets qui apparaissent déjà auparavant et dont on avait par conséquent une conscience « implicite » ; après la conversion du regard, ces objets accèdent à la conscience explicite, ils sont perçus « attentivement » ou « notés accessoirement ».

**Husserl**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, Deuxième section, Chapitre II, § 35, tel Gallimard, pp. 111-113.

« Partons d'un exemple. Je vois continuellement cette table : j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace : j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, de la même table qui en soi demeure inchangée. Or la perception de la table ne cesse de varier ; c'est une série continue de perceptions changeantes. Je ferme les yeux. Par mes autres sens je n'ai pas de rapport avec la table. Je n'ai plus d'elle aucune perception. J'ouvre les yeux et la perception réapparaît de nouveau. La perception ? Soyons plus exacts. En reparaisant elle n'est à aucun égard individuellement identique. Seule la table est la même : [...] elle peut être sans changer. Quant à la perception elle-même, elle est ce qu'elle est, entraînée dans le flux incessant de la conscience et elle-même sans cesse fluante: le maintenant de la perception ne cesse de se convertir en une nouvelle conscience qui s'enchaîne à la précédente, la conscience du vient-justement-de-passé ; en même temps s'allume un nouveau maintenant. Non seulement la chose perçue en général, mais toute partie, toute phase, tout moment survenant à la chose, sont, pour des raisons chaque fois identiques, nécessairement transcendants à la perception, qu'il s'agisse de qualités première ou seconde. La couleur de la chose vue ne peut par principe être un moment réel de la conscience de couleur ; elle apparaît ; mais tandis qu'elle apparaît, il est possible et nécessaire qu'au long de l'expérience qui la légitime l'apparence ne cesse de changer. La même couleur apparaît dans un divers ininterrompu d'esquisses de couleurs. La même analyse vaut pour chaque qualité, sensible et pour chaque forme spatiale. Une seule et même forme (donnée corporellement comme identique) m'apparaît sans cesse à nouveau « d'une autre manière » dans des esquisses de formes toujours autres. Cette situation porte la marque de la nécessité : de plus elle a manifestement une portée plus générale. Car c'est uniquement pour une raison de simplicité que nous avons pris pour exemple le cas d'une chose qui apparaît sans changement dans la perception. Il est aisé d'étendre la description à toute espèce de changements. »

**Husserl**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, Deuxième section, Chapitre II, § 41, pp. 131-132.

« Prenons pour exemple une perception sensible, la perception simple d'un arbre : nous venons de jeter un coup d'œil dans le jardin ; nous avons cette perception si nous contemplons dans une unité de conscience cet arbre là-bas, qui maintenant est immobile, puis apparaît agité par le vent ; il s'offre également sous différents modes d'apparaître, selon que nous modifions notre position spatiale par rapport à lui tout en continuant de le contempler, par exemple en nous approchant de la fenêtre, ou bien en changeant simplement la position de la tête et des yeux, en tendant et en relâchant à nouveau l'accommodation, etc. Une seule perception peut de cette façon englober dans son unité une grande multiplicité de modifications ; tant que notre contemplation reste conforme à l'attitude naturelle, nous attribuons tantôt ces modifications à l'objet réel, comme étant ses altérations ; tantôt nous les rapportons à une relation naturelle et réelle qu'il entretient avec notre subjectivité psycho-physique naturelle ; enfin nous les rattachons à cette subjectivité même. Il importe maintenant de décrire ce qui subsiste de cette analyse, à titre de résidu phénoménologique, si nous retournons à la « pure immanence », et ce qui dans ce cas peut compter comme composante réelle du pur vécu et ce qui ne le peut pas. Il faut alors apercevoir avec une clarté totale que le vécu de perception pris en lui-même comporte bien dans son essence « l'arbre perçu comme tel », ou le noème complet qui reste intact quand on met hors circuit la réalité de l'arbre lui-même et celle de l'ensemble du monde ; mais d'autre part ce noème avec son « arbre » entre guillemets n'est pas réellement contenu dans la perception, pas plus que ne l'était l'arbre de la réalité. Qu'est-ce qui se trouve donc réellement contenu dans la perception en tant que vécu pur, comme le sont dans le tout ses parties, ses éléments et ses moments indivisibles ? Déjà en passant nous avons mis en relief ces parties composantes authentiques, réelles, sous le titre de *composantes matérielles et noétiques*. Opposons-les aux *composantes noématiques*.

La couleur du tronc d'arbre, en tant purement qu'elle accède à la conscience de perception, est « la même » que celle que nous attribuons à l'arbre réel avant la réduction phénoménologique (du moins comme homme « naturel » et avant l'immixtion de connaissances physiques). Cette couleur, mise entre parenthèses appartient désormais au noème. Mais elle n'appartient pas au vécu de perception en tant que composante réelle, bien que nous trouvions également en lui « quelque chose comme de la couleur » : à savoir la « couleur sensuelle » qui est le moment hylétique du vécu concret dans lequel « s'esquisse » la couleur noématique, ou « objective ». Ce qui alors s'esquisse, c'est une seule et même couche noématique qui, dans l'unité continue d'une conscience changeante, accède à la conscience identique et en soi-même invariable, dans une multiplicité continue de couleurs sensuelles. Nous voyons un arbre qui ne change pas de couleur : c'est sa couleur, celle de l'arbre ; et pourtant la position des yeux, l'orientation relative changent à de multiples égards ; le regard ne cesse de se déplacer sur le tronc, sur les rameaux ; en même temps nous nous rapprochons ; et ainsi nous rendons fluide de multiple manière le vécu de perception. Faisons réflexion sur la sensation, sur les esquisses : ce sont bien des données évidentes que nous saisissons ; et si nous varions direction l'attitude et la direction de l'attention, nous pouvons, avec une parfaite évidence, mettre également en relation ces esquisses avec les moments objectifs correspondants et les reconnaître comme correspondants ; nous voyons alors sans difficulté que les couleurs esquissées qui se rattachent à quelque couleur immuable sont dans le même rapport que « l'unité » à une « multiplicité » continue.

En opérant la réduction phénoménologique, nous accédons même à cette évidence éidétique générale : l'objet arbre, qui dans une perception en général est déterminé en tant qu'objectif, tel qu'il apparaît dans cette perception, ne peut apparaître que quand les moments hylétiques, ou bien, dans le cas où on a une série continue de perceptions, quand les mutations hylétiques continues, sont tels et non point autres. Cela implique donc que tout changement dans le statut hylétique de la perception, s'il ne supprime pas franchement la conscience de perception, doit avoir au moins pour résultat que l'objet qui apparaît devienne objectivement « autre », soit en lui-même, soit dans le mode d'orientation lié à son apparaître, etc. Dès lors il est également hors de doute que dans ce cas « unité » et « multiplicité » relèvent de dimensions totalement différentes ; tout ce qui est d'ordre hylétique rentre bien dans le vécu concret à titre de composante réelle : par contre ce se « figure », ce qui « s'esquisse » dans le moment hylétique comme multiple, rentre dans le noème. Or la matière, disions-nous déjà plus haut, est « animée » par des moments noétiques, elle supporte (tandis que le moi est tourné non pas vers elle mais vers jet) des « appréhensions », des « donations de sens », que nous saisissons dans la réflexion sur et avec la matière. Il en résulte immédiatement que le vécu inclut dans sa composition « réelle » non seulement les moments hylétiques (les couleurs, les sons sensuels), mais aussi les appréhensions qui les animent – donc, en prenant les deux ensemble : l'apparaître de la couleur, du son, et de toute autre qualité de l'objet. On peut donc dire d'une façon générale : en elle-même la perception est perception de son objet ; à toute composante que la description dirigée « objectivement » fait apparaître du côté de l'objet, correspond une composante réelle du côté de la perception : bien entendu dans la mesure seulement où la perception se conforme fidèlement à l'objet tel qu'il « s'offre » lui-même dans cette perception. Toutes ces composantes noétiques ne peuvent même être caractérisées qu'en recourant à l'objet noématique et à ses divers moments, par conséquent en disant : conscience de, plus exactement conscience perceptive d'un tronc d'arbre, de la couleur du tronc, etc. Néanmoins notre réflexion a montré d'autre part que l'unité réelle au sein du vécu des composantes hylétiques et noétiques diffère totalement de celle des composantes du noème qui « accèdent à la conscience en elles » ; elle diffère en outre de l'unité qui unit toutes ces composantes réelles du vécu avec l'élément qui à travers elles et en elles accède à la conscience à titre de noème. Cet élément « transcendantal constitué » « sur le fondement » des vécus matériels « par le moyen » des fonctions noétiques est certes un « donné » ; c'est même un donné évident, si, nous plaçant sur le plan de l'intuition pure, nous décrivons fidèlement le vécu et ce qu'il accède à la conscience à titre de noème ; mais s'il appartient au vécu, ce n'est nullement dans le même sens que les constituants réels du vécu qui sont dès lors ses constituants proprement dits. » (*Ideen*, III. 4., § 97, pp. 336-339).

« Notre regard, supposons, se porte avec un sentiment de plaisir, sur un pommier en fleurs, dans un jardin, sur le vert tendre du gazon, etc. Il est manifeste que la perception et le plaisir qui l'accompagne ne sont pas ce qui en même temps est perçu et agréable. Dans l'attitude naturelle le pommier est pour nous un existant situé dans la réalité spatiale transcendante et la perception, ainsi que le plaisir, est un état psychique qui nous appartient, à nous hommes réels dans la nature [*realen*]. Entre l'une et l'autre réalités naturelles, entre l'homme comme réalité naturelle ou la perception comme réalité naturelle, et le pommier comme réalité naturelle, il existe des rapports qui sont également une réalité naturelle. Dans certains cas, on dira que dans telle situation vécue la perception est « pure hallucination », que le perçu, à savoir ce pommier devant nous, n'existe pas dans la réalité « véritable ». Dans ce cas le rapport naturel, qui auparavant était visé comme subsistant réellement [*wirklich*] est détruit. La perception reste seule, il n'y a plus rien là de réel [*wirkliches*] à quoi elle se rapporte.

Passons maintenant à l'attitude phénoménologique. Le monde transcendant prend ses « parenthèses », son être réel est soumis à l'épochè. Nous demandons alors ce qui peut être découvert du point de vue éidétique dans le complexe du vécu noétique inclus dans la perception et dans l'évaluation agréable. En même temps que l'ensemble du monde physique et psychique, la subsistance réelle [*wirkliche*] du rapport naturel [*realen*] entre perception et perçu est mise hors circuit ; et pourtant il subsiste manifestement une relation entre perception et perçu (comme aussi entre le plaire et le plaisant) ; cette relation accède au rang de donnée éidétique dans la « pure immanence », à savoir sur le seul fondement du vécu de perception et de plaisir phénoménologiquement réduit, et tel qu'il s'insère dans le flux transcendantal du vécu. C'est précisément cette situation qui doit nous occuper, la situation purement phénoménologique. Il est possible que la phénoménologie ait aussi quelque chose à dire et peut-être beaucoup à dire au sujet des hallucinations, des illusions et en général des perceptions mensongères, envisagées avec le rôle qu'elles jouaient dans le cadre de l'attitude naturelle, tombent sous la réduction phénoménologique. Désormais si l'on considère la perception et même un enchaînement de perceptions qui se poursuit de façon quelconque (comme quand nous contemplons l'arbre en fleurs en nous promenant), nous n'avons pas à nous demander par exemple, s'il lui correspond quelque chose dans « la » réalité. Cette réalité thétique, considérée par rapport au jugement, pour nous n'est pas là. Néanmoins tout pour ainsi dire demeure comme par devant. Le vécu de perception, même après la réduction phénoménologique, est la perception de « ce pommier en fleurs, dans ce jardin, etc. » ; de même le plaisir après réduction est le plaisir que nous prenons à ce même arbre. L'arbre n'a pas perdu la moindre nuance de tous les moments, qualités, caractères avec lesquels il apparaissait dans cette perception, et avec lesquels il se montrait « beau », « plein d'attrait », etc., « dans » ce plaisir. Dans le cadre de notre attitude phénoménologique nous pouvons et nous devons nous poser la question éidétique suivante : Qu'est-ce que le « perçu comme tel ? » Quels moments éidétiques recèle-t-il en lui-même en tant qu'il est tel noème de perception ? Nous obtenons la réponse, en nous soumettant purement à ce qui est donné du point de vue éidétique ; nous pouvons décrire fidèlement et avec une parfaite évidence « ce qui apparaît comme tel ». Pour exprimer la même chose autrement, nous pouvons « décrire la perception du point de vue noématique ».

**Husserl**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Troisième section, Chapitre III, § 88, p. 306-308.

« Je vois une bouteille de bière, qui est brune, je m'en tiens au brun dans son extension, « tel qu'il est effectivement donné », j'exclus tout ce qui, dans le phénomène, est simplement visé et non donné. Une bouteille de bière est là, et elle a tel ou tel aspect. Je distingue les apparitions-de-bouteille-de-bière, je les transforme en objets. Je découvre les connexions entre ces apparitions, je découvre la conscience de l'identité qui les traverse. Je traduis tout cela par ces mots : la bouteille de bière apparaît de manière constamment identique dans sa durée et sa détermination. Et pourtant il y a différentes apparitions ; les apparitions ne sont pas la bouteille de bière qui apparaît en elles. Elles sont différentes, la bouteille reste toujours la même. Les apparitions sont elles-mêmes des objets. Une apparition, c'est quelque chose de continuellement identique. Elle dure « un certain temps ». Il faut distinguer dans le souvenir fermement maintenu les parties et les moments. Ce sont à leur tour des objets ; chaque partie, ou moment, est une et même dans sa durée ; cette durée apparaît dans la durée du souvenir, le moment apparaît en tant qu'être-passé identique dans sa durée. »

**Husserl**, *Manuscrits de Seefeld sur l'individuation*, Trad. Bruce Bégout, in: *Alter* n° 4, 1996, pp. 371-372.

« Le principe de l'intentionnalité est que la conscience est toujours « conscience de quelque chose », qu'elle n'est conscience qu'en étant dirigée vers un objet. À son tour, l'objet ne peut être défini que dans sa relation à la conscience, il est toujours objet-pour-un-sujet. On pourra donc [...] parler d'une existence intentionnelle de l'objet de la conscience. Cela ne veut pas dire que l'objet est contenu dans la conscience comme dans une boîte, mais qu'il n'a son sens d'objet que pour une conscience, que son essence est toujours le terme d'une visée de signification, et que sans cette visée il ne saurait être question d'objet, ni donc d'une essence d'objet. Autrement dit, la question : « Qu'est-ce c'est ? », qui vise le sens objectif ou essence, renvoie à son tour à la question : « Que veut-on dire ? », adressée à la conscience. Cela signifie que les essences n'ont aucune existence en dehors de l'acte de conscience qui les vise et du mode sous lequel elle les saisit dans l'intuition. C'est pourquoi la phénoménologie, au lieu d'être contemplation d'un univers statique d'essences éternelles, va devenir l'analyse du dynamisme de l'esprit donnant leur sens aux objets du monde. De ce sens, on peut dire qu'à la fois il dépend de la liberté de l'esprit qui pourrait ne pas le produire, et néanmoins dépasse la contingence des actes de conscience par son universalité et sa nécessité. »

**André Dartigues**, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*

## LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL, UN RÉALISME DE LA CONSCIENCE ?

« Il la mangeait des yeux. » Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison ? Un certain assemblage de « contenus de conscience », un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire ! Rien ne semblait pourtant plus évident : la table n'est-elle pas le contenu actuel de ma perception, ma perception n'est-elle pas l'état présent de ma conscience ? Nutrition, assimilation. Assimilation, disait M. Lalande, des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux. Les puissantes arêtes du monde étaient rongées par ces diligentes diastases : assimilation, unification, identification. En vain, les plus simples et rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit ; ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes.

Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout « psychologisme », Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle. Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de Matière et Mémoire. Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi. Est-ce que vous ne reconnaissez pas dans cette description vos exigences et vos pressentiments ? Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans », elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite lice d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et, rétif, vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose. » Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire. La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet « être-dans » au sens de mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité ».

J'ai parlé d'abord de la connaissance pour me faire mieux entendre : la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais, pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre ; Je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour ; haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de « haïssable ». Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions subjectives », haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent ; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une propriété de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté.

Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la vie intérieure » ; en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. » **Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *La Nouvelle Revue Française*, janvier 1939.**

« Dans *La Force de l'âge*, Simone de Beauvoir raconte comment Sartre a été initié à la phénoménologie en 1933, lors d'une discussion avec un de ses anciens condisciples, Raymond Aron, qui revenait d'un séjour d'études en Allemagne : « Raymond Aron passait l'année à l'Institut français de Berlin et, tout en préparant une thèse sur l'histoire, il étudiait Husserl. Quand il vint à Paris, il en parla à Sartre. Nous passâmes ensemble une soirée au Bec de gaz, rue Montparnasse : nous commandâmes la spécialité de la maison: des cocktails à l'abricot. Aron désigna son verre: 'Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie.' Sartre en pâlit d'émotion, ou presque ». Même si une enquête historique approfondie a finalement établi qu'Aron a montré un verre de bière et non un cocktail à l'abricot, cela ne change rien à la signification de l'anecdote : Sartre a découvert le principe de l'intentionnalité. Toute conscience est conscience de quelque chose qui n'est pas elle, mouvement d'aller vers la chose « elle-même » qui est là devant moi, qui est à ma conscience tout en lui étant extérieure, « transcendante » (au sens que Husserl donne à ce terme, celui d'extériorité). **Delruelle**, *Métamorphoses du sujet*, Ch. 2. « Le sujet face aux « choses mêmes »: la phénoménologie », 2006.

« L'envoyé du Ciel, pour moi, ce fut Raymond Aron. Retour de Berlin, il me parlait dans un bar des phénoménologues. 'Ces gaillards-là, conclut-il en souriant, trouvent le moyen de philosopher sur tout. Ils passeraient la nuit à décrire phénoménologiquement l'essence d'un bec de gaz'. Je fus transporté: rien ne me parut plus important que la promotion des réverbères à la dignité d'objet philosophique ». **Sartre**, *Merleau-Ponty, Revue internationale de philosophie*, 1985.

### HUSSERL, IDÉALISTE SUBJECTIVISTE ?

« Mais cette « philosophie de la transcendance » qui, dit Sartre, « nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière » (Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité (1939), in *Situations, 1*, Gallimard, 1947), il va l'orienter dans un sens complètement différent de Husserl, et en tirer aussi de tout autres conséquences éthiques et politiques. Ce que Sartre tire de la phénoménologie, c'est avant tout l'idée que la conscience n'est ni substance (Descartes) ni forme (Kant) mais éclatement, arrachement. Grâce à Husserl, écrit-il, « la conscience est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi » (ibid., p. 30). Mais sur deux points fondamentaux, Sartre va se séparer de Husserl :

- d'abord, il estime que Husserl, après avoir défini très justement la conscience comme mouvement et éclatement, commet la faute de la rabattre sur un « ego transcendantal », de la fixer à un « Je » (=subjectivité). Pourtant, si toute conscience est conscience de quelque chose qui n'est pas elle, est-ce que je n'ai pas aussi conscience de mon ego comme quelque chose qui lui est extérieur, transcendant ? Ce sera l'innovation fondamentale de Sartre, qui a l'air d'une simple correction technique mais qui est en fait une intuition métaphysique géniale : la transcendance de l'ego (qui donnera son titre à son premier essai philosophique en 1939). Il faut distinguer la conscience qui est spontanément première, source absolue d'existence, de cette entité psychique que je suis, « Moi ». L'Ego est transcendant au sens où il est en dehors de la conscience, et donc susceptible lui aussi d'être mis hors-circuit par l'épochè. C'est pourquoi en toute logique, il ne faut pas dire : « j'ai conscience de cette chaise », mais : « il y a conscience de cette chaise » ; non pas : « je dois aller au secours de Pierre », mais « il y a Pierre-devant-être-secouru », etc. Au niveau transcendantal, le sujet n'a donc pas de structure égologique. Il faut le concevoir, dit Sartre, comme un « champ transcendantal impersonnel », c'est-à-dire comme un rien qui, en même temps, est tout, puisqu'il est la condition de toute existence (...).

- Ensuite, Husserl a tort de confondre la conscience « pure » avec la *Theoria*, la contemplation. Car — à nouveau — si la conscience est mouvement, spontanément, si elle « s'éclate » dans le monde, alors c'est qu'elle est beaucoup plus pratique que théorique, c'est qu'elle est action avant d'être regard. Rien ne sera jamais plus éloigné de Sartre que le projet husserlien de renouer avec Platon. Il n'y a évidemment pas de retraite idéale (ni « phénoménale ») où le sujet pourrait se ressaisir comme sujet, puisque nous sommes toujours « jetés » dehors, dans le monde, parmi les autres : « ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes » (*Situations, 1*, p. 32). » **Delruelle**, *Métamorphoses du sujet*, Ch. 2. 2006.

« Faisons ici, sur les traces de Descartes, le grand retour sur soi-même qui, correctement accompli, mène à la subjectivité transcendantale : le retour à l'ego cogito, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale. [...] On peut dire aussi que l'épochè est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. Tout ce qui est « monde », tout être spatial et temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, du fait même que j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense de quelque manière, porte sur lui des jugements d'existence ou de valeur, le désire, et ainsi de suite. Tout cela, Descartes le désigne, on le sait, par le terme de cogito. À vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans son pareil cogito. (...) Si l'évidence cartésienne celle de la proposition : *Ego cogito, ergo sum* est demeurée stérile, c'est parce que Descartes a négligé deux choses : d'abord d'élucider une fois pour toutes le sens purement méthodique de l'épochè transcendantale ; et, ensuite, de tenir compte du fait que l'ego peut, grâce à l'expérience transcendantale, s'explicitier lui-même indéfiniment et systématiquement ; que, de ce fait, ce moi constitue un champ d'investigation possible particulière et propre. Nous allons donc diriger la lumière de l'évidence transcendantale non plus sur l'ego cogito - ce terme est pris au sens cartésien le plus large, - mais sur les *cogitationes* multiples, c'est-à-dire sur le courant de la conscience qui forme la vie de ce moi (mon moi, le

moi du sujet méditant). Le moi identique peut à tout moment porter son regard réflexif sur cette vie, qu'elle soit perception ou représentation, jugement d'existence, de valeur, ou volition. Il peut à tout moment l'observer, en expliciter et en décrire le contenu. La perception de cette table est, avant comme après, perception de cette table. Ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. Par conséquent, il faudra élargir le contenu de *l'ego cogito* transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore tout état de conscience "vise" quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que "visé" (en tant qu'objet d'une intention) son *cogitatum* respectif. Chaque *cogito*, du reste le fait à sa manière. La perception de la "maison" "vise" (se rapporte à) une maison - ou plus exactement, telle maison individuelle - de la manière perceptive ; le souvenir de la maison "vise" la maison comme souvenir ; l'imagination, comme image ; un jugement prédicatif ayant pour objet la maison "placée là devant moi" la vise de la façon propre au jugement prédicatif ; un jugement de valeur surajouté la viserait encore à sa manière, et ainsi de suite. Ces états de conscience sont aussi appelés intentionnels. Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son *cogitatum* en elle-même. » **Husserl**, *Méditations cartésiennes*, 1929, II, 14, Vrin, p. 16 et 28.

« Nous coperniciens, nous hommes des temps modernes, nous disons : « La Terre n'est pas « la nature entière », elle est une des étoiles de l'espace infini du monde ». La Terre est un corps de forme sphérique qui, certes, n'est pas intégralement perceptible d'un coup et d'un seul, mais dans une synthèse primordiale en tant qu'unité d'expériences individuelles, nouées les unes aux autres. Mais ce n'en est pas moins un corps ! Encore qu'il soit pour nous le sol d'expérience de tous les corps dans la genèse empirique de notre représentation du monde. Ce « sol » n'est pas d'abord expérimenté comme corps, il devient corps-sol à un niveau supérieur de constitution du monde à partir de l'expérience et cela annule sa forme originnaire de sol. Il devient le corps total, le support de tous les corps jusqu'à présent pleinement (normalement) expérimentables partout de manière empirique suffisante, sur le mode dont ils sont expérimentés tant que les étoiles ne sont pas encore comptées parmi les corps. Mais maintenant la Terre est le grand bloc sur lequel ils sont et à partir duquel, pour nous, peuvent toujours ou auraient toujours pu devenir de plus petits corps et ce par fragmentation ou destruction. Si la Terre en tant que corps a acquis une validité constitutive – et que, par ailleurs, les étoiles sont appréhendées comme des corps apparaissant dans des apparences lointaines sans être intégralement accessibles, alors cela concerne les représentations du mouvement et du repos qui doivent leur être attribuées. C'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originnaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens. Ce n'est qu'ensuite que la Terre se « meut » ou repose, et il en va tout à fait de même pour les astres et la Terre en tant que l'un d'entre eux. »

« Nous marchons sur le sol terrestre. Mais notre Terre n'est-elle qu'une planète parmi d'autres ou l'arche absolument immobile qui rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos ? Nous marchons dans un espace où le mouvement et le repos des corps renvoient à un centre de référence qui se confond avec ma chair. L'espace n'est-il pas alors constitué à partir des divers modes de mon incarnation et des différents champs de ma sensibilité ? Nous marchons au milieu de choses. Dès lors, comment se constitue, sur le fondement du présent de ma perception, le monde environnant qui m'est extérieur ? (...) Je ne suis pas en déplacement ; que je me tienne tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos et mobiles sont autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité »

« Aussi longtemps que je ne possède pas de représentation d'un nouveau sol en tant que tel, à partir d'où la Terre dans sa course enchaînée et circulaire peut avoir un sens en tant que corps compact en mouvement et repos, aussi longtemps encore que je n'acquies pas une représentation d'un échange des sols et ainsi une représentation du devenir corps des deux sols, aussi longtemps la terre elle-même est bien un sol et non un corps. » **Husserl**, *La Terre Ne Se Meut Pas*, 1931.

« *Le monde-de-la-vie comme le fondement de sens oublié de la science de la nature.* Dès Galilée commence la substitution d'une nature idéalisée à la nature préscientifique donnée dans l'intuition. Là est la raison pour laquelle tout retour réflexif – qu'il soit d'occasion, ou qu'il soit philosophique –, qui veut remonter du travail méthodique à son sens propre, s'arrête toujours à la nature idéalisée sans que la réflexion soit reconduite radicalement jusqu'au but ultime que devait servir, à son commencement, la nouvelle science de la nature, avec la géométrie qui en est inséparable, dans sa croissance sur le sol de la vie préscientifique avec son monde ambiant, but qui pourtant devait lui-même se trouver *dans cette vie* et être lié au monde qui est celui de la vie. (...) C'est ce monde que nous trouvons en tant que monde de toutes les réalités connues et inconnues. C'est à lui – le monde de l'intuition qui « éprouve » effectivement – qu'appartient la forme spatio-temporelle avec toutes les figures corporelles qui s'inscrivent en elle, c'est en lui que nous-mêmes nous vivons, conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne. Mais ici nous ne trouvons rien des idéalités géométriques, ni l'espace géométrique, ni le temps mathématique (...) Le vêtement d'idées : « Mathématique et science mathématique de la nature », ou encore le *vêtement de symboles*, de théories mathématico-symboliques, comprend tout ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, *se substitue* (en tant que nature « objectivement réelle et vraie ») au monde de la vie et le *travestit*. C'est le vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour l'Être vrai ce qui est Méthode – une méthode qui est là pour corriger, dans une progression à l'infini, par des anticipations « scientifiques » les anticipations *grossières* qui sont originellement les seules possibles à l'intérieur de l'effectivement-éprouvé (...) du monde-de-la-vie. » **Husserl**, *La Crise Des Sciences Européennes*, 1935

## LA CONSCIENCE EST-ELLE DEFINIE PAR SES OBJETS ?

## LES CONCEPTIONS SUBSTANTIELLES DE LA CONSCIENCE

« Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer (...). Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose : et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule comme le premier principe de la philosophie. » **Descartes**, *Discours de la méthode* (1637), Quatrième partie.

« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? (...) à tout le moins ne suis-je point quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes : j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. (...) Mais que suis-je donc ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est bien une chose qui doute, qui connaît, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Assurément, ce n'est pas peu, si l'ensemble de ces modalités m'appartient ; mais pourquoi ne m'appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas moi-même celui qui maintenant doute de presque tout, qui cependant connaît quelque chose, qui affirme que cela seul est vrai, nie tout le reste, désire en savoir davantage, ne veut pas être trompé, imagine même malgré moi beaucoup de choses, en aperçois aussi beaucoup comme si elles venaient des sens ? Y a-t-il rien de cela, quand bien même je dormirais toujours, quand bien même celui qui m'a créé se jouerait de moi autant qu'il est en son pouvoir, qui ne soit aussi vrai qu'il est vrai que je suis ? Y a-t-il rien qui se distingue de ma pensée ? Y a-t-il rien qui puisse être dit séparé de moi-même ? » **Descartes**, *Méditations métaphysiques*, 1641, Seconde méditation

« J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre. Car, étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles ? Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence ; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est en moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose.

Ainsi, non seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir, les objets de mes sensations ; et quand ces objets ne seraient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi. » **Rousseau**, *L'Émile*, 1762, Livre quatrième.

## LES CONCEPTIONS ANTISUBSTANTIALISTES DE LA CONSCIENCE

*Les empiristes :* « Après ces préliminaires (...), il nous faut considérer ce que représente la personne ; c'est, je pense, un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, une même chose pensante en différents temps et lieux (lignes 1 à 3). Ce qui provient uniquement de cette conscience qui est inséparable de la pensée, et lui est essentielle à ce qu'il me semble : car il est impossible à quelqu'un de percevoir sans percevoir aussi qu'il perçoit. Quand nous voyons, entendons, sentons par l'odorat ou le toucher, éprouvons, méditons ou voulons quelque chose, nous savons que nous le faisons. Il en va toujours ainsi de nos sensations et de nos perceptions présentes : ce par quoi chacun est pour lui-même précisément ce qu'il appelle soi, laissant pour l'instant de côté la question de savoir si le même soi continue d'exister dans la même substance ou dans plusieurs. Car la conscience accompagne toujours la pensée, elle est ce qui fait que chacun est ce qu'il appelle soi et qu'il se distingue de toutes les autres choses pensantes. Mais l'identité personnelle, autrement dit la même chose ou le fait pour un être rationnel d'être le même, ne consiste en rien d'autre que cela. L'identité de telle personne s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou pensée passée ; c'est le même soi maintenant qu'alors, et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui, à présent, réfléchit sur elle. (...) Ceci peut nous faire voir en quoi consiste l'identité personnelle : non dans l'identité de substance mais, comme je l'ai dit, dans l'identité de conscience, en sorte que si Socrate et l'actuel maire de Quinborough en conviennent, ils sont la même personne, tandis que si le même Socrate éveillé et endormi ne partagent pas la même conscience, Socrate éveillé et Socrate dormant n'est pas la même personne. Et punir Socrate l'éveillé pour ce que Socrate le dormant a pu penser, et dont Socrate l'éveillé n'a jamais eu conscience, ne serait pas plus juste que de punir un jumeau pour les actes de son frère jumeau et dont il n'a rien su, sous prétexte que leur forme extérieure est si semblable qu'ils sont indiscernables (or on a vu de tels jumeaux). » **John Locke**, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1690.

« Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. (...) Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur, de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour temps comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps, je n'ai plus mes perceptions étaient supprimées, par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de lui-même, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. »

David Hume, *Traité de la nature humaine* - Livre I, 4ème partie, section V

« L'existence d'une idée consiste à être perçue. Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par l'imagination n'existent hors de l'esprit, c'est ce que tout le monde accordera. Et il semble non moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées sur le sens, de quelque manière qu'elles soient mélangées et combinées ensemble (c'est-à-dire, quels que soient les objets qu'elles composent) ne peuvent pas exister autrement que dans un esprit qui les perçoit. Je pense qu'une connaissance intuitive de cela peut être obtenue par quiconque prête attention à ce qu'on entend par le mot exister quand il s'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, je dis qu'elle existe : c'est-à-dire je la vois, je la sens ; et si j'étais hors de mon cabinet je dirais qu'elle existe, entendant par là que si j'étais dans mon cabinet, je pourrais la percevoir ou que quelque autre intelligence la perçoit effectivement. Il y avait une odeur, c'est-à-dire, elle était sentie ; il y avait un son, c'est-à-dire, il était entendu ; une couleur ou une figure, elle était perçue par la vue ou le toucher. C'est tout ce que je peux comprendre par ces expressions et autres semblables. Car, quant à ce qu'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles sont perçues, cela semble parfaitement incompréhensible. Leur *esse* est *percipi*, et il n'est pas possible qu'elles aient quelque existence en dehors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent. 4. Certes, c'est une opinion étrangement prédominante chez les hommes que les maisons, les montagnes, les rivières, en un mot tous les objets sensibles, ont une existence naturelle ou réelle, distincte du fait qu'ils sont perçus par l'entendement. Mais aussi grande soit l'assurance qu'on a de ce principe, aussi large soit l'assentiment qu'il puisse rencontrer dans le monde, quiconque aura le courage de le mettre en question pourra percevoir, si je ne me trompe, qu'il implique une contradiction manifeste. Que sont, en effet, les objets mentionnés ci-dessus sinon les choses que nous percevons par le sens ? et que percevons-nous hormis nos propres idées ou sensations ? ne répugne-t-il pas clairement que l'une d'entre elles ou quelque-une de leurs combinaisons, puissent exister non perçues ? »

Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, GF-Flammarion, 1991, pp. 63-67.

« Si j'analyse le processus exprimé dans cette phrase : « je pense », j'obtiens des séries d'affirmations téméraires qu'il est difficile et peut-être impossible de justifier. Par exemple, que c'est *moi* qui pense, qu'il faut absolument *que quelque chose* pense, que la pensée est le résultat de l'activité d'un être connu comme *cause*, qu'il y a un « je », enfin qu'on a établi d'avance ce qu'il faut entendre par *penser*, et que je sais ce que c'est que penser. Car si je n'avais pas tranché la question par avance, et pour mon compte, comment pourrais-je jurer qu'il ne s'agit pas plutôt d'un « vouloir », d'un « sentir » ? Bref, ce « je pense » suppose que je compare, pour établir ce qu'il est, mon état présent avec d'autres états que j'ai observés en moi ; vu qu'il me faut recourir à un « savoir » venu d'ailleurs, ce « je pense » n'a certainement pour moi aucune valeur de certitude immédiate. Au lieu de cette certitude immédiate à laquelle le vulgaire peut croire, le philosophe, pour sa part, ne reçoit qu'une poignée de problèmes métaphysiques, qui peuvent se formuler ainsi : où suis-je allé chercher ma notion de « penser » ? Pourquoi dois-je croire encore à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un « je », et d'un « je » qui soit cause, et, pour comble, cause de la pensée ? (...) Si l'on parle de la superstition des logiciens, je ne me lasserai jamais de souligner un petit fait très bref que les gens atteints de cette superstition n'aiment guère avouer : c'est à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, non quand « je » veux, en telle sorte que c'est *falsifier* les faits que de dire que le sujet « je » est la détermination du verbe « pense ». Quelque chose pense, mais que ce soit justement ce vieil et illustre « je », ce n'est là, pour le dire en termes modérés, qu'une hypothèse, qu'une allégation ; surtout, ce n'est pas une « certitude immédiate ». Enfin, c'est déjà trop dire que quelque chose pense, ce « quelque chose » contient déjà une interprétation du processus lui-même. On raisonne selon la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet actif, donc... » [...] Peut-être arrivera-t-on un jour, même chez les logiciens, à se passer de ce « quelque chose », résidu qu'a laissé en s'évaporant le brave vieux « moi »... »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1886, § 16-17

« Il est pensé, donc il y a un sujet pensant », c'est à quoi aboutit l'argumentation de Descartes. Mais cela revient à poser comme « vraie *a priori* » notre croyance au concept de *substance* : dire que s'il y a de la pensée, il doit y avoir quelque chose « qui pense », ce n'est encore qu'une façon de formuler, propre à nos habitudes grammaticales qui suppose à tout acte un sujet agissant. Bref, ici déjà, on construit un postulat logique et métaphysique au lieu de le constater simplement. Par la voie cartésienne on n'arrive pas à une certitude absolue, mais seulement à constater une très forte croyance. Si l'on réduit le précepte à « il est pensé, donc il y a des pensées », on obtient une tautologie pure : et ce qui est justement en cause, la « réalité de la laquelle nous pensons », n'est pas touché ; sous cette forme en effet, impossible d'écarter le « phénoménisme » de la pensée. Or ce que *voulait* Descartes, c'est que la pensée eût non seulement une réalité *apparente*, mais une réalité en *soi*. »

Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, 1885-1888, tome I, Livre premier, § 147



*Le flux de conscience*

« De tous les faits que nous présente la vie intérieure, le premier et le plus concret est sans contredit celui-ci : *des états de conscience vont s'avancant, s'écoulant et se succédant sans trêve en nous*. Pour exprimer ce fait dynamique dans toute sa simplicité et avec le minimum de postulats, il faudrait pouvoir dire en français « il pense », comme on dit « il pleut » ou « il vente ». Faut de cet excellent barbarisme, il faut nous contenter de dire que « *la conscience va et ne cesse pas d'avancer* ». **William James**, *Abrégé de psychologie*, 1892

« L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin. Mais, comme notre attention les a distingués et séparés artificiellement, elle est bien obligée de les réunir ensuite par un lien artificiel. Elle imagine ainsi un moi amorphe, indifférent, immuable, sur lequel défileraient ou s'enfileraient les états psychologiques qu'elle a érigés en entités indépendantes. Où il y a une fluidité de nuances fuyantes qui empiètent les unes sur les autres, elle aperçoit des couleurs tranchées, et pour ainsi dire solides, qui se juxtaposent comme les perles variées d'un collier : force lui est de supposer alors un fil, non moins solide, qui retiendrait les perles ensemble. Mais si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous, dans son indétermination, comme s'il n'existait pas. Or, nous ne percevons précisément que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques. A vrai dire, ce « substrat » n'est pas une réalité ; c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule. Si notre existence se composait d'états séparés dont un « moi » impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. On aura beau, dès lors, aligner ces états les uns à côté des autres sur le « moi » qui les soutient, jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule. La vérité est qu'on obtient ainsi une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prête mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. Mais quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même. »

**Bergson**, *L'évolution créatrice*, 1907, P.U.F., 1998, pp. 3-4.

« Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? (...) Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiètement sur l'avenir. Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. »

**Bergson**, *L'énergie spirituelle*, 1919.

« À chaque pulsation, la vie psychique de l'homme et de l'animal, qu'est-elle, sinon conscience de ceci ou de cela ? Prise dans sa totalité, il faut la caractériser comme un flux unitaire de conscience continu, aux formes toujours se renouvelant d'une conscience qui représente, qui juge, qui sent, qui aspire et qui agit, d'une conscience qui a des formes extrêmement variées, dans laquelle surgissent, sans cesse changeant selon les objets et les modes d'apparaître subjectifs, d'une part des vécus subjectifs eux-mêmes tels que data sensoriels, sentiments, volitions, mais d'autre part aussi et tout ensemble des choses dans l'espace, des plantes et des animaux, des puissances mythiques, dieux ou démons, des formes culturelles diverses, des types de société, des valeurs, des biens, des fins, etc. Comment une psychologie pourrait-elle parvenir sur la bonne voie sans pénétrer jusqu'à une analyse systématique des éléments de la conscience en tant que conscience de quelque chose, qui serait comme l'alphabet de la vie psychique ? »

**Husserl**, *Philosophie première*, 1923-1924

## LA CO-DEPENDANCE DU SUJET CONSCIENT ET DES OBJETS DE CONSCIENCE

## SÉPARER SUJET ET OBJETS ? QUALITÉS PREMIÈRES ET SECONDES

« Les saveurs, odeurs, couleurs, etc., dont l'existence ne nous paraît avoir qu'un caractère subjectif, ne sont pas autre chose que de simples mots et n'ont de réalité que dans notre corps sensible, si bien que, celui-ci disparaissant, toutes les qualités de cet ordre sont supprimées et annihilées... Mais que dans les corps extérieurs, pour susciter en nous des saveurs, des odeurs, et des sons, il faille autre chose que de la grandeur, de la forme, du nombre, et des mouvements lents ou rapides, je n'arrive pas à le croire. J'estime que, si l'on supprime les oreilles, la langue et le nez, les figures, les nombres et les mouvements continueront d'exister, mais non plus les odeurs, ni les saveurs, ni les sons, qui en dehors de la sensibilité d'un être vivant ne sont, me semble-t-il, que des mots, tout comme le chatouillement et le picotement ne sont que des mots si l'on supprime les aisselles et la muqueuse du nez. »

**Galilée**, *L'Essayeur*, 1623.

« Les *qualités primaires* et les *qualités secondaires*. Les qualités ainsi considérées dans les corps sont premièrement celles qui sont strictement inséparables du corps, quel que soit son état. [...] Chaque partie a toujours *solidité, étendue, figure* et *mobilité*. C'est ce que j'appelle *qualités originales* ou *primaires* des corps ; je pense que nous pouvons observer qu'elles produisent en nous des idées simples (solidité, étendue, figure, mouvement ou repos, et nombre). [Les qualités considérées dans le corps sont...] *deuxièmement* ces *qualités* qui en réalité ne sont rien d'autre dans les objets eux-mêmes que les pouvoirs de produire diverses sensations en nous par leurs *qualités primaires*, c'est-à-dire par le volume, la figure, la texture et le mouvement de leurs éléments insensibles ; ce sont les couleurs, les sons, les goûts, etc.; je les nomme *qualités secondaires*. [...] les idées de *qualités primaires* des corps en sont des ressemblances, et leur modèle existe effectivement dans les corps mêmes. Mais les idées produites en nous par les *qualités secondaires* n'ont absolument aucune ressemblance avec elles. Il n'y a rien comme nos idées qui existerait dans les corps mêmes ; et même si nous décrivons un corps à partir d'une idée, cette idée n'est là qu'un pouvoir de produire en nous cette sensation : ce qui est doux, bleu ou chaud en idée n'est que cette masse, cette figure et ce mouvement particuliers des éléments insensibles du corps même, que nous appelons ainsi. »

**John Locke**, *Essai sur l'entendement humain*, 1690, § 9-11, 13, 15.

## LE LIEN INTRINSÈQUE SUJET-OBJET

« Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation. Il n'est, en effet, qu'un objet parmi d'autres objets, soumis aux mêmes lois que ceux-ci ; c'est seulement un objet immédiat. Comme tout objet d'intuition, il est soumis aux conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace, d'où naît la pluralité. Mais le sujet lui-même, le principe qui connaît sans être connu, ne tombe pas sous ces conditions ; car il est toujours supposé implicitement par elles. On ne peut lui appliquer ni la pluralité, ni la catégorie opposée, l'unité. Nous ne connaissons donc jamais le sujet ; c'est lui qui connaît, partout où il y a connaissance. Le monde, considéré comme représentation, seul point de vue qui nous occupe ici, comprend deux moitiés essentielles, nécessaires et inséparables. La première est l'objet qui a pour forme l'espace, le temps, et par suite la pluralité ; la seconde est le sujet qui échappe à la double loi du temps et de l'espace, étant toujours tout entier et indivisible dans chaque être percevant. Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi. Ces deux moitiés sont donc inséparables, même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit. Cette mutuelle limitation apparaît dans le fait que les formes générales essentielles à tout objet : temps, espace et causalité, peuvent se tirer et se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet : ce qu'on peut traduire dans la langue de Kant, en disant qu'elles se trouvent *a priori* dans notre conscience. De tous les services rendus par Kant à la philosophie, le plus grand est peut-être dans cette découverte. »

**Schopenhauer**, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1819, §2.

« La conception même de la conscience, quel que soit son mode de manifestation, implique nécessairement la distinction entre un objet et un autre objet. Pour être conscients, il faut que nous soyons conscients de quelque chose et ce quelque chose ne peut être connu comme ce qu'il est, qu'en étant distingué de ce qu'il n'est pas. [...] Une seconde caractéristique de la conscience, c'est qu'elle est seulement possible sous forme de relation. Il faut qu'il y ait un sujet ou personne consciente et un objet ou chose dont le sujet est conscient. Il ne peut pas y avoir conscience sans l'union de ces deux facteurs et, de cette union, chacun d'eux n'existe que comme étant en rapport avec l'autre. Le sujet n'est sujet qu'en tant qu'il est conscient d'un objet ; l'objet n'est objet qu'en tant qu'il est perçu par un sujet : la destruction de l'un ou de l'autre est la destruction de la conscience elle-même. »

**Henry Longueville Mansel**, *Limites de la pensée religieuse*, 1858.

« La perception de cette table est, avant comme après, perception de cette table. Ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendante qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. »

**Husserl**, *Deuxième méditation cartésienne*, 1947.

« La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf peut-être l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi. Est-ce que vous ne reconnaissez pas dans cette description vos exigences et vos pressentiments ? Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez rejeté par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme une conscience. Imaginez à présent une suite d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez

que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens précis de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose... Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister pour autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité ». »

**Jean-Paul Sartre**, *Situation I* (1947)

« Quand par la pensée je me prends moi-même pour objet, je deviens autre chose pour moi. En même temps, il est vrai, je suis présent en tant que moi-qui-pense, qui accomplit cette pensée de moi-même ; mais ce moi, je ne peux pas le penser de façon adéquate comme objet, car il est toujours la condition préalable de toute objectivation. Ce trait fondamental de notre vie pensante, nous l'appelons la scission sujet-objet. Nous sommes toujours en elle, pour peu que nous soyons éveillés et conscients. Nous aurons beau tourner et retourner notre pensée sur elle-même, nous n'en resterons pas moins toujours dans cette scission entre le sujet et l'objet et braqués sur l'objet ; peu importe que l'objet soit une réalité perçue par nos sens, une représentation idéale telle que chiffres et figures, un produit de la fantaisie, ou même la conception purement imaginaire d'une chose impossible. Toujours les objets qui occupent notre conscience sont, extérieurement ou intérieurement, en face de nous. Comme l'a dit Schopenhauer, il n'y a ni objet sans sujet, ni sujet sans objet. »

**Karl Jaspers**, *Introduction à la philosophie*, 1950

« Comment accédons-nous à un objet ? En le pensant et, par là, en le fréquentant ; en manipulant les objets manipulables, en pensant les objets pensables. Comment l'objet vient-il à nous ? Par le fait que nous sommes frappés par lui, que nous le saisissons tel qu'il se donne à nous, que nous le produisons sous la forme d'une idée qui s'impose à nous comme exacte. L'objet existe-t-il par lui-même ? Nous le pensons comme un objet existant et auquel nous allons ; nous l'appelons quelque chose, une chose, une situation, bref, un objet. [...] quel est donc ce *lien d'unité* à l'intérieur duquel ils sont malgré tout assez séparés pour que le sujet soit, par la pensée, dirigé sur l'objet ? Nous l'appelons l'englobant, l'ensemble du sujet et de l'objet, qui n'est lui-même ni sujet, ni objet. La scission entre sujet et objet est la structure fondamentale de notre conscience. Ce n'est que par elle que le contenu infini de l'englobant parvient à la clarté [...] Si [...] ce qui est n'est ni l'objet, ni le sujet, ni objet ni moi, mais l'englobant, qui se révèle dans cette scission, alors toute ce qui se présente dans cette scission est manifestation. Ce qui est pour nous, est manifestation et tant qu'éclairement de l'englobant, dans la scission sujet/objet. »

**Karl Jaspers**, *Initiation à la méthode philosophique*, 1964

## LE DEVENIR DES OBJETS ET LE DEVENIR DES SUJETS

### L'OBJECTIF D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE ASUBJECTIVE

« C'est seulement au subjectivisme husserlien que la phénoménologie asubjective s'oppose, pour autant que ce subjectivisme témoigne d'une infidélité de Husserl à ses propres principes et ses propres exigences. On le sait, ce subjectivisme se manifeste dans l'assimilation de l'épochè à une simple réduction à la région conscience, réduction qui n'est elle-même que l'envers de la constitution du monde dans la conscience sur la base de ses vécus immanents (hylé et noèse). Autrement dit, l'apparaître lui-même, dont la fonction est de faire voir les étants apparaissants, de s'effacer à leur profit, est subordonné à un type d'apparaissant singulier, à savoir les vécus immanents donnés adéquatement à la conscience, c'est-à-dire à eux-mêmes. Cet apparaître qui, en tant que pure ostension des étants, n'est rien d'autre que ces étants eux-mêmes en leur être manifeste, se voit rapporté à un étant singulier, la conscience, qui en vient à porter à elle seule toute la charge de cet apparaître. La subjectivité, qui ne peut signifier que la phénoménalité elle-même en tant que notre existence s'y reflète, devient alors le prédicat d'un étant singulier ayant le privilège d'accéder à lui-même sans reste. Cette démarche manifeste, aux yeux de Patočka, un défaut de radicalité et témoigne ainsi d'une forme de naïveté, c'est-à-dire de dépendance vis-à-vis de l'attitude naturelle en son sens le plus profond, sens qui échappe naturellement à Husserl. L'attitude naturelle consiste en effet dans la tentative de rendre compte de l'apparaître à partir d'un apparaissant et de le présupposer ainsi secrètement au moment d'en saisir l'essence. La position naïve de l'existence du monde et la tentative de rendre compte de l'apparition même du monde à partir de cette existence est un geste qui relève typiquement de cette naïveté et de cette circularité, puisque cela revient à tenter de rendre compte de l'apparaître sur la base de cela qu'il fait apparaître du côté transcendant. Or, le fait que Husserl prenne appui sur cet apparaissant privilégié, car donné adéquatement à lui-même, qu'est le vécu, n'y change rien : « Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou égologiquement subjective. » (*Qu'est-ce que la phénoménologie ?*).

Dès lors que le sujet s'apparaît, que le vécu se manifeste à lui-même, il relève d'une loi générale de l'apparaître et il est donc impossible, sauf à tomber dans la circularité, de faire appel à lui pour rendre compte de cet apparaître comme tel. La découverte fondamentale de la phénoménologie est bien celle de l'indépendance radicale de l'apparaître en sa légalité vis-à-vis de l'apparaissant et de ses lois propres : « La légalité ou, si l'on veut, la structure de l'apparaître, est entièrement indépendante de la structure des choses étantes ; on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques. » (*Platon et l'Europe*). La seule question qui soit alors conforme à l'autonomie radicale de l'apparaître, à son irréductibilité à tout apparaissant, est la suivante : quelle est la signification de l'apparaître en tant que peuvent se donner en lui aussi bien des étants transcendants que des réalités « subjectives », des « vécus » ? Ou plutôt, en s'inscrivant dans le cadre de l'a priori de corrélation : comment penser l'apparition en son apparaître pour autant qu'elle est conjointement apparition d'un sujet dont l'existence est apodictique et d'un monde dont l'existence, présupposée par toute apparition singulière, est tout aussi apodictique ? Le sens de l'épochè patočkienne est de frayer la voie d'une réponse en prenant soin de libérer les lois de l'apparaître de toute dépendance vis-à-vis des apparaissants et, en particulier, des vécus immanents. Il s'ensuit que l'ego, dont l'apodicticité impliquait, chez Husserl,

son exemption de la neutralisation, va désormais être inclus dans la parenthèse de l'épochè : « Ne se pourrait-il pas que l'immédiateté de la donation de l'ego soit un préjugé, que l'expérience de soi ait, de même que l'expérience des choses, un a priori spécifique qui rend possible l'apparaître de l'ego » ? Cet a priori n'est autre que le monde lui-même qui, du statut de ce qui avait l'ego pour a priori, statut qui était le sien pour Husserl, passe à celui d'a priori de l'ego lui-même. Autant dire que toute apparition, y compris de l'ego à lui-même, présuppose celle du monde, que toute apparition implique donc la coapparition du monde. C'est pourquoi la légalité de l'apparaître enveloppe, au titre de son premier moment, et ce de manière non-contradictoire, la donation de cet immense apparaissant qu'est le monde : « Nous considérons comme appartenant à la structure de l'apparaître en tant que tel cette totalité universelle de l'apparaissant, le grand tout, ainsi que ce à quoi l'étant apparaît, la subjectivité (ayant une structure pronominale vide, à ne pas identifier avec un sujet singulier fermé). » (*Papiers phénoménologiques*). Une telle formulation revient à restituer la corrélation phénoménologique en sa vérité, qui exclut la version subjectiviste, à savoir comme véritable codépendance d'un monde, totalité intotalisable des étants, et d'un sujet (pronominal vide).

**Renaud Barbaras**, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques*, 2011.

#### UNE PROBLÉMATIQUE DISPARITION DU SUJET ?

« Si, “minée de toutes parts, la théorie classique de la volonté s'effondre”, si “l'anthropologie, prise dans son ensemble, n'est plus qu'un long et persévérant discours sur l'inanité de la notion de sujet”, s'il est impossible de concevoir le sujet autrement que comme un sujet brisé, passif, sans espoir de retour ou d'appropriation, comment peut-il être dit responsable? Si l'être dans son auto-destination, pour nous en tenir à un cas célèbre, peut se passer de l'homme selon Heidegger, si le devenir sujet de l'être a pour conséquence “un évidement de l'humanité de l'homme”- ,!comment ce dernier peut-il, dans ces conditions, revendiquer une responsabilité? La brisure du sujet métaphysique, la description d'un monde où toute référence à la subjectivité semble exclue, la dénonciation féroce d'une maîtrise de soi par Michel Foucault (“Là où ça parle, l'homme n'existe plus”, “L'homme est-il mort?” in *Arts*, 15 juin 1966), par Gilles Deleuze et Félix Guattari (“les machines désirantes”, *L'Anti-Oedipe*, 1972), par Jean-François Lyotard (“la grande pellicule éphémère”, *Économie libidinale*, 1974), par Jacques Derrida (“La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet”, *Psyché. Invention de l'autre*, 1987), par Louis Althusser (la “volatilisation de la notion de sujet”, *Lénine et la philosophie*, 1982) et combien d'autres, laissent-elles inchangée la problématique de l'humanisme de l'homme? Tout bien considéré, que reste-t-il à ce sujet pour l'agir? »

**Christian Boissinot**, *Les Aventures Philosophiques Contemporaines de la Responsabilité*, 1999.

#### LA CONSCIENCE EST-ELLE RECEPTIVE OU CONSTITUANTE ?

##### *CONSCIENCE IDÉALISTE : contre l'immédiateté*

« Dans le sommeil, je suis tout ; mais je n'en sais rien. La conscience suppose réflexion, division. La conscience n'est pas immédiate. Je pense, et puis je pense que je pense, par quoi je distingue Sujet et Objet, Moi et le monde. Moi et ma sensation. Moi et mon sentiment. Moi et mon idée. C'est bien le pouvoir de douter qui est la vie du moi. Par ce mouvement, tous les instants tombent au passé. Si l'on se retrouvait tout entier, c'est alors qu'on ne se reconnaîtrait pas. Le passé est insuffisant, dépassé. Je ne suis plus cet enfant, cet ignorant, ce naïf. ce moment-là même j'étais autre chose en espérance en avenir. La conscience de soi est la conscience d'un devenir et d'une formation de soi irréversible, irréparable. Ce que je voulais, je le suis devenu. Voilà le lien entre le passé et le présent, pour le mal comme pour le bien. Ainsi le moi est un refus d'être moi, qui en même temps conserve les moments dépassés. Se souvenir, c'est sauver ses souvenirs, c'est se témoigner qu'on les a dépassés. C'est les juger. Le passé, ce sont des expériences que je ne ferai plus. Un artiste reconnaît dans ses œuvres qu'il ne s'était pas encore trouvé lui-même, qu'il ne s'était pas encore délivré ; mais il y retrouve un pressentiment de ce qui a suivi. C'est cet élan qui ordonne les souvenirs selon le temps. »

**Alain**, *Manuscrits inédits*, 1928

##### *CONSCIENCE CONSTRUCTRICE*

« Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre; l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons. Notre perception dessine, en quelque sorte, la forme de leur résidu; elle les termine au point où s'arrête notre action possible sur eux et où ils cessent, par conséquent, d'intéresser nos besoins. Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit; il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène. »

**Bergson**, *Matière et mémoire*, 1896.

« Nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et

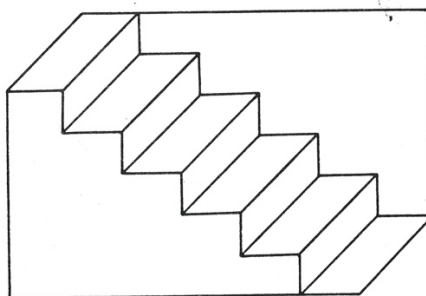
nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. (...) Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces ; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. »

**Bergson**, *Le rire*, 1900.

« [...] ce que nous appelons le monde de notre perception n'est déjà plus quelque chose de simple, un donné qui va de soi dès le début. Ce monde n'est qu'à la condition d'être traversé, saisi, par certains actes théoriques fondamentaux qui l'appréhendent et le déterminent. Ce rapport fondamental apparaît peut-être avec le plus de clarté lorsqu'on part de l'intuition de notre monde de la perception, de la mise en forme spatiale. Les rapports de coexistence, de proximité, d'exclusion et de juxtaposition dans l'espace ne sont en aucune manière simplement donnés en même temps que les sensations pures, la « matière » sensible qui s'ordonne dans l'espace. Ces rapports sont un résultat extrêmement complexe, et entièrement indirect de la pensée expérimentale. Quand nous attribuons aux choses dans l'espace une grandeur, une situation et un éloignement, nous n'exprimons pas un simple donné de la sensation. Nous insérons au contraire les données sensibles dans un système cohérent de corrélations qui s'avère en dernière analyse n'être rien d'autre que la corrélation pure du jugement. Toute articulation de l'espace suppose une articulation dans le jugement. Toutes les différences de place, de grandeur et de distance ne peuvent être saisies et établies que si chacune des impressions sensibles est justiciable chaque fois d'un jugement et reçoit une signification différente. L'analyse critique du problème de l'espace comme l'analyse psychologique ont éclairé cet état de fait e tous les côtés et l'ont fixé dans ses traits essentiels. Qu'on choisisse de l'exprimer avec Helmholtz par le concept de « syllogismes inconscients », ou qu'on abandonne cette expression, qui recèle de fait certaines ambiguïtés et certains dangers, il reste dans tous les cas un résultat qui est commun à la théorie transcendantale et à la théorie physiologique et psychologique, à savoir que la mise en place spatiale du monde de la perception, dans sa totalité et dans le détail, remonte à des actes d'identification, de différenciation, de comparaison et d'attribution qui sont, quant à leur forme fondamentale, de nature intellectuelle. Il faut que les impressions soient divisées et articulées par de tels actes, et qu'elles soient renvoyées à différentes couches de significations, pour que naisse pour nous, comme un reflet intuitif de cette stratification théorique des significations, l'articulation « dans » l'espace ; et cette « stratification » des impressions, telle qu'elle nous est décrite dans le détail par l'optique physiologique, ne serait pas elle-même possible si elle ne fondait à son tour sur un principe universel, un critère d'un emploi généralisé. Le passage du monde de l'impression sensible immédiate au monde médiatisé de la « représentation » intuitive, et singulièrement spatiale, n'est possible que si, dans le flux de la série toujours identique des impressions, les rapports constants que celles-ci entretiennent entre elles, et sous lesquels elles réapparaissent périodiquement, ne se constituaient pas progressivement en termes autonomes et s'ils ne se distinguaient pas ainsi de manière caractéristique des contenus sensibles instables qui ne cessent de varier d'un instant à l'autre. » **Ernst Cassirer**, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2 : la pensée mythique, 1925.

### CONSCIENCE INTERPRÉTATIVE

« On dispose de nombreux éléments indiquant que l'expérience vécue par des observateurs regardant un objet n'est pas déterminée seulement par l'information, transmise sous la forme de rayons lumineux, qui entre dans leurs yeux, pas plus qu'elle n'est déterminée seulement par les images qui se forment sur leur rétine. Deux observateurs normaux voyant le même objet du même endroit dans les mêmes conditions physiques ne vivront pas nécessairement des expériences visuelles identiques, même si les images sur leurs rétines respectives sont virtuellement identiques. Il est un sens où les deux observateurs ne « voient » pas forcément la même chose. Comme le dit N. R. Hanson, « il y a plus à voir que ce qui arrive dans le globe oculaire ». L'exemple suivant illustre ce point :



La plupart d'entre nous commençons par voir dans la figure 3 un escalier qui nous présente la face supérieure de ses marches. Mais nous pouvons le voir autrement. Nous n'aurons pas de peine à voir un escalier dont la face inférieure des marches est visible. En outre, on s'aperçoit souvent, en regardant la figure pendant quelque temps, que l'on voit l'escalier alternativement d'en haut et d'en bas, et ces changements de perception se produisent involontairement. Il paraît sensé de supposer que les images rétiniennes ne changent pas, puisque l'objet vu reste le même. La façon dont est vu l'escalier semble donc dépendre de quelque chose d'autre que de l'image qui se forme sur la rétine de l'observateur. Je suppose qu'aucun lecteur n'a remis en question mon affirmation qu'il s'agit d'un escalier. Cependant, des membres de nombreuses tribus africaines qui ne connaissent pas dans leur culture la perspective bidimensionnelle d'objets tridimensionnels ont indiqué, lors d'expériences qui ont été faites, qu'ils ne voyaient pas un escalier mais un arrangement bidimensionnel de lignes. Je suppose que la nature des images formées sur les rétines des

observateurs est relativement indépendante de leur culture. Il semble donc que l'on puisse à nouveau en déduire que ce que perçoivent les observateurs dans l'acte de voir n'est pas déterminé uniquement par les images qui se forment sur la rétine. C'est Hanson (*Patterns of Discovery*, 1958) qui a développé cette thèse en l'illustrant par de nombreux exemples. Ce que voit un observateur, c'est-à-dire l'expérience visuelle qu'il éprouve en voyant un objet, dépend en partie de son expérience passée, de ses connaissances et de ses attentes. » **Alan F. Chalmers**, *Qu'est-ce que la science?, Récents développements en philosophies des sciences*, 1987.

*CONSCIENCE CONSTITUANTE : constitution n'est pas construction*

« [Dans l'attitude naturelle naïve], pour moi des objets réels sont là, porteurs de déterminations, plus ou moins connus, faisant corps avec les objets perçus effectivement, sans être eux-mêmes perçus, ni même présents de façon intuitive. Je puis déplacer mon attention, la détacher de ce bureau que je viens de voir et d'observer attentivement, la porter, à travers la partie de la pièce que je ne voyais pas, derrière mon dos, vers la véranda, dans le jardin, vers les enfants sous la tonnelle, etc., vers tous les objets dont je « sais » justement qu'ils sont à telle ou telle place dans l'environnement immédiatement co-présent à ma conscience ; ce savoir d'ailleurs n'a rien de la pensée conceptuelle et il suffit de tourner l'attention vers ces objets, ne serait-ce que d'une façon partielle et le plus souvent très imparfaite, pour convertir ce savoir en une intuition claire. (...) Dans le cadre de l'attitude naturelle il nous paraît aller de soi, sans d'ailleurs que nous ayons arrêté notre pensée sur ce point, que les vécus n'existent pas seulement quand nous sommes tournés vers eux et que nous saisissons dans une expérience immanente ; nous croyons qu'ils existaient réellement, qu'ils étaient réellement vécus par nous, si au moment de la réflexion immanente nous en avons « encore conscience » à l'intérieur de la *réention* (du souvenir « primaire » comme « venant justement » d'exister. (...) Passons maintenant à l'attitude phénoménologique. Le monde transcendant prend ses « parenthèses », son être réel est soumis à l'*époque*. Nous demandons alors ce qui peut être découvert du point de vue éiditique dans le complexe du vécu noétique (...) Dans le cadre de notre attitude phénoménologique nous pouvons et nous devons nous poser la question éiditique suivante : *Qu'est-ce que le « perçu comme tel ? » Quels moments éiditiques recèle-t-il en lui-même en tant qu'il est tel noème de perception ?* Nous obtenons la réponse, en nous soumettant purement à ce qui est *donné* du point de vue éiditique ; nous pouvons décrire fidèlement et avec une parfaite évidence « ce qui apparaît comme tel ». Pour exprimer la même chose autrement, nous pouvons « décrire la perception du point de vue noématique ». »

**Husserl**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913.

« Nous voudrions préciser le sens de l'idéalisme constitutif husserlien, par une réflexion sur la constitution des objets idéaux formels, et le distinguer ainsi des idéalismes classiques et kantien. Si l'on trouve, sous la plume de Husserl, les termes d'*Erzeugung*, *Schaffung*, *Erschaffung*, *Schöpfung* pour caractériser la constitution, cette dernière implique-t-elle l'idée de production des objets, ou bien seulement celle de dévoilement d'entités ontologiquement autonomes ? (...) la distinction entre constitutions passive et active est-elle indifférente pour le concept général de constitution, ou implique-t-elle une différence essentielle de modalité qui en infléchit le sens ? (...) L'idéalité des objectités formelles n'implique-t-elle pas leur autonomie ontologique vis-à-vis de la conscience, donc l'impossibilité de les produire ? Inversement, leur historicité n'est-elle pas le signe de leur dépendance ontologique vis-à-vis de la raison, donc d'une spontanéité productrice de la conscience ? (...)

Lorsqu'on veut écarter l'assimilation idéaliste de la constitution à une production de sens intentionnel, on cite la *lettre à Hocking* du 25 janvier 1903, rendue célèbre par le passage (...) où Husserl, évoquant le concept de constitution dans les *Recherches logiques*, précise : « L'expression qui revient tant de fois, que des "objets" se "constituent" dans un acte, signifie toujours la propriété que possède l'acte de rendre représentable l'objet ; il ne s'agit pas de constituer au sens propre. » Walter Biemel commente : « Cette phrase est la meilleure exégèse du concept husserlien de constitution : ce qui rend l'objet représentable. Les actes qui rendent possible et qui effectuent réellement ce devenir-représentable, tels sont bien pour Husserl les actes constituants. » Il y aurait une opposition cardinale entre le sens courant et le sens technique de la constitution : ce dernier exclurait toute idée de production, et ne retiendrait que celles de la reconduction d'un type d'objet à son mode d'apparaître, de la prescription par l'objet des modalités de l'apparition au sujet, et d'un concours subjectif qui, bien qu'actif, ne fait que suivre les voies prescrites par ces modalités réglées. Ainsi, le mode d'être des idéalités « à partir d'une production originelle » ne s'identifie pas à une fabrication, mais n'est que leur manière de se rendre conscientes au sujet, prescrite par leur essence d'idéalités. Cette analyse de la déclaration de Husserl, qui engage le sens même de l'idéalisme phénoménologique, peut se réclamer de deux structures mises en jeu dans toute constitution. 1 / L'articulation structurale entre visée vide et remplissement, ou légitimation intuitive : toute visée intentionnelle d'objet transcendant à la conscience (au sens réel, c'est-à-dire non inclus en elle comme l'une de ses composantes vécues) est une visée présomptive de l'objet, téléologiquement orientée vers son remplissement intuitif ou sa donation en personne. (...) Si la validité ontologique de l'objet visé dépend bien d'une activité du sujet, ce n'est donc pas au sens d'une production (...) Pour reprendre une formule de Heidegger, la visée intentionnelle est *ontologiquement*, mais non *ontiquement* productrice : elle produit bien le sens ontologique de l'objet (*Seinssinn*) (objet-de-temps, -d'espace, chose, être animé, objet d'usage, idéalité sémantique, etc.), ce qui a conduit Husserl à assimiler l'essence des vécus intentionnels à une donation de sens (*Sinngebung*) ; mais elle ne produit pas l'être même de l'objet ou sa validité ontique (*Seinsgeltung*), ne pouvant que laisser s'accomplir la validation intuitive. La constitution se réduirait bien à une restitution ou à une re-constitution. De quoi est-elle la restitution ? De l'objet lui-même, à partir de son sens : sur le plan noématique, elle opère le passage du sens ontologique à la validité ontique (de l'objet visé à l'objet véritablement étant) ; sur le plan noétique, la reconduction de la simple visée aux conditions intuitives de sa validation (de la visée vide à la visée remplie). 2/ La seconde structure est la *Horizontstruktur* à laquelle la phénoménologie transcendantale reconduit l'objet transcendant. Toute visée intentionnelle d'objet transcendant est une *survisée*, qui intentionne infiniment plus que ce qui est intuitivement donné. (...) Ainsi, la perception d'une chose spatiale, loin de se limiter à l'aspect unilatéral actuellement intuitionné,

visé le noème total qui se donnerait idéalement à une intuition omnilatérale, laquelle a cependant le statut d'idéal-type impossible à réaliser ; réglée sur cet idéal, elle renvoie au procès dynamique indéfini d'actualisation de ses perceptions unilatérales. Qu'est-ce alors que constituer ? C'est déployer la structure d'horizon intentionnelle prescrite par le sens du *cogitatum* intentionnel : expliciter la structure de potentialités intentionnelles qui y est impliquée, et actualiser ces dernières en les rendant intuitives. (...)

Faut-il pour autant congédier du concept de constitution toute idée de *spontanéité productrice* ? Plusieurs arguments s'y opposent. 1 / La lettre à Hocking, datant de 1903, est antérieure à la conversion de Husserl à l'idéalisme transcendantal dont témoignent les leçons de 1907. Si l'on transpose dans la pensée husserlienne postérieure la propriété qu'a l'acte de rendre représentable l'objet, elle ne peut plus désigner le fait de rendre évident un objet existant en soi hors de la conscience, mais un objet intentionnel, visé par la conscience. (...) Husserl refuse d'admettre des choses en soi, des objets par principe non apparaissants, et pose l'équation ontologique entre objectualité intentionnelle et objectualité pure et simple (en langage kantien, entre phénomène et chose en soi) ; aussi ne peut-il être question, pour l'acte de constitution, de restituer un objet qui serait *déjà là*, mais uniquement d'amener à l'évidence un *sens objectal* auparavant visé à vide. (...) Or (là est l'essentiel), cette visée de sens objectal est préalable à sa possible légitimation ; loin de n'être soutenu que par la présentation intuitive, le sens ontique repose sur le fondement d'une donation de sens, qui relève de l'activité spontanée de la conscience. Comment penser cette donation de sens autrement qu'en termes de spontanéité productrice de sens (Cf. le texte décisif du § 55 des *Ideen*). 2 / Un tel argument est renforcé par le caractère structural qu'a toute visée de chose transcendante d'être une survisée (*Mebrmeinung*) indéfinie, excédant infiniment toute visée partielle et toute donation intuitive, intention présomptive visant toujours plus que le donné actuel ou la sommation des données passées. Certes, la visée intentionnelle s'atteste dans l'intuition de l'objet ; mais toute intuition d'objet transcendant demeure structurellement inadéquate, incomplète, insaturée (...) Par conséquent, le sens objectal demeure à jamais un sens seulement présomptif, certes donné, mais ni absolument ni complètement donné ; son identité idéale, indéfiniment prolongée, est donc ontologiquement soutenue par la permanence et l'itérabilité structurelle de la *Mebrmeinung*, en une sorte de création continuée : donation de sens indéfiniment prorogée, maintien d'un sens permanent à travers le flux indéfiniment itérable des apparitions.

(...) Une tension oppose deux exigences relatives aux deux concepts de constitution : le constituer entendu comme *rendre-évident* se soumet à l'*eidos* de l'objet à constituer, à la légalité structurale qui régit ses modes de donnée, et à l'étrangèreté au Je (*Ichfremdheit*) du remplissement sensible de l'intention ; le constituer pris comme *produire* implique en revanche la dépendance ontologique du sens objectal vis-à-vis de la spontanéité donatrice de sens de la conscience. (...) La lecture anti-idéaliste de Husserl, qui se réclame de l'assimilation entre l'acte de constituer et celui de rendre représentable l'objet, écarte du concept de constitution le sens constructiviste d'un acte producteur de l'étant, pour n'en retenir que l'idée d'une production, d'une reconduction de celui-ci à ses modes d'apparition. La phénoménologie ne ferait ainsi qu'élucider par la réflexion les modalités noétiques de cette *Darstellung* (exposition) de l'objet, et son caractère de science eidétique serait garanti par le principe selon lequel tout type eidétique d'objet prescrit son mode essentiel d'évidence. Le prétendu idéalisme transcendantal husserlien se résoudrait donc en un réalisme empirique – qui admet l'être-en-soi des étants – doublé d'un occasionnalisme transcendantal – pour lequel les actes constitutifs ne sont pas l'origine ontologique des étants, mais seulement la condition occasionnelle pour qu'ils viennent à apparaître. En conséquence, serait relativisée la distinction entre activité et passivité ; et ce non pour reconnaître un certain degré d'activité en toute réceptivité, mais, à l'inverse, pour replier l'activité constituante sur la réceptivité : toute constitution, active ou passive, se réduirait à l'actualisation des évidences potentielles appartenant au sens de l'objet, actualisation qui suivrait les voies pré-tracées par le sens essentiel de l'objet préconstitué. C'est d'une telle compréhension heideggerienne de la constitution, purifiée de tout constructivisme néokantien et ramenée à un pur intuitionnisme, que nous avons interrogé la validité. »

**Dominique Pradelle**, (2008), « La constitution des idéalités est-elle une création ? », *Les Études philosophiques*, 85.

#### HUSSERL N'EST-IL PAS ENCORE IDÉALISTE EN PLAÇANT LA CONSCIENCE EN PREMIER ?

« Tout flux vécu, tout moi en tant que tel, implique la possibilité de principe d'atteindre à cette évidence : chacun porte en soi-même la garantie de son existence absolue, à titre de possibilité de principe. On demandera : ne peut-on former l'idée d'un moi qui n'aurait que des images dans le flux de son vécu, d'un flux vécu qui ne consisterait qu'en intuitions du type de la fiction ? Ce moi ne découvrirait donc que des fictions de *cogitationes* ; ses actes de réflexion, étant donnée la nature du milieu [*Medium*] constitué par ce vécu, seraient uniquement des réflexions en imagination. C'est là une absurdité manifeste. Ce qui flotte en suspens devant l'esprit peut être un pur *fictum* ; l'acte même de l'évocation flottante, la conscience qui forme la fiction n'est pas elle-même fictive et son essence, comme tout vécu, implique la possibilité d'une réflexion qui perçoive et qui saisisse l'existence absolue. Il n'y a pas d'absurdité à ce que toutes les consciences étrangères que je pose dans l'expérience par intropathie puissent ne pas être. Mais *mon* intropathie, et *ma* conscience en général sont données de façon originaire et absolue, non seulement quant à l'essence, mais quant à l'existence. Cette propriété remarquable ne vaut que pour le moi et pour le flux du vécu dans sa relation à soi-même ; là seulement existe et doit exister quelque chose comme une perception immanente. Au contraire il est de l'essence du monde des choses, comme nous le savons, que nulle perception aussi parfaite soit-elle ne donne dans son domaine un absolu ; de quoi résulte essentiellement que toute expérience aussi vaste soit-elle laisse subsister la possibilité que le donné n'existe *pas*, en dépit de la conscience persistante de sa présence corporelle et en personne. On peut énoncer cette loi d'essence : *l'existence des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée* ; elle est d'une certaine façon toujours *contingente*. Ce qui signifie : il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience contraigne d'abandonner ce qui antérieurement a été posé *sous l'autorité de l'expérience*. C'était, dit-on par la suite, une pure illusion, une hallucination, un simple rêve cohérent, etc. Il arrive de plus – et cela reste une possibilité permanente – qu'il se produit dans ce cercle de données quelque chose comme une altération des appréhensions, un

brusque changement d'une apparence en une nouvelle qui ne peut s'unir à elle de façon convergente, et qu'ainsi la position de l'expérience ultérieure réagisse sur l'expérience antérieure, de sorte que les objets intentionnels de cette expérience antérieure soient pour ainsi dire remaniés par choc en retour ; de tels processus sont par essence exclus de la sphère du vécu. Il n'y a plus place dans la sphère absolue pour le conflit, le simulacre, l'altérité. C'est une sphère de position absolue. Il est donc clair de toute façon que tout ce qui dans le monde des choses est là pour moi, n'est par principe qu'une *réalité présumée* ; au contraire *moi-même* pour qui le monde est là (à l'exclusion de ce qui est mis « par moi » au compte du monde des choses) ou, si on veut, l'actualité de mon vécu est une réalité *absolue* ; elle est donnée au moyen d'une position inconditionnée et absolument irrécusable. La « thèse » du monde qui est une thèse « contingente » s'oppose à la thèse de mon moi pure et de mon vécu personnel, qui est « nécessaire » et absolument indubitable. *Toute chose donnée corporellement peut également ne pas être ; nul vécu donné corporellement n'a la possibilité de ne pas être également* : telle est la loi d'essence qui définit et cette nécessité et cette contingence ».

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, Deuxième section, Chapitre II, § 46

« On peut dire aussi que l'*épochè* est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. Tout ce qui est « monde », tout être spatial et temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, du fait même que j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense de quelque manière, porte sur lui des jugements d'existence ou de valeur, le désire, et ainsi de suite. Tout cela, Descartes le désigne, on le sait, par le terme de *cogito*. À vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans son pareil *cogito*. » Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1929.

### CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE LA CONSCIENCE : dépasser les dualismes

« 1. *La foi perceptive et son obscurité*. Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'« opinions » muettes impliquées dans notre vie. Mais cette foi a ceci d'étrange que, si l'on cherche à l'articuler en thèse ou énoncé, si l'on se demande ce que c'est que nous, ce que c'est que voir et ce que c'est que chose ou monde, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions. (...) »

La chose est au bout de mon regard et en général de mon exploration ; sans rien supposer de ce que la science du corps d'autrui peut m'apprendre, je dois constater que la table devant moi entretient un singulier rapport avec mes yeux et mon corps : je ne la vois que si elle est dans leur rayon d'action ; au-dessus d'elle, il y a la masse sombre de mon front, au-dessous, le contour plus indéfini de mes joues ; l'un et l'autre visibles à la limite, et capables de la cacher, comme si ma vision du monde même se faisait d'un certain point du monde. Bien plus : mes mouvements et ceux de mes yeux font vibrer le monde, comme on fait bouger un dolmen du doigt sans ébranler sa solidité fondamentale. À chaque battement de mes cils, un rideau s'abaisse et se relève, sans que je pense à l'instant à imputer aux choses mêmes cette éclipse ; à chaque mouvement de mes yeux qui balayent l'espace devant moi, les choses subissent une brève torsion que je mets aussi à mon compte ; et quand je marche dans la rue, les yeux fixés sur l'horizon des maisons, tout mon entourage proche, à chaque bruit du talon sur l'asphalte, tressaille, puis se tasse en son lieu. J'exprimerais bien mal ce qui se passe en disant qu'une « composante subjective » ou un « apport corporel » vient ici recouvrir les choses elles-mêmes : il ne s'agit pas d'une autre couche ou d'un voile qui viendrait se placer entre elles et moi. (...) »

Déjà mon corps, comme metteur en scène de ma perception, a fait éclater l'illusion d'une coïncidence de ma perception avec les choses mêmes. Entre elles et moi, il y a désormais des pouvoirs cachés, toute cette végétation de fantasmes possibles qu'il ne tient en respect que dans l'acte fragile du regard. Sans doute, ce n'est pas tout à fait mon corps qui perçoit : je sais seulement qu'il peut m'empêcher de percevoir, que je ne peux percevoir sans sa permission ; au moment où la perception vient, il s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de percevoir. Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite, saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment : au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche. Mais cet échec du dernier moment n'ôte pas toute vérité à ce pressentiment que j'avais de pouvoir me toucher touchant : mon corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui ; par tout son arrangement interne, par ses circuits sensori-moteurs, par les voies de retour qui contrôlent et relancent les mouvements, il se prépare pour ainsi dire à une perception de soi, même si ce n'est jamais lui qu'il perçoit ou lui qui le perçoit. Avant la science du corps, – qui implique la relation avec autrui –, l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception m'a appris que la perception ne naît pas n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps. (...) »

La chose même, (...) c'est toujours pour moi la chose que je vois. L'intervention d'autrui ne résout pas le paradoxe interne de ma perception : elle y ajoute cette autre énigme de la propagation en autrui de ma vie la plus secrète – autre et la même, puisque, de toute évidence, ce n'est que par le monde que je puis sortir de moi. Il est bien vrai que les « mondes privés » communiquent, que chacun d'eux se donne à son titulaire comme variante d'un monde commun. La communication fait de nous les témoins d'un seul monde, comme la synergie de nos yeux les suspend à une chose unique. Mais dans un cas comme dans l'autre, la certitude, tout irrésistible qu'elle soit, reste absolument obscure ; nous pouvons la vivre, nous ne pouvons ni la penser, ni la formuler, ni l'ériger en thèse. Tout essai d'élucidation nous ramène aux dilemmes. Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité. Qu'un enfant perçoive avant de penser, qu'il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les perspectives de chacun ne se distinguent pas encore, ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés par la philosophie (...).



**2. La science suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas.** On pourrait être tenté de dire que ces antinomies insolubles appartiennent à l'univers confus de l'immédiat, du vécu ou de l'homme vital, qui, par définition, est sans vérité, qu'il faut donc les oublier en attendant que la seule connaissance rigoureuse, la science, en vienne à expliquer par leurs conditions et du dehors ces fantasmes dans lesquels nous nous embarrassons. (...) [Peu à peu], nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet. (...). Pendant les deux siècles où elle a poursuivi sans difficulté sa tâche d'objectivation, la physique a pu croire qu'elle se bornait à suivre les articulations du monde et que l'objet physique préexistait en soi à la science. Mais aujourd'hui, quand la rigueur même de sa description l'oblige à reconnaître comme êtres physiques ultimes et de plein droit telles relations entre l'observateur et l'observé, telles déterminations qui n'ont de sens, que pour une certaine situation de l'observateur, c'est l'ontologie du (...) Grand Objet, qui fait figure de préjugé pré-scientifique. (...) Ce que le philosophe peut noter, – ce qui lui donne à penser –, c'est que les physiciens précisément qui conservent une représentation cartésienne du monde font état de leurs « préférences » comme un musicien ou un peintre parlerait de ses préférences pour un style. Ceci nous permet d'avancer, – quel que soit le sort, dans la suite, de la théorie microphysique –, qu'aucune ontologie n'est exactement requise par la pensée physique au travail, qu'en particulier l'ontologie classique de l'objet ne peut se recommander d'elle, ni revendiquer un privilège de principe, alors qu'elle n'est, chez ceux qui la conservent, qu'une préférence. (...)

Qu'il s'agisse de mes rapports avec les choses ou de mes rapports avec autrui (les deux, problèmes. n'en font qu'un, puisque l'insularité des Pour Soi n'est enjambée que par leur ouverture aux « mêmes » choses), la question est de savoir si notre vie, en dernière analyse, se passe entre un néant absolument individuel et absolument universel derrière nous, et un être absolument individuel et absolument universel devant nous, – avec, pour nous, la tâche incompréhensible et impossible de rendre à l'Être, sous forme de pensées et d'actions, tout ce que nous lui avons pris, c'est-à-dire tout ce que nous sommes –, ou si tout rapport de moi à l'Être jusque dans la vision, jusque dans la parole, n'est pas un rapport charnel, avec la chair du monde, où l'être « pur » ne transparait qu'à l'horizon, dans une distance qui n'est pas rien, qui n'est pas déployée par moi, qui est quelque chose, qui donc lui appartient à lui, qui est, entre l'être « pur » et moi, l'épaisseur de son être pour moi, de son être pour les autres, et qui fait finalement que ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être « pur », mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et de ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours des intermondes, puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, les rend solidaires entre elles et solidaires de celles des autres, les instances auxquelles nous nous adressons dès que nous vivons, les registres où s'inscrit ce que nous voyons, ce que nous faisons, pour y devenir chose, monde, histoire. Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère : elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire (...) Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante. (...) Il y a une expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence : parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible, du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est pourtant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre, et du percevoir au perçipi il n'y a pas d'antériorité, il y a une simultanéité ou même retard. Car le poids du monde naturel est déjà un poids du passé. Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements éphémères, mais un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible de bien d'autres visions que la mienne ; et le visible que je vois, dont je parle, même si ce n'est pas l'Hymette, ou les platanes de Delphes, est le même numériquement que voyaient, dont parlaient Platon et Aristote. Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : un Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regarde et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a un recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses. (...)

Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible. Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir « toutes nues », parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair. D'où vient que, ce faisant, il les laisse à leur place, que la vision que nous en prenons nous semble venir d'elles, et qu'être vu ne soit pour elles qu'une dégradation de leur être éminent ? Quel est ce talisman de la couleur, cette vertu singulière du visible qui fait que, tenu à bout de regard, il est pourtant bien plus qu'un corrélatif de ma vision, c'est lui qui me l'impose comme une suite de son existence souveraine ? D'où vient que, les enveloppant, mon regard ne les cache pas, et, enfin, que, les voilant, il les dévoile ? Il faut comprendre d'abord que ce rouge sous mes yeux n'est pas, comme on dit toujours, un *quale*, une pellicule d'être sans épaisseur, message à la fois indéchiffrable et évident, qu'on a ou qu'on n'a pas reçu, mais dont on sait, si on l'a reçu, tout ce qu'il y a à savoir, et dont il n'y a en somme rien à dire. Il demande une mise au point, même brève, il émerge d'une rougeur, moins précise, plus générale, où mon regard était pris et s'enlisait avant de le fixer, comme on dit si bien. (...)

On ne sort pas du dilemme rationalisme-irrationalisme tant qu'on pense « conscience » et « actes » – Le pas décisif est de reconnaître qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, que les « objets » de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif devant nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendante, des vides spécifiés, – et que la conscience elle-même est un *Urpräsentierbar* pour Soi qui est présenté comme, *Nichturpräsentierbar* pour autrui, que le sentir est une *Urpräsentation* de ce qui par principe est *Nichturpräsentierbar*, le transcendant, la chose, le « quale » devenu « niveau » ou dimension, – que, le chiasme, « l'empiètement » intentionnel sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural. »

**Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 1960.**

« Aux yeux de Merleau-Ponty, la critique des figures classiques de la philosophie de la conscience ne condamne pas le recours à la catégorie de conscience, qui doit au contraire être renouvelée par l'étude du corps propre. Il s'agit donc de redéfinir les catégories classiques à la lumière d'une description éclairée par les résultats de la science. Toutefois, on peut d'ores et déjà se demander si cette tentative ne s'expose pas une impossibilité constitutive, si une prise en considération, sans présupposés, de la vie perceptive ne conduirait pas à renoncer à l'idée de conscience, que Merleau-Ponty continue pourtant à revendiquer ».

**Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, 1998.**

« La question de la corrélation entre l'étant transcendant et ses modes de donnée subjectifs, question qui est au cœur de l'entreprise phénoménologique, conduit inévitablement à aborder le problème du sens d'être du sujet de la corrélation en tant que celui-ci à la fois appartient au monde et est une condition de son apparaître. Conformément à cette double exigence, le sujet doit être caractérisé comme vivre, ce qui revient à dire que la phénoménologie n'a de sens que comme phénoménologie de la vie. La vie doit ici être comprise en un sens originaire, plus profond que la distinction de l'être en vie et de l'épreuve de quelque chose : elle échappe à l'alternative d'une vie intransitive et d'une vie transitive. Le but de ce livre est de jeter les bases de cette phénoménologie. Une telle entreprise requiert d'abord de mettre en évidence les limites et les présupposés des philosophies, phénoménologiques ou non, qui se confrontent à la question de la vie. Elle débouche sur une caractérisation positive du vivre comme Désir, autre nom de la corrélation, rapportant l'un à l'autre un sujet qui est Réalisation et un Être qui est Inachèvement »

**Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, 2008.**

« En tant que notre existence participe à la manifestation, en tant que la manifestation subjective s'inscrit dans le procès général (asubjectif) de manifestation, notre existence est mouvement. De sorte que la singularité de la manifestation subjective repose tout entière sur la spécificité des mouvements de l'existence, l'être de la subjectivité renvoie tout entier au mode d'être du mouvement qui la sous-tend. Comprendre ce que signifie apparaître à un sujet exige de comprendre ce que signifie exister pour un sujet ; comprendre ce que signifie exister pour un sujet revient à déterminer ce que sont ses mouvements ; mais déterminer ce que sont ses mouvements équivaut rigoureusement à comprendre ce qu'ils font. » **Renaud Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques*, 2011.**

« *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, le titre que Renaud Barbaras donne à son ouvrage ne semble pas rendre compte exactement de ses intentions, puisqu'il s'agit pour lui, à partir de la phénoménologie, de dépasser celle-ci dans une « ontologie de la vie ». (...) En outre, le propos de Renaud Barbaras n'est pas tant de penser les rapports de la vie et de l'intentionnalité, comme le titre semble l'indiquer, que de penser ensemble « intentionnalité » et « incarnation », « existence » et « corporéité », à la lumière d'un concept renouvelé de vie qui se présente comme l'origine même de cette dualité. La question, telle que l'auteur la formule, n'est pas de savoir si la vie est intentionnelle ou si l'intentionnalité est vivante, mais s'il est possible de penser ensemble ek-sistence intentionnelle et intramondanéité ; cette dualité en tant que telle renvoie, en amont d'elle, à son principe ultime qui est la vie entendue comme « désir ». Renaud Barbaras trouve dans cette ontologie de la vie la raison fondamentale du dualisme du corps et de l'esprit, et ainsi son dépassement en tant que dualisme, puisque celui-ci n'est qu'un dualisme généré, accidentel, provisoire. C'est le désir comme tel (l'essence de la vie) qui ouvrirait, en chaque « perception » et en chaque « mouvement », la possibilité du dualisme. Du coup en effet, la subjectivité perd sa substantialité et sa subsistance ; elle n'est plus qu'une « unité inachevée » et le corrélat d'une « expérience singulière » : « en chaque expérience singulière surgit une subjectivité », « il y a autant de subjectivités qu'il y a (...) d'expériences » et cette subjectivité n'est qu'une « unité circonscrite et provisoire » (p. 182). L'un des projets les plus ambitieux du texte est donc de dépasser le dualisme classique de « la conscience et du monde », « du sujet et de l'objet », « du transcendantal et de l'empirique », « de l'intentionnalité et de la corporéité ». Renaud Barbaras est ainsi amené à inscrire sa pensée dans l'histoire de cette question, telle qu'elle se présente chez Descartes et Husserl, bien sûr, mais aussi Bergson, Jonas, Sartre, Strauss, Merleau-Ponty et Patocka. C'est ce dernier qui permettrait de résoudre la difficulté, lui qui, par son concept de « mouvement vivant », dépasse les présupposés communs du naturalisme et du subjectivisme (positivisme de la nature ou positivisme de la conscience, c'est une seule et même bévue). Car, même Merleau-Ponty se tiendrait, « jusqu'au bout », dans une attitude dualiste husserlienne, comme l'indique le titre de son ultime ouvrage : *Le visible et l'invisible*. »

Recension de **Vincent Citot, *Le Philosophe*, 2004.**

« Comme le révèle l'analyse du chiasme du sentant et du sensible, Merleau-Ponty demeure dans le cadre d'une philosophie de la conscience et des vécus, à ceci près qu'il met en avant un type de vécu qui révèle d'emblée l'inscription du sujet dans le monde (le touchant est toujours en même temps touché, le voyant est toujours visible...). En ce sens, le dernier ouvrage porte au premier plan la question de l'appartenance et c'est celle-ci que nomme précisément le concept de chair, désormais préféré au corps propre.

La démarche de Merleau-Ponty consiste ainsi à ontologiser le corps propre sous la forme d'une Chair qui est indistinctement la mienne et celle du monde, afin de rendre compte du fait que tout vécu du monde est en même temps inscrit en lui. En d'autres termes, la Chair, telle que l'entend Merleau-Ponty est censée concilier la différence et la continuité, l'équivocité et l'univocité. Mais, la question est de savoir si elle peut remplir cette fonction, si elle convient à l'appartenance. La réponse est évidemment négative. La Chair apparaît bien comme la formulation du problème – et en cela il y a bien un progrès par rapport aux ouvrages antérieurs – plutôt que comme sa solution. En effet, à l'instant où Merleau-Ponty avance un concept ontologique de la Chair, il précise : « la chair du monde n'est pas se sentir comme ma chair » (304) détruisant ainsi tout ce qu'il avait essayé de construire. Loin d'articuler l'équivocité et l'univocité, la Chair apparaît elle-même comme un concept équivoque, désignant tantôt le corps propre (se sentir) tantôt le monde auquel le sentant appartient ; mais le mode de continuité entre ces deux dimensions, qui justifierait l'usage d'un même concept, n'est jamais mis en évidence. En vérité, Merleau-Ponty insiste alternativement sur la différence du sujet par rapport au monde et sur leur continuité en faisant comme si cette différence et cette continuité étaient les deux faces d'un même phénomène, en faisant comme si la conscience et son incarnation procédaient d'un même tissu, grâce au recours au concept équivoque de Chair. La chair au sens ontologique nomme et masque la difficulté plutôt qu'elle ne permet de la résoudre. On n'échappe donc pas à une oscillation entre un point de vue qui tend à dissoudre la conscience dans le monde et le point de vue d'une philosophie de la conscience qui demeure celle de la Phénoménologie de la perception : c'est cette oscillation entre les deux pôles de l'appartenance que le concept de Chair permet de masquer. Or, la question que le concept merleau-pontien de Chair découvre sans la résoudre est la suivante : comment penser le sujet de telle sorte que sa différence vis-à-vis du monde n'exclut pas mais au contraire implique une inscription en lui ? À cette question, qui est celle de l'appartenance, j'ai répondu par le concept de « vie ». Mais, cela n'est pas suffisant car si la vie nomme bien l'unité originaire des deux dimensions, intransitive et transitive, il reste à comprendre comment ces deux dimensions s'articulent exactement, c'est-à-dire quel est le sens de notre vivre de telle sorte qu'il enveloppe par essence une inscription dans le monde sous forme d'être en vie. C'est évidemment du côté du mouvement, tel que nous le ressaisissons au cœur d'une subjectivité qui est désir, qu'il faut chercher la réponse. De sorte que la question est enfin la suivante : en quel sens notre mouvement, en sa différence même, implique-t-il une inscription dans le monde, une continuité radicale avec lui ? Si les simples déplacements ont lieu pour ainsi dire à la surface du monde, notre mouvement vivant implique quant à lui, en sa différence même, une appartenance plus radicale au monde, que je nomme « hyperappartenance », par différence avec la simple inclusion : il n'est pas seulement dans le monde mais du monde. En quel sens appartenons-nous donc au monde ? C'est-à-dire : quel est le sens de ce monde auquel nous appartenons ? Il n'y a qu'une seule réponse possible : le mouvement qui nous caractérise en tant que nous sommes sujets de désir doit être inscrit dans un procès originaire qui ne peut être qu'un procès d'accomplissement et qui correspond à la dimension originairement dynamique du monde. La différence de notre existence, comme mouvement du désir, est l'envers d'une hyperappartenance à un monde qui doit être conçu comme une physis. Au fond, dire que nous existons comme mouvement, c'est dire que nous nous inscrivons dans un mouvement plus profond, qui n'est pas tant le nôtre que celui du monde et que, dans cette mesure, nous sommes du monde en un sens beaucoup plus radical que les choses : la vie du sujet s'inscrit dans un procès mondain, dans une « vie du monde ». C'est ici que l'apport de Patocka joue, selon moi, un rôle décisif. Comme vous le voyez, une phénoménologie de la vie conséquente, qui tente de rendre compte de la dimension d'inscription, c'est-à-dire d'être en vie, qui est l'envers de tout vivre, débouche nécessairement sur une cosmologie qui pense ultimement le monde sur un mode processuel. »

**Barbaras**, Entretien à *Rue Descartes*, 2010.

#### CONSCIENCE DIRECTE *des choses et du monde*

« Il est indubitable que je pense. Je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe. Est-il aussi facile qu'on le croit de dissocier ces deux affirmations, et de maintenir, hors de tout jugement concernant la chose vue, l'évidence de ma « pensée de voir » ? C'est au contraire impossible. La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue. Si je vois un cendrier au *sens plein* du mot voir, il faut qu'il y ait là un cendrier, et je ne peux pas réprimer cette affirmation. Voir, c'est voir quelque chose. Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. On ne peut ramener la vision à la simple présomption de voir que si l'on se la représente comme la contemplation d'un *quale* flottant et sans ancrage. Mais si [...] la qualité même, dans sa texture spécifique, est la suggestion qui nous est faite, et à laquelle nous répondons en tant que nous avons des champs sensoriels, d'une certaine manière d'exister, et si la perception d'une couleur douée d'une structure définie, – couleur superficielle ou plage colorée, – en un lieu ou à une distance précis ou vagues, suppose notre ouverture à un réel ou à un monde, comment pourrions-nous dissocier la certitude de notre existence percevante et celle de son partenaire extérieur ? Il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu. Réciproquement, si j'éleve un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même, s'il n'y a pas là de rouge ou de bleu, je dis que je n'en ai pas vraiment vu, je conviens qu'à aucun moment ne s'est produite cette adéquation de mes intentions visuelles et du visible qui est la vision en acte. C'est donc de deux choses l'une : ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose ; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. Quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas, cette position n'est pas tenable. » **Maurice Merleau-Ponty**, *Phénoménologie de la perception*, 1945

« Immégré dans le visible par son corps, lui-même visible, le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit : il l'approche seulement par le regard, il ouvre sur le monde. Et de son côté, ce monde, dont il fait partie, n'est pas en soi ou matière. Mon mouvement n'est pas une décision d'esprit, un faire absolu qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelque changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étendue. Il est la suite naturelle et la maturation d'une vision : je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, *lui, se* meut, mon mouvement *se* déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi... L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'« autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée - mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti - un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir... »

**Merleau-Ponty**, *L'oeil et l'esprit* (1961)

### CONSCIENCE DE SOI ET DES CHOSES : ENTRE L'INNÉ ET L'ACQUISITION CULTURELLE

« Il existe différents degrés de conscience de soi, puisque probablement notre capacité à discriminer de manière subtile différents types d'états mentaux s'améliore avec la pratique et l'expérience et puisque le cadre conceptuel dans lequel la reconnaissance s'exprime est de plus en plus sophistiqué et croît en étendue au fur et à mesure que l'on en apprend encore et encore sur les complexités de la nature humaine. Par conséquent, la conscience de soi d'un jeune enfant, bien que réelle, sera beaucoup plus limitée et ordinaire que celle d'un adulte sensible. Ce qui pour un enfant n'est qu'une simple antipathie pour quelqu'un, doit être dans le cas d'un adulte sincère et conscient de soi, un mélange de jalousie, de crainte et de désapprobation morale. Ceci suggère encore que la conscience de soi doit varier d'une personne à une autre, selon que les champs de discrimination et de conception ont été plus ou moins minutieusement maîtrisés. Un romancier ou un psychologue doivent avoir une conscience poussée de leurs états émotionnels, plus pénétrante que celle dont la plupart d'entre nous bénéficions ; un logicien doit avoir une conscience plus détaillée de l'évolution continue de ses croyances ; un décideur doit avoir une conscience supérieure du flux de ses désirs, intentions, raisonnements pratiques ; un peintre doit avoir une reconnaissance plus vive de la structure de ses sensations visuelles ; et ainsi de suite. La conscience de soi comporte évidemment une large part d'apprentissage. À cet égard, la conscience introspective de soi apparaît comme très semblable à la conscience perceptuelle que l'on a du monde extérieur. La différence est que, pour la première, quels que soient les mécanismes de discrimination à l'œuvre, ils sont adaptés aux circonstances internes plutôt qu'aux circonstances externes comme pour la seconde. Les mécanismes eux-mêmes sont probablement innés, mais on doit apprendre à les utiliser : à faire des discriminations utiles et à juger avec perspicacité. La maîtrise perceptuelle apprise est familière dans le cas de la perception extérieure. Un chef d'orchestre peut entendre la contribution de la clarinette dans ce qui pour un enfant est un ensemble indifférencié de sons. Un astronome peut reconnaître les planètes, les nébuleuses et les géantes rouges dans ce qui n'apparaît que comme des petites taches lumineuses pour les autres. Un chef habile peut distinguer le romarin et l'échalote dans ce qui est seulement un goût délicieux pour un dîneur affamé. Et ainsi de suite. Il est évident que la perception aussi bien interne qu'externe est pour une grande part une aptitude apprise. Beaucoup de ce qui est appris l'est pendant notre enfance, naturellement : ce qui pour nous est maintenant évident dans la perception n'était qu'une faible discrimination à l'âge de huit mois. Mais il y a toujours place pour apprendre plus. (...) Il est probable que l'humanité a progressé vers la conscience de soi en deux sens : l'évolution neurophysiologique de notre capacité à effectuer des discriminations introspectives utiles, et l'évolution sociale d'un cadre conceptuel permettant d'exploiter cette capacité à discriminer en émettant des jugements utiles, explicatifs et prédictifs. Aussi, chacun d'entre nous est-il le siège durant sa vie d'une lutte pour l'évolution, lutte dans laquelle il apprend à utiliser et à affiner ses capacités innées à discriminer et à maîtriser le cadre conceptuel socialement fixé (la psychologie populaire) nécessaire pour les exploiter. Dans cette lutte la conscience de soi joue un rôle. »

**Paul Churchland**, *Matière et conscience*, 1984.

### CONCILIER SUBJECTIVITÉ DE LA CONSCIENCE ET OBJECTIVITÉ DES OBJETS

« Lorsque vous et moi regardons un objet extérieur, nous formons des images comparables dans nos cerveaux respectifs, et nous pouvons décrire les objets d'une façon très semblable. Cela ne veut cependant pas dire que l'image que nous voyons est une réplique de l'objet. L'image que nous voyons est fondée sur des modifications qui surviennent dans notre organisme, dans le corps et le cerveau, tandis que la structure physique de cet objet interagit avec notre corps. L'ensemble des détecteurs sensoriels sont situés dans tout notre corps et nous aident à construire des structures neurales qui sont la carte de l'interaction globale de l'organisme avec l'objet dans ses multiples dimensions. [...] Les images que nous avons dans notre esprit sont donc le résultat des interactions qui ont lieu entre nous et les objets qui engagent notre organisme, en tant qu'elles sont encartées dans des structures neurales construites selon la configuration de l'organisme. Il convient de remarquer que cela ne remet pas en cause la réalité des objets. Ils sont bel et bien réels. Cela ne contredit pas non plus la réalité des interactions entre l'objet et l'organisme. Bien sûr, les images sont réelles aussi. Et pourtant, ce sont des constructions suscitées par un objet, plutôt que des reflets spéculaires de l'objet. »

**Antonio R. Damasio**, *Spinoza avait raison : Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, 2003.

« La « perception », au premier abord, paraît être une notion toute simple. Nous « percevons » le soleil et la lune, les mots que nous entendons, la dureté ou la douceur des objets que nous touchons, l'odeur d'un oeuf pourri, ou le goût de la moutarde. Les phénomènes que nous décrivons ainsi sont incontestables : c'est seulement leur description qui est discutable. Quand nous « percevons » le soleil, il y a eu un long enchaînement de causes et d'effets, d'abord dans les 150 millions de kilomètres d'espace intermédiaire, puis dans l'oeil, le nerf optique et le cerveau. L'événement « mental » final que nous appelons « voir le soleil » ne

peut guère ressembler au soleil lui-même. Le soleil, comme la chose-en-soi de Kant, reste en dehors de notre expérience, et ne peut être connu (dans la mesure où il peut l'être) que par un processus compliqué de déduction à partir de l'expérience que nous appelons « voir le soleil ». Nous supposons que le soleil a une existence en dehors de notre expérience parce que beaucoup de gens le voient en même temps, et parce que divers phénomènes, tels que la lumière de la lune, s'expliquent le plus simplement en admettant que le soleil produit des effets à des endroits où il n'y a pas d'observateur. Mais nous ne « percevons » certainement pas le soleil de la manière simple et directe que nous nous figurons avant de nous être rendu compte de l'enchaînement compliqué des causes physiques de nos sensations. Nous pouvons dire, dans un sens vague, que nous « percevons » un objet quand il nous arrive quelque chose dont cet objet est la cause principale, et qui est de nature à nous permettre de tirer des conclusions relatives à cet objet. Quand nous entendons une personne parler, les différences dans ce que nous entendons correspondent à des différences dans ce qu'elle dit ; l'effet du milieu intermédiaire est pratiquement constant, et peut donc être plus ou moins négligé. De même, quand nous voyons une tache rouge et une tache bleue côte à côte, nous avons le droit de supposer qu'il existe une différence entre les endroits d'où viennent la lumière rouge et la lumière bleue, mais non que cette différence ressemble à la différence entre la sensation de rouge et la sensation de bleu. De cette façon, nous pouvons tenter de sauver la notion de « perception », mais nous ne réussissons jamais à la rendre exacte. Le milieu intermédiaire a toujours un certain effet déformant : l'endroit rouge peut paraître rouge à cause d'une brume interposée ; l'endroit bleu peut paraître bleu parce que nous portons des lunettes colorées. Pour tirer des conclusions relatives à l'objet, à partir du genre d'expérience que nous appelons « perception », il nous faut connaître la physique et la physiologie des organes des sens, et posséder des renseignements complets sur ce que contient l'espace intermédiaire entre l'objet et nous. Moyennant tous ces renseignements, et en admettant la réalité du monde extérieur, nous pourrions tirer de là des conclusions très abstraites au sujet de l'objet « perçu ». Mais tout ce que le mot « perception » implique de direct et de tangible se sera évanoui dans ce processus de déduction au moyen de formules mathématiques compliquées. Dans le cas d'objets distants, tels que le soleil, il n'est pas difficile de s'en rendre compte ; mais il en est de même de tout ce que nous touchons, sentons et goûtons, étant donné que notre « perception » de tels objets est due à des processus compliqués, qui se déroulent le long des nerfs jusqu'au cerveau ».

**Russell**, *Science et religion*, 1935.

## LES ANIMAUX ONT-ILS CONSCIENCE DES OBJETS ?

« Quelle est donc la différence essentielle entre l'homme et l'animal ? La plus simple et la plus générale des réponses à cette question est aussi la plus populaire : c'est la conscience. Mais la conscience au sens strict, car la conscience entendue comme sentiment de soi, capacité de distinguer les objets sensibles, de percevoir et même de juger des choses extérieures d'après des caractères sensibles déterminés, une telle conscience ne peut être refusée à l'animal. Mais la conscience au sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence. L'animal est sans doute objet pour lui-même en tant qu'individu (et c'est pourquoi il a le sentiment de soi), mais non en tant qu'espèce (et c'est pourquoi il lui manque la conscience, dont le nom vient de science). Là où il y a conscience, il y a capacité de science. La science est la conscience des espèces. Dans la vie, nous avons affaire à des individus, dans la science à des espèces. Or seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est susceptible de constituer en objets, selon leurs significations essentielles, des choses et des êtres autres que lui. » **Feuerbach**, *L'essence du christianisme*, 1841, Introduction, chap. 1.

« Chez l'homme comme l'animal, une conscience qui construit le sens des objets. Toute connaissance de la réalité doit [...] être comprise comme soumise à la condition restrictive de la situation, grâce à laquelle la première personne, l'affirmation personnelle, prend le pas sur l'impersonnalité objective. La présence au monde de la personne ne correspond nullement à celle d'un pur sujet intellectuel qui se contenterait d'enregistrer aussi impartialement que possible le panorama environnant. L'homme, comme déjà l'animal ou l'enfant en bas âge, ne bénéficie pas d'une liberté d'indifférence, qui le rendrait également sensible ou insensible à tous les aspects du monde, à tous les objets, à toutes les excitations du milieu. En réalité, le vivant aborde son entourage avec des partis pris qui orientent ses démarches, et inspirent sa manière de déchiffrer le paysage en chaque phase de son existence. Il obéit à celles de ses tendances... Et le même paysage changera de sens pour l'animal ou pour l'enfant, selon qu'il a faim, qu'il a soif, qu'il est fatigué ou qu'il dispose d'une énergie surabondante à dépenser. La conscience n'éclaire donc jamais d'une manière égale la totalité du champ matériel de l'action. Elle obéit elle-même à la régularisation générale du comportement. Elle aide à l'insertion dans le monde et à la satisfaction des exigences individuelles. Le sens de notre présence au monde et donc notre prise de conscience de la situation dans laquelle nous nous trouvons engagés dépendent ainsi de nos intentions maîtresses, c'est-à-dire des valeurs que nous affirmons à cet instant et dans cette situation [...].

L'objectivité, la réceptivité toute passive qui enregistrerait le panorama « tel qu'il est », si du moins cette expression a un sens, correspondrait elle-même à une préoccupation d'un autre ordre, et, par exemple, à l'affirmation des valeurs intellectuelles. [...] Ainsi la conscience, dont nous croyons d'ordinaire qu'elle nous livre une réalité indépendante de nous, imprime, bien au contraire, à ce monde qu'elle révèle, la marque de notre être [...]. La conscience immédiate n'est pas contemplative, mais active, engagée [...]. Elle choisit les éléments de la situation qui correspondent à nos visées du moment et anticipent à travers eux la situation à venir qui satisfera nos réclamations urgentes. C'est pourquoi la conscience immédiate demeure fractionnaire, localisée, parcellaire. »

**Georges Gusdorf**, *Traité de l'existence morale*, 1949.

« L'ami des bêtes trouve parfaitement naturel d'interpréter le comportement des animaux familiers en leur prêtant des désirs et des croyances analogues aux siens propres. Par exemple, le possesseur d'un chien attribue quotidiennement à son animal, et sans la moindre hésitation, la croyance que c'est le moment de la promenade, ou l'envie de mordre le facteur. Il va même jusqu'à supposer que l'animal est capable de former des croyances et des désirs sur ce que les autres pensent ou désirent. Il lui suffit pour cela d'avoir feuilleté la littérature « animalière » où abondent les anecdotes rapportant qu'un animal a rusé avec les attentes de ses congénères, leur a tendu des pièges, a intentionnellement transmis son savoir à ses rejetons, ou a tenté de travestir la réalité pour tromper ses rivaux. C'est évidemment en primatologie que les exemples sont les plus nombreux. Par exemple, Franz de Waal rapporte que « les orangs-outans se mettent des végétaux sur la tête pour observer l'effet produit ». Certaines femelles chimpanzés « poussent le raffinement jusqu'à s'accrocher des plantes grimpanes au cou pour s'embellir » (De Waal, *Le bon singe. Les bases naturelles de la morale*, 1997). Un chimpanzé peut cacher de sa main son érection en présence d'un mâle dominant. Une femelle peut faire un geste de réconciliation pour mieux mordre sa victime. De nombreux auteurs, parmi lesquels un expérimentaliste aussi exigeant que David Premack (Premack & Premack, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? », 1984), ont dit observer des comportements de tromperie sélectivement dirigés contre des individus non coopératifs. Ces observations soulèvent plusieurs questions : les animaux ont-ils des états mentaux comme les nôtres, des désirs, des croyances, des intentions, qui auraient des contenus déterminés ? Ceux d'entre eux, s'il y en a, qui ont des états mentaux ont-ils en outre la capacité de se représenter les états mentaux d'autrui (et les leurs) en tant qu'états mentaux ?

Les éthologues et les philosophes tendent à estimer que la plupart des oiseaux et des mammifères sont capables de former des représentations et de les utiliser pour contrôler leur comportement. En revanche, personne n'est tenté de dire qu'une moule ou qu'une huître pense. La propriété qui distingue ces deux types d'organismes, et institue la coupure entre les vivants « cognitifs » et les autres, est nommée par les philosophes « intentionnalité ». Ce qu'ils entendent par là, c'est l'aptitude de certains états internes à porter sur des propriétés du monde extérieur. En d'autres termes, l'intentionnalité est la capacité d'utiliser l'information sur le monde extérieur et de la stocker dans des représentations pour l'appliquer à des situations nouvelles et ajuster le comportement au cours des choses. (...) Si l'on suit la définition de la représentation mentale de Fred Dretske (Dretske, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, 1988), est mental un état qui remplit simultanément les trois conditions suivantes : 1. Il existe une covariation régulière entre cet état et une situation externe donnée. Dretske appelle « indication » ce type de relation, en vertu de laquelle l'état interne porte une information sur la situation ou la propriété externes (ou les indique). 2. L'indicateur interne (c'est-à-dire l'état neuronal porteur d'une certaine information) a la fonction d'indiquer la situation externe. On dit dans ce cas que l'indicateur représente la situation. En parlant de fonction, Dretske entend souligner qu'un mécanisme de sélection a conduit un certain état neuronal – lié par exemple à la fonction visuelle – à être réactivé chaque fois qu'un certain type de forme visuelle était traité. 3. Les états internes à valeur représentationnelle ainsi déterminés doivent enfin être vrais ou faux, c'est-à-dire « sémantiquement évaluables ». En d'autres termes, dès qu'une représentation mentale est acquise, elle doit pouvoir être appliquée de manière véridique ou erronée. (...)

Dans un ouvrage récent (Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, 1997), j'ai proposé de préciser les conditions auxquelles il est légitime d'attribuer des croyances à un animal sans langage. L'idée de base est la suivante : pour pouvoir avoir des croyances vraies ou fausses sur le monde, il faut que l'organisme dispose préalablement d'une organisation perceptive lui permettant de situer l'observateur qu'il est lui-même dans un monde d'objets et d'événements perçus. On l'a vu plus haut, une représentation est mentale si elle permet de représenter (ou de méreprésenter) le monde. Cette étonnante capacité paraît impliquer d'une manière ou d'une autre la capacité « de sortir de soi pour atteindre le monde », c'est-à-dire de répondre à des propriétés du monde, et non pas simplement à un quelconque état proximal des récepteurs de l'organisme. Cette capacité, les philosophes la nomment « objectivité » (Strawson, *Individuals*, 1959). Ce qu'il faut comprendre par là, c'est l'aptitude à distinguer ce qui relève de l'expérience du sujet de ce qui relève de l'objet de son expérience. (...)

Ce qui précède permet de dire qu'un grand nombre d'animaux non humains ont vraisemblablement des représentations mentales, au sens défini par les trois conditions de Dretske évoquées plus haut. Ils perçoivent le monde comme composé d'entités distribuées dans l'espace et dotées d'une certaine autonomie. Du même coup, les représentations qu'ils forment sur la base de leur perception sont elles aussi objectives, ce qui confère à leurs croyances éventuelles la capacité d'être sémantiquement évaluables, vraies ou fausses. La question suivante est évidemment de savoir si ces animaux capables de former des sortes de proto-croyances forment des croyances effectives et conceptuellement articulées, ou s'ils sont simplement dotés de capacités perceptives non conceptuelles, c'est-à-dire s'ils se bornent à catégoriser des formes et des événements perçus. Ce qui distingue, on le verra, les concepts des simples perceptions, c'est que les premiers rendent possibles des inférences et donnent lieu à une forme de rationalité, alors que le contenu perceptif par lui-même ne permet pas à l'animal de se livrer à un raisonnement.

Certains philosophes, parmi lesquels Donald Davidson (Davidson, « Rational animals », 1982), ont défendu la thèse que les animaux non pourvus de langage se trouvent de ce fait nécessairement dépourvus de concepts. On sait comment Descartes a rejeté l'idée chère à Montaigne que les animaux puissent raisonner. Ce n'est pas en combinant leurs connaissances et les principes d'une logique naturelle que les animaux résolvent les problèmes qui se posent à eux. Ils sont en quelque sorte prédéterminés par leurs comportements innés à résoudre ces problèmes. En contraste avec les solutions locales auxquelles

les animaux ont accès, les humains ont par leur raison un instrument universel de résolution de problème ; c'est le langage qui en offre le moyen, en apportant avec la combinaison des signes l'universalité propre à la pensée. Donald Davidson dénie l'accès des animaux à la pensée selon une stratégie un peu différente de celle de Descartes. Il part de l'idée incontestable qu'utiliser des concepts, c'est avoir des pensées sémantiquement évaluables. Ainsi, on ne peut pas utiliser le concept de facteur, par exemple, sans utiliser un certain nombre de caractéristiques qui permettent de dire à juste titre que tel individu est ou non un facteur. Or, pour cela, l'utilisateur de concepts doit nécessairement être capable de se représenter que le concept qu'il applique à un individu dans des circonstances données (en pensant, par exemple, « c'est le facteur ») peut être employé à tort, incorrectement. Pour y parvenir, il lui faut pouvoir partager son application de concept avec un autre sujet, et tirer de l'échange une ratification de son emploi du concept, ou au contraire une contestation rationnelle de la légitimité d'un tel emploi. Cette pratique de la triangulation (sujet-objet-interprète), comme la nomme Davidson, paraît impossible dans le cas de l'animal parce que, faute d'un langage symbolique partagé, il est privé de l'accès à l'intersubjectivité. C'est dans la communication intersubjective que deux locuteurs se mettent d'accord sur un objet et sur ses propriétés ; c'est à l'occasion de cet échange rationnel que les concepts gagnent leur aspect normatif (chaque concept a des conditions d'application précises qui déterminent la vérité du jugement correspondant), ainsi que leur détermination propre. Davidson reprend ainsi, en la précisant, l'idée de Descartes selon laquelle l'exercice de la rationalité, dont dépend la pensée conceptuelle, est inséparable de la maîtrise d'un langage. C'est le langage qui confère à la pensée son universalité, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de contextes particuliers.

Descartes et Davidson ont raison de souligner en quoi la possession d'un langage public fonde la rationalité intersubjective, et étend considérablement l'empan de la pensée conceptuelle. On peut toutefois contester que l'animal n'ait pas une forme de pensée conceptuelle plus modeste. Cette forme de pensée n'implique pas la possession du concept de concept, mais elle inclut les trois types de dispositions suivantes : 1. Quand un organisme possède le concept X, il est disposé à décider si quelque chose est ou non un X et à agir sur cette base. 2. Un concept acquis peut être appliqué à des cas nouveaux et en conjonction avec les autres concepts déjà maîtrisés (ce qu'on appelle « généralisation »). 3. Les concepts forment une structure inférentielle (une théorie) et peuvent être modifiés par l'apprentissage. Il n'est pas extravagant de supposer que certains animaux non humains puissent former des concepts leur rendant intelligibles les aspects de l'environnement les plus importants pour eux. Il est possible que les animaux sociaux (chiens, primates, etc.) disposent de théories sur l'organisation des relations sociales incluant les concepts de dominants, de subordonnés, d'immatures, d'ennemis, d'alliés, ainsi que les liens inférentiels et associatifs entre ces catégories pour le partage de la nourriture, la protection contre un prédateur, la recherche d'un partenaire, etc. Que devient, dans cette version « modeste », l'idée de norme, dont dépend la correction de l'utilisation d'un concept ? On peut défendre l'idée que la norme provient de la sanction du comportement guidé par un certain concept. Si par exemple le chien mord le facteur en l'ayant identifié à un prédateur (seul concept disponible dans son « lexique mental » pour un animal étranger revenant à la même heure tous les jours sur le territoire de la meute), il aura confondu le concept de facteur et celui de prédateur. Il sera puni par son maître (qui lui attribue généralement une intention déterminée de mordre par « haine du facteur »), ou soumis à un dressage tentant de corriger son application de concept. La norme est bien inhérente au résultat de l'usage du concept, aux effets (attendus ou non) qui suivront son application.

(...) Les animaux non humains sont capables de catégoriser le monde en fonction d'objets et d'événements pertinents pour leur survie, et de stocker en mémoire un grand nombre d'épisodes de leur expérience passée. Ils peuvent ainsi prédire dans une certaine mesure les états du monde, et construire une carte mentale de leur territoire pour orienter leur recherche de nourriture de manière informée. Les mammifères, les serpents et les oiseaux peuvent former des représentations sur la base de la perception d'objets et d'événements distincts. Les grands primates se représentent le monde physique d'une manière voisine de celle d'un sujet humain qui n'aurait pas reçu de formation scientifique, ni n'aurait hérité de son groupe une théorie dite naïve. Mais les pongidés eux-mêmes n'ont pas du tout la même façon de se représenter l'information mentale que les humains, faute de pouvoir former une théorie des états mentaux, ou de pouvoir conjointement dans la même opération de pensée une représentation factuelle à la représentation d'une situation simplement possible ou entièrement imaginaire. Ils ne représentent pas l'information mentale comme mentale, mais comme une information comportementale. Ce qui vaut de la compréhension d'autrui vaut aussi de la représentation de soi-même. Il est avéré que les grands singes sont capables de faire référence à eux-mêmes lorsqu'ils ont été entraînés à l'usage de symboles. En outre, à la différence des petits singes, la plupart des chimpanzés et des orangs-outans adultes (mais non les gorilles) réussissent à se reconnaître dans un miroir. Mais on ne peut pas en conclure que les primates non humains ont un sens de l'identité personnelle approchant du nôtre. Dépourvus de concepts mentaux, incapables de faire des inférences utilisant les dispositions mentales, et de surcroît libérés de la tâche de construire et de raconter une biographie socialement appréciée – à la mode humaine – les primates non humains ont sans aucun doute une manière bien à eux de catégoriser leurs congénères, sur la base de leurs caractéristiques physiques et comportementales et de leurs dispositions (rang dans le groupe, agressivité, etc.). Mais il faut rappeler que cette capacité de distinguer individuellement ses congénères s'applique à de nombreuses espèces sociales, y compris les poules. »

Joëlle Proust, *L'animal Intentionnel*, 2000.

## L'ANIMAL A-T-IL DES OBJETS ?

« Le lézard ne se trouve pas simplement sur la pierre chauffée au soleil. Il a recherché la pierre, et il a l'habitude de la rechercher. Éloigné d'elle, il ne reste pas n'importe où : il la cherche de nouveau – qu'il la retrouve ou non, peu importe. Il se chauffe au soleil. C'est ainsi que nous parlons, bien qu'il soit douteux qu'en cette circonstance il se comporte comme nous lorsque nous sommes allongés au soleil, bien qu'il soit douteux que le soleil lui soit accessible comme soleil, bien qu'il soit douteux qu'il puisse faire l'expérience de la roche comme roche. Néanmoins, son rapport au soleil et à la chaleur est autre que le rapport de la pierre qui se trouve là et est chauffée par le soleil. Même si nous évitons toute explication psychologique fautive, et précipitée, du mode d'être du lézard, et même si nous ne « mettons pas en lui » ce que nous ressentons nous-mêmes, nous voyons malgré tout dans le genre d'être du lézard, de l'animal, une différence par rapport au genre d'être d'une chose matérielle. La roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard en tant que roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique. Le soleil auquel il se chauffe ne lui est certes pas donné comme soleil, soleil à propos duquel il pourrait poser des questions d'astrophysique et y répondre. Cependant, le lézard n'est pas davantage simplement juxtaposé à la roche et parmi d'autres choses (par exemple le soleil), se trouvant être là comme une pierre qui se trouve à côté du reste. Le lézard a une relation propre à la roche, au soleil et à d'autres choses. On est tenté de dire : ce que nous rencontrons là comme roche et comme soleil, ce sont pour le lézard, précisément des choses de lézard. Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot « roche » pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes donné d'une façon ou d'une autre mais n'est pas reconnu comme roche ; la rature du mot ne signifie pas seulement : prendre quelque chose d'autre et comme quelque chose d'autre. La rature signifie plutôt que la roche n'est absolument pas accessible comme étant. Le brin d'herbe sur lequel grimpe un insecte n'est nullement pour celui-ci un brin d'herbe, ni la partie possible de ce qui deviendra une botte de foin, grâce à laquelle le paysan nourrira sa vache. Le brin d'herbe est une *voie* d'insecte, sur laquelle celui-ci ne cherche pas n'importe quel aliment, mais bien la nourriture d'insecte. L'animal a, comme animal, des relations précises à sa nourriture propre et à ses proies, à ses ennemis, à ses partenaires sexuels. Ces relations, qui sont pour nous infiniment difficiles à saisir et qui réclament une grande dose de précaution méthodique, ont un caractère fondamental qui est singulier, et qui jusqu'à présent n'a absolument pas encore été aperçu ni compris métaphysiquement. C'est ce caractère dont, plus tard, nous ferons connaissance dans l'interprétation finale. L'animal n'a pas seulement une relation précise avec son environnement alimentaire, à celui de ses proies, à celui de ses ennemis, à son environnement sexuel. Du même coup, il séjourne toujours, pour la durée de sa vie, dans un milieu précis, (...) imperceptible pour lui (...). Ainsi, toutes sortes de choses sont accessibles à l'animal, et pas n'importe quelles choses ni dans n'importe quelles frontières. Sa manière d'être, que nous appelons la « vie », n'est pas sonsaccès à ce qui est en plus à côté de lui, ce parmi quoi il se présente comme être vivant qui est. En raison de ce lien, on dit donc que l'animal a son monde ambiant et qu'il se meut en lui. Dans son monde ambiant, l'animal est, pour la durée de sa vie, enfermé comme dans un tuyau qui ne s'élargit ni ne se resserre. Si nous comprenons monde comme accessibilité de l'étant, comment pouvons-nous alors soutenir, là où l'animal a manifestement accès, que l'animal est pauvre en monde et cela au sens où être pauvre veut dire : être privé ? Si l'animal a l'étant accessible autrement et dans des frontières plus étroites, il n'est cependant pas privé du monde absolument. L'animal a du monde. De l'animal ne fait justement pas partie la privation pure et simple du monde. »

**Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, 1929, §47.**

« Un nid est un objet qui n'a de sens que par rapport à un comportement possible de l'individu organique et, si le singe cueille une branche pour atteindre un but, c'est qu'il est capable de conférer à un objet de la nature une valeur fonctionnelle. Mais le singe n'arrive guère à construire des instruments qui serviraient seulement à en préparer d'autres, et nous avons vu que, devenue pour lui un bâton, la branche d'arbre est supprimée comme telle, ce qui revient à dire qu'elle n'est jamais possédée comme un instrument dans le sens plein du mot. Dans les deux cas, l'activité animale révèle ses limites : elle se perd dans les transformations réelles qu'elle opère et ne peut les réitérer. Au contraire, pour l'homme, la branche d'arbre devenue bâton restera justement une branche-d'arbre-devenue-bâton, une même « chose » dans deux fonctions différentes, visible « pour lui » sous une pluralité d'aspects. Ce pouvoir de choisir et de varier les points de vue lui permet de créer des instruments, non pas sous la pression d'une situation de fait, mais pour un usage virtuel et en particulier pour en fabriquer d'autres. Le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au delà du milieu actuel, d'un monde de choses visible pour chaque Je sous une pluralité d'aspects, la prise de possession d'un espace et d'un temps indéfinis, et l'on montrerait aisément que la signification de la parole ou celle du suicide et de l'acte révolutionnaire est la même. Ces actes de la dialectique humaine révèlent tous la même essence : la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiate, et non par rapport à un milieu limité, — ce que nous appelions plus haut avec Goldstein l'attitude catégoriale. Ainsi la dialectique humaine est ambiguë : elle se manifeste d'abord par les structures sociales ou culturelles qu'elle fait apparaître et dans lesquelles elle s'emprisonne. Mais ses objets d'usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu'ils sont si l'activité qui les fait paraître n'avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser. Corrélativement, la perception qui nous est apparue jusqu'ici comme l'insertion de la conscience dans un berceau d'institutions et dans le cercle étroit des « milieux » humains, peut devenir, en particulier par l'art, perception d'un « uni-vers ». À l'épreuve d'une réalité immédiate se substitue la connaissance d'une vérité. « L'homme est un être qui a le pouvoir d'élever à la condition d'objets les centres de résistance et de réaction de son milieu (...) dans lesquels l'animal vit en état d'extase » (Scheler). » **Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 1953**



« *Mondes animaux et mondes humains*. Une idée pernicieuse hante aussi bien la philosophie que l'éthologie : l'animal vit dans un monde fermé alors que l'homme vit dans un monde ouvert. Le premier relèverait de la finitude, et l'autre de l'infini. Pourquoi n'invoque-t-on pas des infinis multiples ? Pourquoi pas une multiplicité d'infinis comme caractère du vivant ? C'était presque l'idée des *Umwelt* de von Uexküll. Mais une attention insuffisante a été portée au fait que les mondes de von Uexküll sont extrêmement rigides. Nous avons trop tendance à sous-estimer l'histoire complexe des relations de l'homme et de l'animal dans nos tentatives pour penser les différences et les similitudes de l'un et de l'autre. Élisabeth de Fontenay a montré la complexité de cette histoire dans le monde occidental. Les éthologues ou les spécialistes de psychologie comparée ont trop tendance à considérer qu'ils peuvent conceptualiser l'animal sans s'intéresser aux traditions culturelles à travers lesquelles nous sont parvenues les figures de l'animalité. Inversement, nous n'accordons pas un intérêt suffisant aux représentations de l'animal dans d'autres cultures, ni à la richesse et à la complexité des relations qui se sont nouées entre hommes et animaux. Plus ou moins implicitement, nous agissons comme si nous avions, nous Occidentaux, un rapport objectif à l'animal, à cause de notre biologie et de notre zoologie, alors que les autres peuples auraient plutôt développé des rapports folkloriques à l'animal, que nous avons aussi, certes, mais dont nous avons su nous détacher pour créer une science objective. C'est peut-être l'une des croyances les plus contestables de notre propre culture occidentale d'imaginer précisément qu'une science de l'animal doit être exclusivement une science naturelle et non, de surcroît, une science culturelle. Notre insistance à fustiger nos biais anthropomorphiques cache mal le véritable problème, qui est plutôt celui de l'inattention que nous portons à nos biais européenocentriques » (...) « Que des animaux puissent utiliser des outils, en captivité ou dans des situations naturelles, ne choque plus et ne surprend guère. Certaines de ces activités techniques sont même devenues des lieux communs, comme celle du *pinson des Galapagos* qui s'aide d'une brindille pour traquer les larves dissimulées sous l'écorce des arbres, celle de la loutre de mer qui utilise une pierre pour ouvrir une huître qu'elle a placée sur son ventre au préalable, ou celle du chimpanzé qui manipule une branche dépouillée de ses feuilles pour pêcher adroitement des fourmis ou des termites qu'il porte délicatement à sa bouche. En général, nous ignorons pourtant que plus d'une centaine d'animaux utilisent des outils. Autant dire que ces comportements sont loin d'être anecdotiques. Ils revêtent au contraire une diversité et une complexité que l'on imagine difficilement. Ces outils animaux sont de surcroît d'une très grande variété. Mammifères, oiseaux, insectes, poissons, arthropodes, gastéropodes y recourent ». **Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, 2001**

« Pour qui décide d'adopter sur notre humanité le point de vue de l'origine animale, le réalisme - la croyance en l'existence du monde - ne représente qu'une invention tardive dans l'histoire de la vie. Un animal ne « croit » pas que le monde existe, ses différents comportements ne se nourrissent pas de la déclaration du monde, c'est-à-dire de sa position au centre de l'attention commune ; peu lui importe, au fond, que le monde ait toujours été là, et qu'il le reste à jamais, après le bref passage d'une vie sur terre. Sa vraie vie est ailleurs : dans l'infatigable réponse apportée aux stimulations incessantes de son milieu. L'animal est sérieux, il pense à vivre avant de voir : il l'est même jusque dans ses explorations ludiques et ses actes en apparence les plus gratuits, dans lesquels ce sont encore les schèmes sensori-moteurs de son espèce qui, tournant à vide, mènent le jeu. Tout autre est l'attitude humaine cette « attitude naturelle » comme le dit Husserl, qui croit à la « nature » avant l'homme, au monde indifférent à notre présence et à notre absence, à la « chose » reposant en soi. L'homme est un vivant décentré, qui jusque dans le plus grand égoïsme est porté par un acte d'abnégation fondamentale, donnant au monde ou à l'être une primauté absolue : je peux mourir, le monde restera de toute éternité ce qui existe ; il est l'existant, je suis ce qui un jour s'est mis à exister, et un jour n'existera plus ; il est le nécessaire (ce qui ne peut pas ne pas être), je suis le contingent (ce qui peut ne pas être). Une méthode anthropologique, qui veut refaire comme au premier jour le trajet du vivre au vivre humain, ne rencontre donc pas comme donnée de toute éternité la croyance en l'être. Le réalisme est pour une telle méthode ce à quoi le vivant parvient par une étrange dépossession de soi et qu'on ne saurait présupposer au départ du parcours. La communication préverbalement de l'enfant, comme nos différents actes de langage, comme la texture serrée de nos échanges sociaux, nous entretiennent d'un arrachement à soi en direction du monde et d'autrui, qui se construit à chaque instant, et qui est, en quelque sorte, notre bien propre. L'attention partagée ne gagne que très progressivement cette possibilité d'un voir en commun, cette vision altérée qui conditionne la venue au monde de la croyance au monde. La transcendance du monde est l'œuvre du langage, de la communication et du tout particulier pris par la socialité humaine, elle n'a pas toujours été. »

**Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, 2011**

« Les animaux non humains sont capables de catégoriser le monde en fonction d'objets et d'événements pertinents pour leur survie, et de stocker en mémoire un grand nombre d'épisodes de leur expérience passée. Ils peuvent ainsi prédire dans une certaine mesure les états du monde, et construire une carte mentale de leur territoire pour orienter leur recherche de nourriture de manière informée. Les mammifères, les serpents et les oiseaux peuvent former des représentations sur la base de la perception d'objets et d'événements distincts. Les grands primates se représentent le monde physique d'une manière voisine de celle d'un sujet humain qui n'aurait pas reçu de formation scientifique, ni n'aurait hérité de son groupe une théorie dite naïve. Mais les pongidés eux-mêmes n'ont pas du tout la même façon de se représenter l'information mentale que les humains, faute de pouvoir former une théorie des états mentaux, ou de pouvoir conjointement dans la même opération de pensée une représentation factuelle à la représentation d'une situation simplement possible ou entièrement imaginaire. Ils ne représentent pas l'information mentale comme mentale, mais comme une information comportementale. »

**Joëlle Proust, *L'animal intentionnel*, 2000.**

## MERLEAU-PONTY FACE A PIAGET :

## L'OBJET, DÉVELOPPEMENT DE LA SUBJECTIVITÉ OU CONSTRUIT SOCIAL ?

MERLEAU-PONTY, *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

« Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une « psychologie descriptive » ou de revenir « aux choses mêmes », c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon « psychisme », je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir, d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. Je suis non pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même « une conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, - je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un montant du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière. »

« **I. - LA « SENSATION »** : En commençant l'étude de la perception, nous trouvons dans le langage la notion de sensation, qui paraît immédiate et claire : je sens du rouge, du bleu, du chaud, du froid. On va voir pourtant qu'elle est la plus confuse qui soit, et que, pour l'avoir admise, les analyses classiques ont manqué le phénomène de la perception.

Je pourrais d'abord entendre par sensation la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même. Le gris des yeux fermés qui m'entoure sans distance, les sons du demi-sommeil qui vibrent « dans ma tête » indiqueraient ce que peut être le pur sentir. Je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir place dans le monde objectif et où il ne me signifie rien. C'est avouer que l'on devrait chercher la sensation, en deçà de tout contenu qualifié puisque le rouge et le vert, pour se distinguer l'un de l'autre comme deux couleurs, doivent déjà faire tableau devant moi, même sans localisation précise, et cessent donc d'être moi-même. La sensation pure sera l'épreuve d'un « choc » indifférencié, instantané et ponctuel. Il n'est pas nécessaire de montrer, puisque les auteurs en conviennent, que cette notion ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience, et que les perceptions de fait les plus simples que nous connaissions, chez des animaux comme le singe et la poule, portent sur des relations et non sur des termes absolus. Mais il reste à se demander pourquoi on se croit, autorisé en droit à distinguer dans l'expérience perceptive une couche d'« impressions ». Soit une tache blanche sur un fond homogène. Tous les points de la tache ont en commun une certaine « fonction » qui fait d'eux une « figure ». La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond ; les bords de la tache blanche lui « appartiennent » et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu ; la tache paraît posée sur le fond et ne l'interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un sens. Mais si la figure et le fond, comme ensemble, ne sont pas sentis, il faut bien, dira-t-on, qu'ils le soient en chacun de leurs points. Ce serait oublier que chaque point à son tour ne peut être perçu que comme une figure sur un fond. Quand la Gestaltheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un « champ ». Une plage vraiment homogène, n'offrant rien à percevoir ne peut être donnée à aucune perception. La structure de la perception effective peut seule nous enseigner ce que c'est que percevoir. La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception. Si on l'introduit, c'est qu'au lieu d'être attentif à l'expérience perceptive, on l'oublie en faveur de l'objet perçu. Un champ visuel n'est pas fait de visions locales. Mais l'objet vu est fait de fragments de matière et les points de l'espace sont extérieurs les uns aux autres. Une donnée perceptive isolée est inconcevable, si du moins nous faisons l'expérience mentale de la percevoir. Mais il y a dans le monde des objets isolés ou du vide physique.

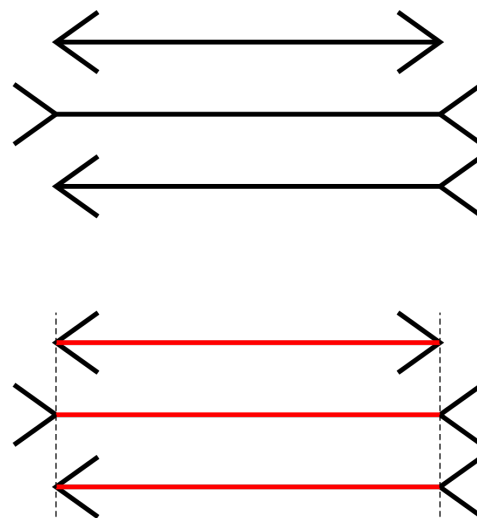


Je renoncerais donc à définir la sensation par l'impression pure. Mais voir, c'est avoir des couleurs ou des lumières, entendre, c'est avoir des sons, sentir, c'est avoir des qualités, et, pour savoir ce que c'est que sentir, ne suffit-il pas d'avoir vu du rouge ou entendu un la ? - Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet. Au lieu de nous offrir un moyen simple de délimiter les sensations, si nous la prenons dans l'expérience même qui la révèle, elle est aussi riche et aussi obscure que l'objet ou que le spectacle perceptif entier. Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. Enfin, ce rouge ne serait à la lettre pas le même s'il n'était le « rouge laineux » d'un tapis. L'analyse découvre donc dans chaque qualité des significations qui l'habitent. Dira-t-on qu'il ne s'agit là que des qualités de notre expérience effective, recouvertes par tout un savoir, et que l'on garde le droit de concevoir une « qualité pure » qui définirait le « pur sentir » ? Mais, on vient de le voir, ce pur sentir reviendrait à ne rien sentir et donc à ne pas sentir du tout. La prétendue évidence du sentir n'est pas fondée sur un témoignage de la conscience, mais sur le préjugé du monde. Nous croyons très bien savoir ce que c'est que « voir », « entendre », « sentir », parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores. Quand nous voulons l'analyser, nous transportons ces objets dans la conscience. Nous commettons ce que les psychologues appellent l'« expérience error », c'est-à-dire que nous supposons d'emblée dans notre conscience des choses ce que nous savons être dans les choses. Nous faisons de la perception avec du perçu. Et comme le perçu lui-même n'est évidemment accessible qu'à travers la perception, nous ne comprenons finalement ni l'un ni l'autre, Nous sommes pris dans le monde et nous n'arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde. Si nous le faisons, nous verrions que la qualité n'est jamais éprouvée immédiatement et que toute conscience est conscience de quelque chose

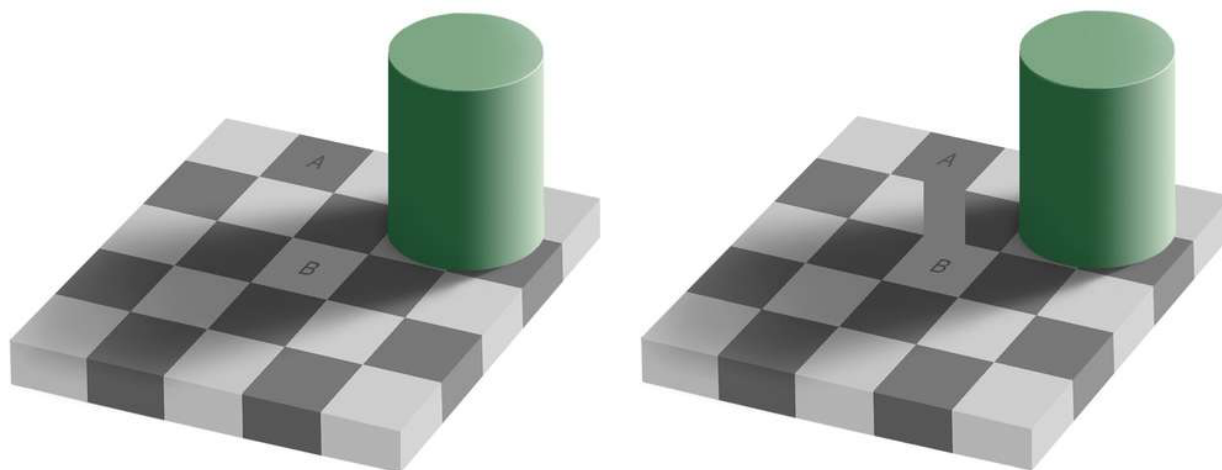
Ce « quelque chose » n'est d'ailleurs pas nécessairement un objet identifiable. Il y a deux manières de se tromper sur la qualité : l'une est d'en faire un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience, de la traiter comme une impression muette alors qu'elle a toujours un sens, l'autre est de croire que ce sens et cet objet, au niveau de la qualité, soient pleins et déterminés. Et la seconde erreur comme la première vient du préjugé du monde. Nous construisons par l'optique et la géométrie le fragment du monde dont l'image à chaque moment peut se former sur notre rétine. Tout ce qui est hors de ce périmètre, ne se reflétant sur aucune surface sensible, n'agit pas plus sur notre vision que la lumière sur nos yeux fermés. Nous devrions donc percevoir un segment du monde cerné de limites précises, entouré d'une zone noire, rempli sans lacune de qualités, sous-tendu par des rapports de grandeur déterminés comme ceux qui existent sur la rétine. Or, l'expérience n'offre rien de pareil et nous ne comprendrons jamais, à partir du monde, ce que c'est qu'un champ visuel. S'il est possible de tracer un périmètre de vision en approchant peu à peu du centre, les stimuli latéraux, d'un moment à l'autre les résultats de la mesure varient et l'on n'arrive jamais à assigner le moment où un stimulus d'abord vu cesse de l'être, La région qui entoure le champ visuel n'est pas facile à décrire, mais il est bien sûr qu'elle n'est ni noire ni grise. Il y a là une vision indéterminée, une vision de je ne sais quoi, et, si l'on passe à la limite, ce qui est derrière mon dos n'est pas sans présence visuelle. Les deux segments de droite, dans l'illusion de Müller-Lyer (fig. 1), ne sont ni égaux ni inégaux, c'est dans le monde objectif que cette alternative s'impose. Le champ visuel est ce milieu singulier dans lequel les notions contradictoires s'entrecroisent parce que les objets - les droites de Müller-Lyer - n'y sont pas posés sur le terrain de l'être, où une comparaison serait possible, mais saisis chacun dans son contexte privé comme s'ils n'appartenaient pas au même univers. Les psychologues ont longtemps mis tout leur soin à ignorer ces phénomènes. Dans le monde pris en soi tout est déterminé. Il y a bien des spectacles confus, comme un paysage par un jour de brouillard, mais justement nous admettons toujours qu'aucun paysage réel n'est en soi confus. Il ne l'est que pour nous.

L'objet, diront les psychologues, n'est jamais ambigu, il ne le devient que par l'inattention. Les limites du champ visuel ne sont pas elles-mêmes variables, et il y a un moment où l'objet qui s'approche commence absolument d'être vu, simplement nous ne le « remarquons » pas. Mais la notion d'attention, comme nous le montrerons plus amplement, n'a pour elle aucun témoignage de la conscience. Ce n'est qu'une hypothèse auxiliaire que l'on forge pour sauver le préjugé du monde objectif. Il nous faut reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif. C'est dans cette atmosphère que se présente la qualité. Le sens qu'elle renferme est un sens équivoque, il s'agit d'une valeur expressive plutôt que d'une signification logique. La qualité déterminée, par laquelle l'empirisme voulait définir la sensation, est un objet, non un élément de la conscience, et c'est l'objet tardif d'une conscience scientifique. À ces deux titres, elle masque la subjectivité plutôt qu'elle ne la révèle.

Les deux définitions de la sensation que nous venons d'essayer n'étaient directes qu'en apparence. On vient de le voir, elles se modelaient sur l'objet perçu. En quoi elles étaient d'accord avec le sens commun, qui,



lui aussi, délimite le sensible par les conditions objectives dont il dépend. Le visible est ce qu'on saisit avec les yeux, le sensible est ce qu'on saisit par les sens. Suivons l'idée de sensation sur ce terrain et voyons ce que deviennent, dans le premier degré de réflexion qu'est la science, ce « par », cet « avec », et la notion d'organe des sens. À défaut d'une expérience de la sensation, trouvons-nous du moins, dans ses causes et dans sa genèse objective, des raisons de la maintenir comme concept explicatif ? La physiologie, à laquelle le psychologue s'adresse comme à une instance supérieure, est dans le même embarras que la psychologie. Elle aussi commence par situer son objet dans le monde et par le traiter comme un fragment d'étendue. Le comportement se trouve ainsi caché par le réflexe, l'élaboration et la mise en forme des stimuli, par une théorie longitudinale du fonctionnement nerveux, qui fait correspondre en principe à chaque élément de la situation un élément de la réaction. Comme la théorie de l'arc réflexe, la physiologie de la perception commence par admettre un trajet anatomique qui conduit d'un récepteur déterminé par un transmetteur défini à un poste enregistreur spécialisé lui aussi. Le monde objectif étant donné, on admet qu'il confie aux organes de sens des messages qui doivent donc être portés, puis déchiffrés, de manière à reproduire en nous le texte original. De là en principe une correspondance ponctuelle et une connexion constante entre le stimulus et la perception élémentaire. Mais cette « hypothèse de la constance » entre en conflit avec les données de la conscience et les psychologues mêmes qui l'admettent en reconnaissent le caractère théorique. Par exemple, la force du son sous certaines conditions lui fait perdre de la hauteur, l'adjonction de lignes auxiliaires rend inégales deux figures objectivement égales, une plage colorée nous paraît sur toute sa surface de même couleur, alors que les seuils chromatiques des différentes régions de la rétine devraient la faire ici rouge, ailleurs orangée, dans certains cas même achromatique. Ces cas où le phénomène n'adhère pas au stimulus doivent-ils être maintenus dans le cadre de la loi de constance et expliqués par des facteurs additionnels, - attention et jugement - ou bien faut-il rejeter la loi elle-même ? Quand du rouge et du vert, présentés ensemble, donnent une résultante grise, on admet que la combinaison centrale des stimuli peut donner lieu immédiatement à une sensation différente de ce que les stimuli objectifs exigeraient. Quand la grandeur apparente d'un objet varie avec sa distance apparente, ou sa couleur apparente avec les souvenirs que nous en avons, on reconnaît que « les processus sensoriels ne sont pas inaccessibles à des influences centrales ». Dans ce cas donc le « sensible » ne peut plus être défini comme l'effet immédiat d'un stimulus extérieur.



La même conclusion ne s'applique-t-elle pas aux trois premiers exemples que nous avons cités ? Si l'attention, si une consigne plus précise, si le repos, si l'exercice prolongé ramènent finalement des perceptions conformes à la loi de constance, cela n'en prouve pas la valeur générale, car, dans les exemples cités, la première apparence avait un caractère sensoriel au même titre que les résultats obtenus finalement, et la question est de savoir si la perception attentive, la concentration du sujet sur un point du champ visuel, - par exemple la « perception analytique » des deux lignes principales dans l'illusion de Müller-Lyer, - au lieu de révéler la « sensation normale » ne substituent pas un montage exceptionnel au phénomène originel. La loi de constance ne peut se prévaloir contre le témoignage de la conscience d'aucune expérience cruciale où elle ne soit déjà impliquée, et partout où on croit l'établir elle est déjà supposée. Si nous revenons aux phénomènes, ils nous montrent l'appréhension d'une qualité, exactement comme celle d'une grandeur, liée à tout un contexte perceptif, et les stimuli ne nous donnent plus le moyen indirect que nous cherchions de délimiter une couche d'impressions immédiates.

Mais, quand on cherche une définition « objective » de la sensation, ce n'est pas seulement le stimulus physique qui se dérobe. L'appareil sensoriel, tel que la physiologie moderne se le représente, n'est plus propre au rôle de « transmetteur » que la science classique lui faisait jouer. Les lésions non corticales des appareils tactiles raréfient sans doute les points sensibles au chaud, au froid, ou à la pression, et diminuent la sensibilité des points conservés. Mais si l'on applique à l'appareil lésé un excitant assez étendu, les sensations spécifiques reparaissent; l'élévation des seuils est compensée par une exploration plus énergique de la main. On entrevoit, au degré élémentaire de la sensibilité, une collaboration des stimuli partiels entre eux et du système sensoriel avec le système moteur, qui, dans une constellation physiologique variable, maintient constante la sensation, et qui donc interdit de définir le processus nerveux comme la simple transmission d'un message donné. (...)

Inversement, le fonctionnement normal doit être compris comme un processus d'intégration où le texte du monde extérieur est non pas recopié, mais constitué. Et si nous essayons de saisir la « sensation » dans la perspective des phénomènes corporels qui la préparent, nous trouvons non pas un individu psychique, fonction de certaines variables connues, mais une formation déjà liée à un ensemble et déjà douée d'un sens, qui ne se distingue qu'en degré des perceptions plus complexes et qui donc ne nous avance à rien dans notre délimitation du sensible pur. Il n'y a pas de définition physiologique de la sensation et plus généralement il n'y a pas de psychologie physiologique autonome parce que l'événement physiologique lui-même obéit à des lois biologiques et psychologiques. (...) La psychologie et la physiologie ne sont donc plus deux sciences parallèles, mais deux déterminations du comportement, la première concrète, la seconde abstraite. Quand le psychologue demande au physiologiste une définition de la sensation « par ses causes », nous disons qu'il retrouve sur ce terrain ses propres difficultés, et nous voyons maintenant pourquoi. Le physiologiste a pour son compte à se débarrasser du préjugé réaliste que toutes les sciences empruntent au sens commun et qui les gêne dans leur développement. Le changement de sens des mots « élémentaire » et « supérieur » dans la physiologie moderne annonce un changement de philosophie. Le savant, lui aussi, doit apprendre à critiquer l'idée d'un monde extérieur en soi, puisque les faits mêmes lui suggèrent de quitter celle du corps comme transmetteur de messages. Le sensible est ce qu'on saisit avec les sens, mais nous savons maintenant que cet « avec » n'est pas simplement instrumental, que l'appareil sensoriel n'est pas un conducteur, que même à la périphérie l'impression physiologique se trouve engagée dans des relations considérées autrefois comme centrales.

Une fois de plus, la réflexion - même la réflexion seconde de la science - rend obscur ce qu'on croyait clair. Nous pensions savoir ce que c'est que sentir, voir, entendre, et ces mots font maintenant problème. Nous sommes invités à revenir aux expériences mêmes qu'ils désignent pour les définir à nouveau. La notion classique de sensation, elle, n'était pas un concept de réflexion, mais un produit tardif de la pensée tournée vers les objets, le dernier terme de la représentation du monde, le plus éloigné de la source constitutive et pour cette raison le moins clair. Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques, cherche à reconstruire sur cette base la perception effective et à fermer le cycle de la connaissance scientifique en découvrant les lois selon lesquelles se produit la connaissance elle-même, en fondant une science objective de la subjectivité. Mais il est inévitable aussi que cette tentative échoue. Si nous nous reportons aux recherches objectives elles-mêmes, nous découvrons d'abord que les conditions extérieures du champ sensoriel ne le déterminent pas partie par partie et n'interviennent qu'en rendant possible une organisation autochtone, -- c'est ce que montre la Gestalttheorie ; - ensuite que dans l'organisme la structure dépend de variables comme le sens biologique de la situation, qui ne *sont* plus des variables physiques, de sorte que l'ensemble échappe aux instruments connus de l'analyse physico-mathématique pour s'ouvrir à un autre type d'intelligibilité . Si maintenant nous nous retournons, comme on le fait ici, vers l'expérience perceptive, nous remarquons que la science ne réussit à construire qu'un semblant de subjectivité : elle introduit des sensations qui sont des choses, là où l'expérience montre qu'il y a déjà des ensembles significatifs, elle assujettit l'univers phénoménal à des catégories qui ne s'entendent que de l'univers de la science. Elle exige que deux lignes perçues, comme deux lignes réelles, soient égales ou inégales, qu'un cristal perçu ait un nombre de côtés déterminé sans voir que le propre du perçu est d'admettre l'ambiguïté, le « bougé », de se laisser modeler par son contexte. Dans l'illusion de Müller-Lyer, l'une des lignes cesse d'être égale à l'autre sans devenir « inégale » : elle devient « autre ». C'est-à-dire qu'une ligne objective isolée et la même ligne prise dans une figure cessent d'être, pour la perception, « la même ». Elle n'est identifiable dans ces deux fonctions que pour une perception analytique qui n'est pas naturelle. De même le perçu comporte des lacunes qui ne sont pas de simples « imperceptions ». Je peux par la vue ou par le toucher connaître un cristal comme un corps « régulier » sans en avoir, même tacitement, compté les côtés, je peux être familiarisé avec une physionomie sans jamais avoir perçu pour elle-même la couleur (les yeux. La théorie de la sensation, qui compose tout savoir de qualités déterminées, nous construit des objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus, qui sont plutôt l'idéal de la connaissance que ses thèmes effectifs, elle ne s'adapte qu'à la superstructure tardive de la conscience. C'est là que « se réalise approximativement l'idée de la sensation ». Les images que l'instinct projette devant lui, celles que la tradition recrée dans chaque génération, ou simplement les rêves se présentent d'abord à droits égaux avec les perceptions proprement dites, et la perception véritable, actuelle et explicite, se distingue peu à peu des phantasmes par un travail critique. Le mot indique une direction plutôt qu'une fonction primitive. On sait que la constance de la grandeur apparente des objets pour des distances variables, ou celle de leur couleur pour des éclairages différents son plus parfaites chez l'enfant que chez l'adulte. C'est dire que la perception est plus strictement liée à l'excitant local dans son état tardif que dans son état précoce et plus conforme à la théorie de la sensation chez l'adulte que chez l'enfant. Elle est comme un filet dont les nœuds apparaissent de plus en plus nettement. On a donné de la « pensée primitive » un tableau qui ne se comprend bien que si l'on rapporte les réponses des primitifs, leurs énonciations et l'interprétation du sociologue au fonds d'expérience perceptive qu'elles cherchent toutes à traduire. C'est tantôt l'adhérence du perçu à son contexte et comme sa viscosité, tantôt la présence en lui d'un indéterminé positif qui empêche les ensembles spatiaux, temporels et numériques de s'articuler en termes maniables, distincts et identifiables. Et c'est ce domaine préobjectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir. »

MERLEAU-PONTY, *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE*, 2000

« C'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé. C'est à partir de cette pelouse devant moi que je crois entrevoir l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est par la musique que j'entre dans son émotion musicale, c'est la chose même qui m'ouvre l'accès au monde privé d'autrui. (...) ce n'est que par le monde que je puis sortir de moi. Il est donc bien vrai que les « mondes privés » communiquent, que chacun d'eux se donne à son titulaire comme variante d'un monde commun. La communication fait de nous les témoins d'un seul monde, comme la synergie de nos yeux les suspend à une chose unique. Mais dans un cas comme dans l'autre, la certitude, tout irrésistible qu'elle soit, reste absolument obscure ; nous pouvons la vivre, nous ne pouvons ni la penser, ni la formuler, ni l'ériger en thèse. Tout essai d'élucidation nous ramène aux dilemmes. Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité. Qu'un enfant perçoive avant de penser, qu'il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les perspectives de chacun ne se distinguent pas encore, ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés par la philosophie au nom des exigences de l'analyse intrinsèque. À moins de s'installer en deçà de toute notre expérience, dans un ordre préempirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu'elle se pose le problème de la genèse de son propre sens. C'est selon le sens et la Structure intrinsèques que le monde sensible est « plus vieux » que l'univers de la pensée, parce que le premier est visible et relativement continu, et que le second, invisible et lacunaire, ne constitue à première vue un tout et n'a sa vérité qu'à condition de s'appuyer sur les structures canoniques de l'autre. Si l'on reconstitue la manière dont nos expériences dépendent les unes des autres selon leur sens le plus propre, et si, pour mieux mettre à nu les rapports de dépendance essentiels, on essaie de les rompre en pensée, on s'aperçoit que tout ce qui pour nous s'appelle pensée exige cette distance à soi, cette ouverture initiale que sont pour nous un champ de vision et un champ d'avenir et de passé... (...) Nous parlons et comprenons la parole longtemps avant d'apprendre par Descartes (ou de retrouver par nous-mêmes) que notre réalité est la pensée. Le langage, où nous nous installons, nous apprenons à le manier d'une façon sensée longtemps avant d'apprendre par la linguistique (à supposer qu'elle les enseigne) les principes intelligibles sur lesquels « reposent » notre langue et toute langue. Notre expérience du vrai, quand elle ne se ramène pas immédiatement à celle de la chose que nous voyons, est indistincte d'abord des tensions qui naissent entre les autres et nous, et de leur résolution. Comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle, où les « idées » - celles d'autrui et les nôtres -, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine. Certes, c'est très précocement que des motifs, des catégories très abstraites, fonctionnent dans cette pensée sauvage, comme le montrent assez les anticipations extraordinaires de la vie adulte dans l'enfance : et l'on peut dire que tout l'homme est déjà là. L'enfant comprend bien au-delà de ce qu'il sait dire, répond bien au-delà de ce qu'il saurait définir, et il n'en va d'ailleurs pas autrement de l'adulte. Un véritable entretien me fait accéder à des pensées dont je ne me savais, dont je *n'étais* pas capable, et je me sens suivi quelquefois dans un chemin inconnu de moi-même et que mon discours, relancé par autrui, est en train de frayer pour moi. Supposer ici qu'un *monde intelligible* soutient l'échange, ce serait prendre un nom pour une solution - et ce serait d'ailleurs nous accorder ce que nous soutenons : que c'est par emprunt à la structure monde que se construit pour nous l'univers de la vérité et de la pensée. (...) c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment - qu'il s'agisse de décrire un détail du paysage ou de nous mettre d'accord sur une vérité invisible d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai, ou, du moins, d'échanger nos situations à son égard, comme nous pouvons, dans le monde visible au sens strict, échanger nos points de station. »

## LA GESTALT-PSYCHOLOGIE ET LA PERCEPTION DES STRUCTURES

« La notion équivoque de stimulus se dédouble à l'analyse : elle recouvre et confond l'événement physique tel qu'il est en soi et d'autre part la situation telle qu'elle est « pour l'organisme », seule décisive dans les réactions de l'animal. Il est établi, contre le behaviorisme, qu'on ne peut identifier l'« entourage géographique » et le « milieu de comportement » (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*). Les relations efficaces à chaque niveau, dans la hiérarchie des espèces, définissent un a priori de cette espèce, une manière qui lui est propre d'élaborer les stimuli, et ainsi l'organisme a une réalité distincte, non pas substantielle mais structurale. La science ne traite donc pas les organismes comme les modes finis d'un monde (*Welt*) unique, les parties abstraites d'un tout qui les contiendrait éminemment. Elle a affaire à une série d'« ambiances » et de « milieux » (*Umwelt, Merkwelt, Gegenwelt*) (Buytendijk, *Psychologie des animaux*), où les stimuli interviennent selon ce qu'ils signifient et ce qu'ils valent pour l'activité typique de l'espèce considérée. De la même manière, les réactions d'un organisme ne sont pas des édifices de mouvements élémentaires, mais des gestes doués d'une unité intérieure. Comme le stimulus, la réponse se dédouble en « comportement géographique » (Koffka), — la somme des mouvements effectivement exécutés par l'animal dans leur rapport objectif avec le milieu physique, — et *comportement* proprement dit, — ces mêmes mouvements considérés dans leur articulation intérieure et comme une mélodie cinétique douée d'un sens. Le temps qu'il faut à un rat pour sortir d'un labyrinthe, le nombre d'erreurs qu'il commet, ces déterminations appartiennent à son comportement géographique, qui peut avoir tantôt plus, tantôt moins de valeur que son comportement proprement dit : il arrive qu'une action qui ne se guidait

pas sur les traits essentiels de la situation les rencontre par hasard, comme lorsque le chat, en jouant avec une ficelle, attire à lui un morceau de viande ; et il arrive inversement qu'un mouvement infructueux en fait soit une « bonne » erreur, comme lorsqu'un chimpanzé, pour atteindre un objet éloigné, pousse vers lui un bâton à l'aide d'un second bâton qu'il tient dans la main (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*). On ne peut repérer dans la conduite animale comme une première couche de réactions qui répondraient aux propriétés physiques et chimiques du monde et auxquelles ultérieurement, le transfert des pouvoirs réflexogènes viendrait accoler une signification acquise. L'expérience dans un organisme n'est pas l'enregistrement et la fixation de certains mouvements réellement accomplis : elle monte des aptitudes, c'est-à-dire le pouvoir général de répondre à des situations d'un certain type par des réactions variées qui n'ont de commun que le sens. Les réactions ne sont donc pas une suite d'événements, elles portent en elles-mêmes une « intelligibilité immanente » (Buytendijk et Plessner). Ainsi situation et réaction se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme. Aussi ne peut-on les mettre bout à bout comme la cause et l'effet : ce sont deux moments d'un processus circulaire. Tout ce qui entrave l'activité de l'animal supprime aussi le pouvoir réflexogène de certains stimuli, les retranche de son « univers sensoriel ». « La relation du monde intérieur au monde extérieur de l'animal ne peut être comprise comme celle d'une clé avec sa serrure » (Buytendijk, *Psychologie des animaux*). (...)

Au-dessus du *champ physique*, — système de forces orientées, — dans lequel il prend place, il faudra reconnaître le caractère original d'un *champ physiologique*, d'un second « système de tensions et de courants » qui seuil détermine d'une manière décisive le comportement effectif (Koffka). Si même nous faisons état du comportement symbolique et de ses caractères propres, il y aurait lieu d'introduire un troisième champ que nous appellerons, par définition nominale, *champ mental*. (...)

C'est ici que la notion de *forme* permettrait une solution vraiment nouvelle. Applicable également aux trois champs qui viennent d'être définis, elle les intégrerait comme trois types de structures en dépassant les antinomies du matérialisme et du spiritualisme, du matérialisme et du vitalisme. La quantité, l'ordre, la valeur ou la signification, qui passent respectivement pour des propriétés de la matière, de la vie et de l'esprit, ne seraient plus que le caractère dominant dans l'ordre considéré et deviendraient des catégories universellement applicables. (...)

La théorie de la forme est consciente des conséquences qu'entraîne une pensée purement structurale et cherche à se prolonger en une philosophie de la forme qui se substituerait à la philosophie des substances. Elle n'a jamais poussé très loin ce travail d'analyse philosophique. C'est que la « forme » ne peut être pleinement comprise et toutes les implications de cette notion dégagées que dans une philosophie qui s'affranchirait des postulats réalistes qui sont ceux de toute psychologie. Tant qu'on cherche une philosophie intégrale sans quitter ces postulats on ne peut que retomber au matérialisme ou au spiritualisme qu'on voulait dépasser. En effet, dans la mesure où une philosophie de la structure maintient le caractère original des trois ordres et admet que quantité, ordre et signification, présents dans tout l'univers des formes, sont cependant des caractères « dominants » respectivement dans la matière, la vie et l'esprit, c'est par une différence structurale encore qu'on doit rendre compte de leur distinction. En d'autres termes, matière, vie et esprit doivent participer inégalement à la nature de la forme, représenter différents degrés d'intégration et constituer enfin une hiérarchie où l'individualité se réalise toujours davantage. Il serait par définition impossible de concevoir une forme physique qui ait mêmes propriétés qu'une forme physiologique, une forme physiologique qui soit l'équivalent d'une forme psychique. Entre les stimuli et les réactions, il n'y aurait aucun moyen de trouver une chaîne continue d'actions physiques : le comportement devrait être médiatisé par les relations physiologiques et psychiques. Mais tant qu'on reste au point de vue de la psychologie, tant qu'on voit dans le comportement un événement du monde, intercalé entre des événements antécédents et des événements ultérieurs, réellement contenu dans un secteur de l'espace et dans un segment du temps, cette médiatisation vitale et spirituelle ne peut être comprise que comme passage d'un plan de réalité à un autre, la vie et la conscience seront introduites comme des conditions additionnelles qui viennent suppléer les déterminants physiques insuffisants. Les relations, les structures biologiques et psychiques, retomberont donc à la condition de forces réelles, de causes motrices. On retrouve, dans un langage nouveau, l'ancien spiritualisme avec ses problèmes, c'est en vain que la notion de structure a été introduite et l'intégration cherchée n'est pas obtenue. La psychologie de la forme est très éloignée de ces conclusions, et, la plupart du temps, c'est plutôt vers le matérialisme qu'elle s'achemine, — antithèse de la solution spiritualiste que nous venons d'indiquer.

(...) Dans une philosophie qui renoncerait vraiment à la notion de substance, il ne saurait y avoir qu'un univers, qui serait l'univers des formes : entre les différentes sortes de formes investies de droits égaux, entre les relations physiques et les relations impliquées dans la description du comportement, il ne saurait être question de supposer aucun rapport de dérivation ou de causalité, ni donc d'exiger des modèles physiques qui servent à porter dans l'être les formes physiologiques ou psychiques. Au contraire, chez les psychologues dont nous parlons, le problème des relations entre physique, physiologique et psychique reste posé sans aucun égard au caractère structural de ces distinctions et dans les termes mêmes où la psychologie l'a toujours posé. On place le corps humain au milieu d'un monde physique qui serait « cause » de ses réactions (...) La théorie de la forme pense avoir résolu le problème des relations de l'âme et du corps et le problème de la connaissance perceptive en découvrant des processus nerveux structuraux qui d'une part aient même forme que le psychique et d'autre part soient homogènes aux structures physiques (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*). Aucune réforme de la théorie de la connaissance ne serait donc nécessaire et le réalisme de la psychologie comme science naturelle serait conservé à titre définitif. Si un corps solide est devant moi et que je le traite comme tel dans mon comportement, c'est que la « forme » physique par laquelle il se distingue des objets voisins donne lieu, par l'intermédiaire des actions lumineuses qu'il exerce sur

ma rétine, à une structure physiologique de même type dans mon système nerveux. Bien que les stimuli qui parviennent aux récepteurs sensoriels y soient, à leur arrivée, indépendants les uns des autres, et ne portent rien avec eux de la structure physique dont ils sont issus, — bien que par exemple les rayons lumineux réfléchis par un corps n'aient pas entre eux plus de rapports intrinsèques qu'ils n'en ont avec les rayons lumineux réfléchis par un objet contigu, — en dégagant les lois selon lesquelles les stimuli s'organisent dans le corps, en montrant que certains de leurs caractères objectifs (leur proximité, leur ressemblance, leur aptitude à constituer ensemble une forme stable) leur prescrivent de participer ensemble à une même configuration, et que ces caractères sont en rapport avec la forme physique des objets extérieurs correspondants, la psychologie fournirait une explication suffisante de la connaissance perceptive puisqu'elle permettrait de comprendre comment les choses physiques se redoublent dans le comportement d'une représentation d'elles-mêmes (Kœhler, *Gestalt Psychology*). (...) Mais peut-on vraiment conserver comme le veut la *Gestalttheorie*, l'originalité des structures biologiques et psychiques tout en les fondant sur des structures physiques ?

(...) La perception commençante a le double caractère de viser des intentions humaines plutôt que des objets de nature ou que les qualités pures (chaud, froid, blanc, noir) dont ils sont porteurs, — et de les saisir comme des réalités éprouvées plutôt que comme des objets vrais. La représentation des objets de nature et de leurs qualités, la conscience de vérité appartiennent à une dialectique supérieure et nous aurons à les faire apparaître dans la vie primitive de la conscience que nous cherchons pour l'instant à décrire. C'est un fait connu (Miss Shinn, *Notes on the development of a Child*) que la perception enfantine s'attache d'abord aux visages et aux gestes, en particulier à ceux de la mère. Tant qu'on conserve l'hypothèse des sensations, le fait peut paraître insignifiant : les tendances et les affections de l'enfant découperaient dans la mosaïque des sensations le visage, dans le visage l'expression, si bien qu'enfin les sensations deviendraient les signes à peine conscients d'une expression. Mais nous avons vu que l'hypothèse des sensations n'est pas justifiable. Il résulte de là qu'il est possible de percevoir un sourire ou même dans ce sourire un sentiment sans que les couleurs et les lignes qui « composent », comme on dit, le visage, soient présents à la conscience ou donnés dans un inconscient. Il faudrait donc prendre au pied de la lettre le fait souvent remarqué que nous pouvons connaître parfaitement une physionomie sans savoir la couleur des yeux ou des cheveux, la forme de la bouche ou du visage. Ces prétendus éléments ne sont présents que par la contribution qu'ils apportent à la physionomie et c'est à partir d'elle qu'ils sont dans le souvenir péniblement reconstitués. (...) La signification humaine est donnée avant les prétendus signes sensibles. Un visage est un centre d'expression humaine, l'enveloppe transparente des attitudes et des désirs d'autrui, le lieu d'apparition, le point d'appui à peine matériel d'une multitude d'intentions. De là vient qu'il nous paraît impossible de traiter comme une chose un visage ou un corps même mort. Ce sont des entités sacrées, non pas des « données de la vue ». On pourrait être tenté de dire qu'après le corps humain, ce sont les objets d'usage créés par l'homme qui composent le champ de la perception commençante. Et en effet, leur prépondérance est frappante chez l'adulte. La réalité ordinaire est chez lui une réalité humaine et quand des objets d'usage, — un gant, un soulier, — avec leur marque humaine, placés au milieu d'objets de nature, sont pour la première fois contemplés comme des choses, — quand les événements de la rue, — l'attroupement, l'accident, — vus à travers les vitres d'une fenêtre qui en arrêtent la rumeur, sont amenés à la condition de pur spectacle et investis d'une sorte d'éternité, nous avons l'impression d'accéder à un autre monde, à une surréalité, parce que pour la première fois est rompu l'engagement qui nous lie au monde humain, parce qu'il laisse transparaître une nature en soi. Ici encore il ne faudrait donc pas réaliser dans la perception primitive un mode de perception esthétique qui paraît absurde à tant d'adultes. Cependant, il y a lieu de remarquer que l'enfant ignore l'usage de beaucoup d'objets, même quand il les a vu manier ; nous pouvons nous-mêmes nous rappeler l'aspect merveilleux qu'avaient les choses quand nous ne savions pas à quoi elles servent et l'enfant doit voir beaucoup d'objets d'usage sans les relier aux actions humaines dont elles sont effectivement le point d'appui. Mais même alors, il ne saurait être question de supposer chez lui la perception d'*objets* définis par un ensemble de propriétés « visuelles », « tactiles », « sonores ». Ce serait oublier le rôle que joue le langage dans la constitution du monde perçu. Tout ce que nous savons de la perception enfantine et de ses lacunes permet de penser que le sens d'un mot ne se détermine pas dans l'esprit de l'enfant par la comparaison des objets qu'il désigne tour à tour, mais par le recoupement des contextes logiques dont il fait successivement partie. Ce n'est pas parce que deux objets se ressemblent qu'ils sont désignés par le même mot, c'est au contraire parce qu'ils sont désignés par le même mot et participent ainsi à une même catégorie verbale et affective, qu'ils sont perçus comme semblables. Ainsi, même quand elle s'adresse à des objets naturels, c'est encore à travers certains objets d'usage, les mots, que la perception commençante les vise, et la nature n'est peut-être saisie d'abord que comme le minimum de mise en scène nécessaire à la représentation d'un drame humain. Remarque qui n'est pas neuve si on ne la prend pas à la rigueur. On parle depuis longtemps de l'« animisme » enfantin ; mais cette expression paraît impropre dans la mesure où elle évoque une interprétation par laquelle l'enfant conférerait à des données qualitatives une signification distincte d'elles, construirait des âmes pour expliquer les choses. La vérité est qu'il n'y a pas de choses, mais des physionomies, de même que, chez l'adulte, une intoxication par la mescaline peut rendre aux objets des apparences animales et *faire* de la pendule un hibou sans aucune image hallucinatoire (Observation non publiée de J.-P. Sartre). (...) Quel peut être l'aspect de ce support sensible ? C'est ici que la notion de « forme » nous permettra de poursuivre l'analyse. La forme est une configuration visuelle, sonore, ou même antérieure à la distinction des sens, où la valeur sensorielle de chaque élément est déterminée par sa fonction dans l'ensemble et varie avec elle. Les seuils de la perception chromatique sont différents dans une même tache de couleur selon qu'elle est perçue comme « figure » ou comme « fond ». Cette même notion de forme permettra de décrire le mode d'existence des



objets primitifs de la perception. Ils sont, disions-nous, plutôt que connus comme des objets vrais, vécus comme des réalités. Certains états de la conscience adulte permettent de comprendre cette distinction. Le terrain de football n'est pas, pour le joueur en action, un « objet », c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. Il est parcouru par des lignes de force (les « lignes de touche », celles qui limitent la « surface de réparation »), — articulé en secteurs (par exemple les « trous » entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur. Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du « but » aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action. Chaque manœuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action à son tour s'écoule et se réalise en altérant à nouveau le champ phénoménal.

Mais on pourrait être tenté de dire que ces caractères ne posent aucun problème spécial. Que la perception soit d'abord une perception des actions humaines ou des objets d'usage, cela s'expliquerait simplement par la présence effective d'hommes et d'objets d'usage dans l'entourage de l'enfant. Qu'elle n'atteigne les objets qu'à travers les mots, ce serait l'effet du langage comme phénomène social. Qu'elle transporte les cadres sociaux dans la connaissance même de la nature, ce ne serait là qu'une preuve de plus en faveur d'une sociologie de la connaissance. Qu'elle s'ouvre enfin sur une réalité qui appelle notre action plutôt que sur une vérité, objet de connaissance, cela résulterait du retentissement dans la conscience de son accompagnement moteur. En d'autres termes, nous aurions mis en évidence les déterminants sociaux et physiologiques de la perception, nous aurions décrit, non pas une forme originale de conscience, mais les contenus empiriques, sociaux ou kinesthésiques, qui lui sont imposés par l'existence du corps ou par l'insertion dans une société et ne nous obligent pas à modifier l'idée que nous nous faisons de sa structure propre. Nous nous proposons au contraire de montrer que l'aspect descriptif de la perception commençante exige une refonte de la notion de conscience. La simple présence de fait, dans l'entourage enfantin, d'autres êtres humains et d'objets d'usage ou d'objets culturels ne peut expliquer les formes de la perception primitive comme une cause explique son effet. La conscience n'est pas comparable à une matière plastique qui recevrait du dehors ses structures privilégiées par l'action d'une causalité sociologique ou physiologique. Si ces structures n'étaient en quelque manière préfigurées dans la conscience de l'enfant, l'objet d'usage ou l'« autre » ne s'exprimeraient en elle que par des édifices de sensations dont une interprétation progressive devrait dégager tardivement le sens humain. Si le langage ne rencontrait dans l'enfant qui entend parler, quelque prédisposition à l'acte de la parole, il resterait longtemps pour lui un phénomène sonore parmi d'autres, il serait sans pouvoir sur la mosaïque de sensations dont la conscience enfantine disposerait, on ne comprendrait pas qu'il puisse jouer, dans la constitution du monde perçu, le rôle directeur que les psychologues s'accordent à lui reconnaître (Cassirer, *Le Langage et la constitution du monde des objets*, 1934). En d'autres termes, si le monde humain peut acquérir d'emblée dans la conscience enfantine une importance privilégiée, ce ne peut être en tant qu'il existe autour de l'enfant, c'est en tant que la conscience de l'enfant qui voit utiliser des objets humains et commence à les utiliser à son tour est capable de retrouver d'emblée dans ces actes et dans ces objets l'intention dont ils sont le témoignage visible. Utiliser un objet humain, c'est toujours plus ou moins épouser et reprendre à son compte le sens du travail qui l'a produit. » Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*.

## JEAN PIAGET, LA REPRESENTATION DU MONDE CHEZ L'ENFANT

**Le courant Piagétien :** Jean Piaget s'est essentiellement intéressé au développement cognitif de l'enfant. Il a laissé une œuvre immense, poursuivie par certains chercheurs. Jean Piaget (1896-1980) distingue quatre stades du développement cognitif de l'enfant, qui ne correspondent pas précisément à des âges chronologiques, mais dont l'ordre d'apparition est invariable. - le stade sensori-moteur (de la naissance à 2 ans) concerne les déplacements du corps et des objets dans l'espace; - le stade préopératoire (de 2 à 7 ans) désigne une phase durant laquelle l'enfant ne maîtrise pas certaines opérations logiques, telle que la conservation ou la réversibilité (voir stade suivant). Par ailleurs, dans cette période, les relations de l'enfant avec le monde sont dominées par l'« égocentrisme ». Ce terme n'a pas de connotation péjorative sous la plume de Piaget et désigne le fait que le jeune enfant envisage le monde selon sa propre perspective et s'avère incapable de prendre en compte le point de vue d'autrui; - le stade des opérations concrètes (de 7 à 11 ans) durant lequel l'enfant est capable de résoudre des problèmes portant sur des réalités physiques. L'enfant est « conservant », c'est-à-dire qu'il sait que les volumes, poids, etc., ne varient pas lorsqu'on modifie la forme des objets : si l'on découpe un gâteau en parts, il estime qu'il y a la même quantité de gâteau avant qu'après; si l'on transvase de l'eau d'un récipient étroit dans un récipient plus large, il affirme qu'il y a la même quantité de liquide. Il est également capable de réversibilité logique : il affirme qu'une boulette de pâte à modeler étirée en saucisse peut revenir à son aspect initial ; - le stade des opérations formelles (de 11 à 15 ans) permet l'accès à un raisonnement hypothético-déductif. L'enfant peut émettre une hypothèse abstraite, puis se lancer dans une expérimentation pour en vérifier la validité, et enfin tirer des conclusions de son observation.

« La constitution de l'espace, de l'objectivité, et du concept de corps matériel, est (...) décrite par Piaget comme une histoire à la fois unique et multidimensionnelle. Unique parce que dérivant en bloc de la mise en œuvre réglée des aptitudes sensori-motrices de l'homme, et multidimensionnelle parce que se différenciant au terme de son itinéraire en plusieurs composantes. L'espace et les corps sont en particulier, selon Piaget, génétiquement co-constitués, même s'ils sont nettement distingués en fin de parcours: "l'espace n'est (...) nullement la perception d'un contenant, mais bien celle des contenus, c'est-à-dire des corps eux-mêmes; et si l'espace devient en un sens un contenant, c'est dans la mesure où les relations constituant l'objectivation de ces corps parviennent à se coordonner entre elles jusqu'à former un tout cohérent". Antérieurement à l'objectivation des corps, on ne peut même pas parler d'espace mais seulement d'un recouvrement de champs sensoriels et moteurs disjoints; la dissociation entre contenant et contenu n'intervient qu'à l'issue de la définition d'un contenu corporel objectivé. Que suppose alors l'objectivation des corps? Avant tout, selon Piaget, des schèmes d'activité motrice réversibles, organisés en systèmes d'actes réciproques, et dotés de ce fait d'une structure de groupe. C'est seulement par exemple lorsqu'une région caractérisée du champ visuel est insérée dans un schème de suivi oculo-moteur et de retour du foyer oculaire au point

initial, que son mouvement se trouve défini par référence aux déplacements effectués pour la suivre. Et c'est seulement à partir du moment où le schème du suivi opère en l'absence momentanée de la région concernée (disons lorsqu'elle disparaît derrière un écran), qu'il constitue cette région caractérisée en *objet permanent*. D'autres schèmes contribuant à constituer une région d'un champ sensoriel en objet permanent sont ceux de *déplacement* et de *remplacement* par manipulation, ou d'assemblage et de désassemblage en sous-régions. A ces schèmes s'ajoute celui de *substitution réglée et reproductible* de régions spatiales caractérisées, qui conduit, grâce à la maîtrise des antécédents (...), à mettre en place des *relations de causalité*. » (Michel Bitbol, *Le corps matériel et l'objet de la physique quantique*, 2000)

## LA REPRÉSENTATION DU MONDE CHEZ L'ENFANT

### Introduction. Les problèmes et les méthodes

Le problème dont nous nous proposons l'étude est l'un des plus importants, mais aussi l'un des plus difficiles de la psychologie de l'enfant : quelles sont les représentations du monde que se donnent spontanément les enfants au cours des différents stades de leur développement intellectuel ? Ce problème se présente sous deux aspects essentiels. C'est, d'une part, la question de la modalité de la pensée enfantine : quels sont les plans de réalité sur laquelle se meut cette pensée ? Autrement dit, l'enfant a-t-il, comme nous, la croyance à un monde réel et distingue-t-il cette croyance des diverses fictions de son jeu ou de son imagination ? Dans quelle mesure l'enfant distingue-t-il le monde extérieur d'un monde interne ou subjectif, et quelles coupures fait-il entre le moi et la réalité objective ? Toutes ces questions constituent un premier problème, celui de la réalité chez l'enfant.

Une seconde question fondamentale est liée à celle-là : c'est celle de l'explication chez l'enfant. Quel emploi l'enfant fait-il des notions de cause et de loi ? Quelle est la structure de la causalité enfantine ? On a étudié l'explication chez les primitifs, l'explication dans les sciences, les divers types d'explications philosophiques. L'enfant nous offrira-t-il un type original d'explication ? Autant de questions qui constituent un second problème : celui de la *causalité* enfantine. C'est de la réalité et de la causalité chez l'enfant que nous entendons traiter dans ce livre, ainsi que dans un ouvrage ultérieur *La causalité physique chez l'enfant*. On le voit d'emblée, ces problèmes

Jean Piaget

## LA CONSTRUCTION DU RÉEL CHEZ L'ENFANT

### INTRODUCTION

L'étude de l'intelligence sensori-motrice ou pratique durant les deux premières années du développement<sup>1</sup> nous a appris comment l'enfant assimile d'abord directement le milieu extérieur à sa propre activité, constitue ensuite, pour prolonger cette assimilation, un nombre croissant de schèmes à la fois plus mobiles et plus aptes à se coordonner entre eux.

Or, parallèlement à cette implication progressive des schèmes assimilateurs, on peut suivre l'élaboration continue de l'univers extérieur, autrement dit le développement convergent de la fonction d'explication. En effet, plus nombreux sont les liens qui s'établissent entre les schèmes d'assimilation, et moins celle-ci demeure centrée sur la subjectivité comme telle du sujet qui assimile, pour devenir compréhension et déduction proprement dites. C'est ainsi que, aux débuts de l'activité assimilatrice, un objet quelconque offert par le milieu extérieur à l'action du sujet, est simplement chose à sucer, à regarder ou à saisir : une telle assimilation est donc, à ce stade, centrée sur le seul sujet assimilateur. Dans la suite, au contraire, le même objet se transforme en chose à déplacer, à mouvoir et à utiliser dans des fins de plus en plus complexes. L'essentiel devient donc l'ensemble des relations élaborées par l'activité propre entre cet objet et les autres : assimiler signifie, dès lors, comprendre ou déduire, et l'assimilation se confond avec la mise en relations. Par le fait même le sujet assimilateur entre en réciprocity avec les choses assimilées : la main qui saisit, la bouche qui suce, ou l'œil qui regarde ne se bornent plus à une activité inconsciente d'elle-même, bien que centrée sur soi, ils sont conçus par le sujet comme des choses parmi les choses et comme soutenant avec l'univers des rapports d'interdépendance.

Il est donc évident qu'aux progrès de l'assimilation implicatrice correspond un développement de l'accommodation explicatrice. La cohérence croissante des schèmes va ainsi de pair [.../...]

croyances ambiantes sans plus les déformer. Comment donc discerner, dans les résultats de l'examen clinique, la part de l'enfant lui-même et la part des propos adultes antérieurement entendus et incorporés par l'enfant ? Toutes les règles que nous avons décrites précédemment (§3) pour distinguer les réponses spontanées ou déclenchées des réponses suggérées pendant l'expérience nous paraissent valables pour résoudre ce nouveau problème.

Tout d'abord l'uniformité des réponses d'un même âge moyen. Si, en effet, tous les enfants de même âge mental sont arrivés à la même représentation d'un phénomène donné, malgré les hasards de leurs circonstances personnelles, de leurs rencontres, des conversations entendues, etc., il y a là un premier gage en faveur de l'originalité de cette croyance.

Deuxièmement, dans la mesure où la croyance de l'enfant évolue avec l'âge suivant un processus continu, il y a de nouvelles présomptions en faveur de l'originalité de cette croyance.

Troisièmement, si telle croyance est réellement façonnée par la mentalité enfantine, la disparition de cette croyance ne sera pas brusque, mais on constatera un ensemble de combinaisons ou de compromis entre elle et la croyance nouvelle tendant à s'implanter.

Quatrièmement, une croyance réellement solidaire d'une structure mentale donnée résiste à la suggestion ; et, cinquièmement, cette croyance présente de multiples proliférations et réagit sur un ensemble de représentations voisines.

Ces cinq critères, lorsqu'ils sont simultanément appliqués, suffisent à montrer si telle croyance est simplement empruntée par l'enfant aux adultes, par imitation passive, ou si elle est en partie le produit de la structure mentale de l'enfant. Assurément, ces critères ne permettent plus de déceler le produit de l'enseignement adulte, à l'âge où l'enfant comprend tout ce qu'on lui dit (à partir de 11-12 ans). Mais c'est qu'alors l'enfant n'est plus enfant et que sa structure mentale devient celle de l'adulte.

avec la constitution d'un monde d'objets et de relations spatiales, de causes et de relations temporelles, bref avec l'élaboration d'un univers solide et permanent. C'est le second aspect de l'évolution de l'intelligence sensori-motrice qu'il nous faut étudier maintenant. Cette nouvelle face du développement mental est naturellement indissociable de la première : l'objet et la causalité ne sont pas autre chose que l'accommodation au réel du schématisme de l'assimilation. Mais il est légitime d'en faire une étude séparée, car la description du comportement ne suffit plus à rendre compte de ces produits nouveaux du travail intellectuel : c'est la représentation des choses que se donne le sujet, dont il nous faut désormais tenter l'analyse.

Seulement, si l'étude de la notion d'objet et du champ spatial, de la causalité et du champ temporel, supposent ainsi que l'on se place au point de vue de la conscience, et non plus uniquement à celui de l'observateur, la description que nous allons donner de la représentation du monde propre à l'enfant du stade préverbal sera moins aventureuse que l'on ne pourrait craindre : il suffit, pour reconstituer le point de vue du sujet, de retourner en quelque sorte le tableau obtenu par l'observation de son comportement. En effet, par un mécanisme d'apparence paradoxale dont nous avons décrit l'analogie à propos de l'égoïsme de la pensée de l'enfant plus âgé, c'est au moment où le sujet est le plus centré sur lui-même qu'il se connaît le moins, et c'est dans la mesure où il se découvre qu'il se situe dans un univers et constitue celui-ci par le fait même. En d'autres termes, égoïsme signifie à la fois absence de conscience de soi et absence d'objectivité, tandis que la prise de possession de l'objet comme tel va de pair avec la prise de conscience de soi.

La symétrie qui existe ainsi entre la représentation des choses et le développement fonctionnel de l'intelligence nous permet d'entrevoir dès maintenant la ligne directrice de l'évolution des notions d'objet, d'espace, de causalité et de temps. D'une manière générale, on peut dire que, durant les premiers mois de l'existence, tant que l'assimilation reste centrée sur l'activité organique du sujet, l'univers ne présente ni objets permanents, ni espace objectif, ni temps reliant entre eux les événements comme tels, ni causalité extérieure aux actions propres. Il faudrait donc soutenir qu'il y a un solipsisme, si l'enfant se connaissait lui-même. Tout au moins, peut-on parler d'un égoïsme radical pour désigner ce phénoménisme sans conscience de soi, car les tableaux mouvants perçus par le sujet ne sont connus de lui que relativement à son activité élémentaire. A l'autre extrême, c'est-à-dire

## CHAPITRE PREMIER

## LE DEVELOPPEMENT DE LA NOTION D'OBJET

La première question qu'il convienne de se poser, pour comprendre comment l'intelligence naissante construit le monde extérieur, est de savoir si, durant les premiers mois, l'enfant conçoit et perçoit les choses, comme nous le faisons nous-mêmes, sous forme d'objets substantiels, permanents et de dimensions constantes. A supposer qu'il n'en soit rien, il faudrait alors expliquer comment se constitue la notion d'objet. Le problème est lié de près à celui de l'espace. Un monde sans objets ne saurait présenter le caractère d'homogénéité spatiale et de cohérence dans les déplacements qui définit notre univers. Inversement l'absence de « groupes » dans les changements de position équivaldrait à des transformations sans retours, c'est-à-dire à de continus changements d'états, à l'absence de tout objet permanent. Il faudrait donc traiter, dans ce premier chapitre, de la substance et de l'espace simultanément, et c'est par l'abstraction que nous nous limiterons à la notion d'objet.

Une telle question conditionne, en effet, toutes les autres. Un monde composé d'objets permanents constitue non seulement un univers spatial, mais encore un monde obéissant à la causalité, sous la forme de relations entre les choses comme telles, et ordonné dans le temps, sans anéantissements ni résurrections continus. C'est donc un univers à la fois stable et extérieur, relativement distinct du monde intérieur et dans lequel le sujet se situe comme un terme particulier parmi l'ensemble des autres. Au contraire, un univers sans objets est un monde dont l'espace ne constitue en rien un milieu solide, mais se borne à structurer les actes mêmes du sujet : c'est un monde de tableaux dont chacun peut être plus ou moins connu et analysé mais qui disparaissent et réapparaissent de façon capricieuse. Du point de vue de la causalité, c'est un monde tel que les connexions des choses entre elles sont masquées par les rapports

le schème de sucer pour téter commence à se dissocier de ceux de sucer à vide ou de sucer un corps quelconque, et qu'il donne ainsi lieu à une reconnaissance en actes. De même, dès cinq à six semaines, le sourire de l'enfant montre assez qu'il reconnaît les voix ou les figures familières, alors que les sons ou les images inaccoutumés le laissent dans l'étonnement. D'une manière générale tout exercice fonctionnel (donc toute réaction circulaire primaire) de la succion, de la vision, de l'ouïe, du toucher, etc., donne lieu à reconnaissances.

Mais rien de tout cela ne prouve ni même ne suggère que l'univers des premières semaines soit réellement découpé en « objets », c'est-à-dire en choses conçues comme permanentes, substantielles, extérieures au moi et persévérant dans l'être lorsqu'elles n'affectent pas directement la perception. La reconnaissance, en effet, n'est nullement par elle-même une reconnaissance d'objets, et l'on peut assurer qu'aucun des caractères distingués ici ne définissent la reconnaissance à ses débuts, car ils sont le produit d'une élaboration intellectuelle extrêmement complexe, et non pas d'un acte élémentaire de simple assimilation sensori-motrice. Dans la théorie associationniste de la reconnaissance, on pourrait, il est vrai, admettre que la reconnaissance confère sans plus aux qualités reconnues la constitution de l'objet lui-même : si vraiment, pour reconnaître une chose, il faut avoir conservé l'image de cette chose (une image susceptible d'évocation, et non pas seulement le schème moteur se réadaptant à chaque nouveau contact), et si la reconnaissance résulte d'une association entre cette image et les sensations actuelles, alors naturellement l'image conservée pourra agir dans l'esprit en l'absence de la chose et suggérer ainsi l'idée de sa conservation. La reconnaissance se prolongerait dès lors en croyance à la permanence de l'objet lui-même.

Mais, dans les cas élémentaires que nous envisageons maintenant, la reconnaissance ne nécessite aucune évocation d'image mentale. Il suffit, pour qu'il y ait début de reconnaissance, que l'attitude adoptée précédemment à l'égard de la chose se trouve à nouveau déclenchée et que rien, dans la nouvelle perception, ne contrecarre ce schème. L'impression de satisfaction et de familiarité propre à la reconnaissance ne saurait ainsi provenir que de ce fait essentiel de la continuité d'un schème : ce que reconnaît le sujet, c'est sa propre réaction avant que ce soit l'objet comme tel. Si l'objet est nouveau et

entre l'action et ses résultats désirés : l'activité du sujet est donc conçue comme le premier et presque le seul moteur. En ce qui concerne enfin les limites entre le moi et le monde extérieur, un univers sans objets est un univers tel que le moi s'absorbe dans les tableaux externes, faute de se connaître lui-même, mais tel aussi que ces tableaux se centrent sur le moi faute de le contenir comme une chose parmi d'autres choses et de soutenir ainsi entre eux des relations indépendantes de lui.

Or l'observation et l'expérimentation combinées semblent démontrer que la notion d'objet, loin d'être innée ou donnée toute faite dans l'expérience, se construit peu à peu. Six étapes peuvent être distinguées qui correspondent à celles du développement intellectuel en général. Durant les deux premières (stades des réflexes et des premières habitudes), l'univers enfantin est formé de tableaux susceptibles de reconnaissances, mais sans permanence substantielle, ni organisation spatiale. Durant la troisième (réactions circulaires secondaires), un début de permanence est conféré aux choses en prolongement des mouvements d'accommodation (préhension, etc.), mais aucune recherche systématique ne s'observe encore pour retrouver les objets absents. Durant la quatrième étape (« application des moyens connus aux situations nouvelles »), il y a recherche des objets disparus, mais sans tenir compte de leurs déplacements. Durant une cinquième étape (12-18 mois environ), l'objet est constitué en tant que substance individuelle permanente et inséré dans des groupes de déplacements, mais l'enfant ne peut encore tenir compte des changements de position s'opérant en dehors du champ de la perception directe. En une sixième étape, enfin (qui débute vers 16-18 mois), il y a représentation des objets absents et de leurs déplacements.

§ 1. LES DEUX PREMIERS STADES : AUCUNE CONDUITE SPÉCIALE RELATIVE AUX OBJETS DISPARUS. – Dans l'ensemble des impressions qui assaillent sa conscience, l'enfant distingue et reconnaît très vite certains groupes stables, que nous désignerons du nom de « tableaux ». C'est pourquoi nous avons admis (vol. I) que tout schème d'assimilation reproductrice se prolonge tôt ou tard en assimilation généralisatrice et assimilation réognitive combinées, la reconnaissance étant issue sans plus de l'assimilation.

Le cas le plus élémentaire de ce processus est, sans contredit, celui de la succion. Dès la seconde semaine de son existence, le nourrisson est capable de retrouver le mamelon et de le différencier des téguments environnants :

§ 2. LE TROISIÈME STADE : DÉBUT DE PERMANENCE PROLONGEANT LES MOUVEMENTS D'ACCOMMODATION. – Les conduites du troisième stade sont celles qui s'observent entre les débuts de la préhension des choses vues et les débuts de la recherche active des objets disparus. Elles sont donc encore antérieures à la notion d'objet, mais marquent un progrès dans la solidification de l'univers dépendant de l'action propre.

Entre trois et six mois, comme nous l'avons vu ailleurs (vol. I, chap. II, § 4), l'enfant commence à saisir ce qu'il voit, à porter devant ses yeux les objets qu'il touche, bref à coordonner son univers visuel avec l'univers tactile. Mais il faudra attendre jusque vers 9-10 mois pour que se produise la recherche active des objets disparus, sous la forme d'une utilisation de la préhension pour écarter les solides susceptibles de masquer ou de recouvrir l'objet désiré. C'est cette période intermédiaire qui constitue notre troisième stade.

Seulement, si ce long laps de temps est nécessaire pour passer de la préhension de la chose présente à la recherche véritable de la chose absente, c'est qu'il est rempli par l'acquisition d'une série de conduites intermédiaires toutes nécessaires pour passer du simple tableau perçu à la notion de l'objet permanent. Nous pouvons distinguer à cet égard ces cinq types de conduite : 1. L'« accommodation visuelle aux mouvements rapides » ; 2. La « préhension interrompue » ; 3. La « réaction circulaire différée » ; 4. La « reconstitution d'un tout invisible à partir d'une fraction visible » et 5. La « suppression des obstacles empêchant la perception ». La première de ces conduites prolonge simplement celles du second stade, et la cinquième annonce celles du quatrième stade.

L'« accommodation visuelle aux mouvements rapides » a pour résultat de permettre une anticipation sur les positions futures de l'objet et par conséquent de conférer à celui-ci une certaine [.../...]

permanence. Cette permanence demeure naturellement relative à l'acte même d'accommodation, et ainsi les conduites prolongent sans plus celles du second stade ; mais il y a progrès en ce sens que la position prévue de l'objet est une position nouvelle et non pas une position repérée juste auparavant et à laquelle le regard revient simplement. Deux cas particuliers importent spécialement : réaction au mouvement des corps qui disparaissent du champ visuel après avoir provoqué un déplacement latéral de la tête et réaction aux mouvements de chute. L'une et l'autre de ces conduites semblent s'être développées sous l'influence de la préhension :

§ 4. LE CINQUIÈME STADE : L'ENFANT TIEN T COMPTE DES DÉPLACEMENTS SUCCESSIFS DE L'OBJET. – Dès la fin de la première année, jusque vers le milieu de la seconde, s'étend un stade caractérisé par la conquête progressive des relations spatiales dont l'absence, au cours du dernier stade, empêche la constitution définitive de la notion d'objet. En d'autres termes, l'enfant apprend à tenir compte des déplacements successifs perçus dans le champ visuel : il ne cherche plus l'objet en une position privilégiée, mais seulement dans la position qui résulte du dernier déplacement visible. C'est cette découverte que nous considérons comme le début du cinquième stade.

Or, ainsi caractérisées, les conduites du présent stade sont d'un grand intérêt en ce qui concerne les problèmes soulevés à propos du quatrième. Dans la mesure où ces conduites portent sur des déplacements visibles, elles témoignent, en effet, d'un rationalisme géométrique naissant, constituant l'élément nouveau qui leur est propre. Il est vrai que, dans la mesure où elles demeurent inaptes à tenir compte des déplacements invisibles, elles conservent un élément de phénoménisme et de dynamisme mêlés. Mais une telle complication n'altère en rien la régularité du développement. Loin de disparaître entièrement, l'objet pratique et égocentrique défend simplement pied à pied le terrain que vont conquérir les relations géométriques.

§ 5. LE SIXIÈME STADE : LA REPRÉSENTATION DES DÉPLACEMENTS INVISIBLES. – A partir de ce sixième stade, enfin, l'enfant devient capable de constituer en objets les choses dont les déplacements ne sont pas tous visibles. Cela ne signifie naturellement pas que cette découverte soit d'emblée généralisée à tout l'univers, puisque nous venons de voir que durant les années suivantes encore il n'en est point ainsi. Cela signifie simplement que l'enfant parvient à résoudre les problèmes posés au cours des expériences précédentes et à les résoudre par une méthode nouvelle : celle de la représentation. Dès 1 ; 7 (20), chez Jacqueline et dès 1 ; 3 (14), chez Lucienne, cette réussite est devenue systématique :

*Obs. 64.* – I. Jacqueline, à 1 ; 7 (20), me regarde alors que je mets un franc dans ma main, puis ma main sous une couverture. Je retire ma main fermée : Jacqueline l'ouvre, puis cherche sous la couverture jusqu'à ce qu'elle trouve l'objet. Je reprends alors immédiatement le franc, le mets dans ma main puis glisse ma main fermée sous un coussin situé de l'autre côté (à sa gauche et non plus à sa droite) : Jacqueline recherche l'objet d'emblée sous le coussin. Je répète l'expérience en cachant le franc sous une jaquette : Jacqueline le retrouve sans hésitation.

## MERLEAU-PONTY, PSYCHOLOGIE ET PEDAGOGIE DE L'ENFANT

« Aussi faut-il, avec P. Guillaume (*L'intelligence sensori-motrice d'après J. Piaget, in Journal de Psychologie, 1940-1941*), rejeter l'idée proposée par Piaget d'une non-permanence des choses chez l'enfant. Piaget pense que cette non-permanence est prouvée par le fait que l'enfant cesse d'avoir une conduite adaptée à l'objet, dès que cet objet disparaît de sa vue, ou s'il lui est présenté sous un angle inhabituel. Il donne pour exemple le bébé qui ne reconnaît plus son biberon quand on le lui présente par sa base. Cette preuve nous paraît fragile, puisque seule la manipulation et l'expérience pourraient apprendre au nourrisson à reconnaître cet objet asymétrique qu'on lui présente d'habitude par l'autre bout mais que le même empêchement n'intervient nullement quand il s'agit d'objets à peu près symétriques. (...) Piaget pense que, s'il pouvait définir son point de vue, l'enfant serait « solipsiste », à quoi Guillaume répond que c'est là une réponse d'adulte. Il en est de même pour la croyance à la *persistance des objets*. Pour Piaget, l'enfant n'y croit pas et ensuite passe à un plan supérieur, où il y croit. Guillaume répond qu'une fois l'objet disparu, l'enfant n'y pense plus, et qu'il est dangereux de lui prêter aucune thèse concernant la permanence ou la disparition des objets. On reconnaît ici l'idée originale et féconde de Guillaume, qui désire une réforme du langage adulte pour décrire la position de l'enfant qui n'est ni vraiment solipsiste, ni pleinement conscient d'autrui ».

### LA REPRÉSENTATION DU MONDE CHEZ L'ENFANT

Peut-on parler d'une véritable *représentation du monde* chez l'enfant ? Cela sous-entend une organisation conceptuelle de l'expérience enfantine qui puisse être formulée en propositions expresses. Supposer chez l'enfant quelque chose de ce genre, c'est peut-être méconnaître l'essentiel de la mentalité enfantine, à savoir l'ignorance du problème comme tel (Wallon : *Origines de la pensée chez l'enfant*, P.U.F., 1975). Une différence essentielle entre adulte et enfant, c'est que pour l'enfant tout est en un sens évident, il n'y a pas place pour des doutes. Pour édifier un système du monde, il faut l'affirmation d'un certain nombre de thèses. Prêter à l'enfant une « représentation du monde », c'est sans doute le faire trop semblable à l'adulte, en ce sens qu'on lui prête un ensemble de thèses et d'explications formellement comparables à des thèses et à des explications d'adultes – et du même coup trop différent de l'adulte – puisque l'expérience enfantine, cristallisée en « représentation du monde » apparaît comme absolument étrangère à celle de l'adulte, et fondée sur une autre logique.

C'est peut-être à condition de ne pas parler d'une « représentation du monde » chez l'enfant que nous parviendrons à prendre conscience de cette *adherence aux situations données* qui serait le caractère essentiel de la pensée enfantine.

Nous examinerons successivement les conceptions de Piaget (cf. *La représentation du monde chez l'enfant* et *La causalité physique chez l'enfant* [Alcan, 1927]), puis une étude de I. Huang (*Children*

*explanation of strange phenomena* parue dans *Psychologische Forschung, 1931*), révision expérimentale des idées de Piaget. Enfin certaines indications de Wallon (*Les origines de la pensée chez l'enfant*).

#### I. – Piaget.

Selon Piaget, la notion de causalité physique chez l'enfant passe par trois stades :

1) Explications psychologiques, phénoménistes (constatation de contiguïté), finalistes (« ... pour aller »), morales (« parce qu'il faut ») et magiques (participation entre choses, et participation entre choses et gestes).

2) Explications artificialistes (par fabrication), dynamiques (par des forces ayant une intention permanente) et animistes (par des intentions quasi-humaines).

3) À partir de 7 à 8 ans, explications d'un type rationaliste : explication par réaction circulaire (« l'air pousse les nuages, cela produit de l'air qui pousse les nuages »), par contact, par génération (pour les plantes), par identification substantielle (soleil : fait de nuages), par condensation et raréfaction, par composition atomistique, explications spatiales et déductions logiques.

L'évolution vers les conceptions adultes se produit de trois façons :

- 1) par désobjectivation,
- 2) par formation de séries causales temporelles,
- 3) par l'introduction de la réversibilité des opérations causales.

La notion de *loi* évolue parallèlement :

- 1 – stade : nécessité morale,
- 2 – stade : nécessité physique,
- 3 – stade : la nécessité physique se doublerait d'une nécessité logique.

Piaget caractérise la représentation du monde chez le jeune enfant comme *réaliste*. Elle doit évoluer :

1) du *réalisme à l'objectivité* : le réalisme est l'indifférenciation du moi et du monde – l'objectivité à laquelle l'enfant doit parvenir suppose la prise de conscience du moi et sa rupture avec le monde extérieur.

2) du *réalisme à la réciprocité* : l'enfant doit prendre conscience de ce fait que sa perspective n'est pas absolue, et que sa position cognitive et pratique au regard d'autrui ne compte pas plus que la position d'autrui à ses yeux – que donc, il n'y a pas de position

privé du moi. (Ex. : s'il a un frère, il est « frère » lui-même ; ce qui est à sa gauche est à la droite de son vis-à-vis, etc.)

3) du réalisme à la relativité : l'enfant doit comprendre la relation entre les phénomènes (le poids n'est pas une qualité intrinsèque des objets – « le fer est lourd, le bois est léger » – mais une propriété liée à son volume ; l'ombre est liée à la lumière ; les relations géométriques ; etc.).

Cette évolution rend possible la socialisation de l'enfant.

Dans son analyse, Piaget déclare qu'il ne poursuit pas une étude de la pensée enfantine pour elle-même, mais qu'il procède à une mise en contraste de cette pensée avec les conceptions adultes, elles-mêmes identifiées avec celles du savant. Il prend comme critère de la pensée adulte les « vérités de sens commun » et certains principes de la physique classique que l'enseignement a vulgarisés. (Encore néglige-t-il plusieurs aspects de cette science, tels que la non-reversibilité du devenir dans la nature). Nous aurons à nous demander si ce postulat explicite n'entraîne pas Piaget à caractériser d'une manière toute négative la pensée de l'enfant.

## II. — Huang.

Il mène ses expériences d'un point de vue tout différent de celui de Piaget. Au lieu d'exiger des enfants, par un questionnaire, une explication de phénomènes qui souvent ne font pas partie de son expérience directe et familière, il les met en présence de phénomènes que nous appellerions « surprenants » et peut alors saisir leur réaction immédiate, qui est d'ordinaire une réaction de curiosité et d'étonnement (ce qui implique chez eux une conception du « naturel » comparable à la nôtre), — et la manière dont ils cherchent spontanément à les interpréter. On peut ainsi voir leur pensée à l'œuvre, leurs « principes » à l'état implicite. De ces expériences à la plupart des interrogatoires de Piaget (ou même de Wallon) la différence est à peu près celle du test au questionnaire.

De plus, Huang cherche à comprendre l'enfant pour lui-même et procède à une description qui n'est pas « normative ».

Il fait exécuter devant l'enfant des tours de prestidigitation simples qui l'étonnent et l'intéressent :

1) Le « cure-dents » brisé : devant l'enfant on enveloppe un cure-dents dans un mouchoir où l'on a d'avance cousu un autre cure-dents. On fait briser par lui le cure-dents cousu dans le mou-

choir et son a-spatialité, les deux étant des aspects de sa subjectivité. De ce fait, il existe un grand nombre d'« ultra-choses » qui ne sont pas encore insérées dans un réseau d'objets déterminés. L'interprétation de Piaget est fallacieuse dans la mesure où elle convertit les « ultra-choses » en choses d'un autre genre, organisées selon une autre logique.

## CONCLUSION

La différence entre adulte et enfant n'est pas celle d'une mentalité logique à une mentalité prélogique. C'est seulement celle d'un monde perçu qui comporte peu d'« ultra-choses » (mais il en existe même pour l'adulte, la mort par exemple) à un monde enfantin qui en comporte un grand nombre, parce que les comportements organisés de l'enfant ne s'étendent pas au-delà d'un cercle étroit. Un rapport humain peut donc s'établir entre adulte et enfant, l'enfant n'étant pas enfermé dans un monde magique, et l'adulte pouvant comprendre, par les « ultra-choses » qui sont à l'horizon de son expérience, ce que c'est que l'expérience pré-objective de l'enfant. On voit en même temps les dangers du rationalisme dogmatique en psychologie : figeant en concepts et en « représentation du monde » une partie de l'expérience enfantine et une partie de l'expérience adulte, il les oppose comme deux « mentalités » imperméables l'une à l'autre, et rend théoriquement impossible la communication de l'adulte avec l'enfant, pourtant attestée par les extraordinaires « anticipations » de la pensée enfantine et par les puérités que l'on trouve dans l'expérience adulte.

Le rationalisme dogmatique travaille ainsi contre le progrès du savoir et de la psychologie, en même temps que contre l'humanisme.

La seule attitude scientifique en psychologie de l'enfant est celle qui vise à obtenir, par une exploration exacte des phénomènes enfantins et des phénomènes adultes, un compte rendu fidèle des rapports entre l'enfant et l'adulte tels qu'ils s'établissent effectivement dans la recherche psychologique elle-même.

Seule l'analyse de la situation enfantine et de la situation adulte peut fonder la possibilité de la recherche psychologique.

## JALLEY, « ACTUALITE DE LA PENSEE D'HENRI WALLON (1879-1962) », LA PENSEE, 2017

« La psychologie de Wallon consiste, pour l'essentiel, en une théorie des stades de développement de la personnalité enfantine. La personnalité est une construction progressive, où se réalise l'intégration, selon des rapports variables, de deux fonctions principales : l'affectivité, d'une part, liée aux sensibilités internes et orientée vers le monde social, la construction de la personne ; l'intelligence, d'autre part, liée aux sensibilités externes et orientée vers le monde physique, la construction de l'objet.

Le développement de la personnalité progresse selon une succession de stades, dont chacun constitue un ensemble original de conduites, caractérisé par un type particulier de hiérarchie entre ces deux fonctions. Ainsi s'institue une alternance entre deux types de stades : les uns marqués par la prédominance de l'affectivité sur l'intelligence, les autres par la prédominance inverse de l'intelligence sur l'affectivité. Le passage d'un stade à un autre présente donc un aspect discontinu, ce qui n'exclut pas néanmoins la continuité d'ensemble du développement. Cette continuité s'exprime dans les phénomènes de chevauchement : les stades à dominance affective comportent, à titre subordonné, une évolution des conduites intellectuelles, et vice versa.

Stade 1	Impulsif (1a) Émotionnel (1 b)	0 à 3 mois 3 mois à 1 an
Stade 2	Sensori-moteur (2a) Projectif (2 b)	1 an à 18 mois 3 ans
Stade 3	Personnalisme - Crise d'opposition - Âge de la grâce - Imitation	3 à 6 ans 3 à 4 ans 4 à 5 ans 5 à 6 ans
Stade 4	Catégoriel	6 à 11 ans
Stade 5	Adolescence	À partir de 11 ans

1. LES STADES IMPULSIF ET EMOTIONNEL (de 0 à 3 mois, puis de 3 mois à 1 an) sont marqués par le primat des sensibilités internes et du facteur affectif. Une première période, dite impulsive, jusqu'à 3 mois, se caractérise par le désordre gestuel. Dans une seconde période, la réponse de l'entourage humain à l'enfant organise progressivement ce désordre en émotions différenciées. L'émotion constitue la source commune de la conscience, du caractère et du langage.

2. LE STADE SENSORI-MOTEUR ET PROJECTIF (de 1 à 3 ans) s'institue avec la prédominance des sensibilités externes et de la fonction intellectuelle. L'enfant y développe deux types d'intelligence, qui sont d'ailleurs en rapport l'une avec l'autre : l'intelligence pratique (« des situations »), liée à la manipulation des objets ; l'intelligence représentative (« discursive »), liée à l'imitation et au langage. Au cours d'une période dite projective (de 2 ans et demi à 3 ans), la pensée naissante – sous forme de « pensée par couples » – ne peut prendre consistance qu'en s'extériorisant, en se projetant dans le geste *imitatif*.

3. LE STADE DU PERSONNALISME (de 3 à 6 ans) restaure la primauté de la fonction affective sur l'intelligence. Il débute par la crise de personnalité (crise de 3 ans), au cours de laquelle l'enfant s'oppose à tout, en une « sorte d'escrime » à l'égard de l'adulte : c'est « l'âge du non, du moi, du mien ». À ce négativisme succède, à 4 ans environ, « l'âge de la grâce » : filant le geste pour lui-même, l'enfant s'ingénie à séduire, dans une sorte de « narcissisme moteur ». Enfin, à 5 ans environ, il s'attache à imiter l'adulte prestigieux dans ses rôles sociaux, en une attitude ambivalente d'admiration et de rivalité.

4. LE STADE CATEGORIEL (de 6 à 11 ans) se caractérise à nouveau par la prépondérance des activités intellectuelles sur les conduites affectives. C'est le début de l'âge scolaire : l'enfant y devient capable d'attention, d'effort, de mémoire volontaire. La pensée se développe à partir d'une période de confusion initiale (syncrétisme) jusqu'à la formation des « catégories » mentales. Celles-ci lui permettent la représentation abstraite des choses et l'explication objective du réel.

5. LE STADE DE L'ADOLESCENCE (à partir de 11 ans) marque un renouveau des intérêts personnels par rapport aux intérêts centrés sur l'objet. « Sur le plan affectif, le Moi reprend une importance considérable ; et, sur le plan intellectuel, l'enfant dépasse le monde des choses, pour atteindre le monde des lois. »

#### À PROPOS DE PENSÉE ET LANGAGE DE VYGOTSKY (JACQUES LECOMTE)

« Selon Vygotski, la psychologie scientifique a hésité jusqu'à présent entre deux positions extrêmes au sujet des liens entre la pensée et le langage : soit la fusion, soit la complète dissociation. Deux thèses fausses selon l'auteur, qui estime qu'on peut représenter le rapport entre pensée et langage par deux cercles qui se chevauchent. La zone de superposition constitue la « pensée verbale ». Mais une part importante de la pensée (« la pensée technique et instrumentale ») n'a pas de rapport direct avec le langage. Inversement, certains aspects du langage n'ont pas de lien avec la pensée, par exemple lorsqu'une personne se récite un poème appris par cœur. Mais ce qui intéresse surtout Vygotski, c'est la manière dont pensée et langage se développent chez l'être humain, en particulier au cours de l'enfance.

Jean Piaget et Vygotski ont deux interprétations radicalement différentes de cette évolution. Pour Piaget, le développement de l'enfant s'effectue de l'individuel au social, tandis que Vygotski pense au contraire qu'il procède du social vers l'individuel. Pour asseoir son propos, il consacre de longues pages à l'analyse du langage « égocentrique ». Ce terme, emprunté à Piaget, désigne le comportement du jeune enfant qui parle sans s'occuper de savoir si on l'écoute et sans attendre de réponse. Avant 6 ou 7 ans, plus de la moitié des propos de l'enfant sont égocentriques, mais au fil des ans, ce type de langage diminue progressivement jusqu'à complète disparition. Or, affirme Vygotski, le langage égocentrique ne régresse pas au fil des ans, mais progresse. Certes, la quantité de langage égocentrique diminue, mais sa qualité, la richesse de sa structure, augmentent avec les ans. Interpréter, comme le fait Piaget, la baisse quantitative de ce langage comme un symptôme de régression équivaut à considérer que l'enfant régresse en calcul lorsqu'il cesse de compter à haute voix sur ses doigts pour passer au calcul mental.

Vygotski a mené avec ses collègues diverses expériences pour tester son hypothèse. Dans l'une d'elles, il perturbe le libre cours de l'activité enfantine. Par exemple, l'enfant ne trouve pas le crayon de couleur ou le papier dont il a besoin. Dans cette circonstance, le coefficient de langage égocentrique double par rapport à une situation normale. Un enfant dit alors : « Où est le crayon ? Il me faut maintenant un crayon bleu ; ça ne fait rien, à la place je vais dessiner avec un rouge et je mouillerais avec de l'eau, cela fera plus sombre et comme du bleu. » En bref, il raisonne avec lui-même. Dès lors, Vygotski attribue au langage égocentrique une fonction majeure. Là où Piaget ne voit que rêverie, lui repère un moyen de pensée réaliste de l'enfant. Il conclut de ses recherches que ce langage présente une grande parenté avec le langage intérieur, dont il constitue une ébauche. En fait, écrit-il, « le langage égocentrique est un langage intérieur par sa fonction psychique et un langage extériorisé par sa nature physiologique ». C'est donc une forme transitoire entre le langage social, destiné aux autres, et le langage intérieur, destiné à soi-même. Son rôle est d'aider l'enfant à penser et à surmonter les difficultés. Quant au langage intérieur, ce n'est pas un langage moins le son, mais une fonction tout à fait distincte du langage extériorisé. « Si dans le langage extériorisé la pensée s'incarne dans la parole, la parole disparaît dans le langage intérieur, donnant naissance à la pensée. »

Un autre thème longuement traité par Vygotski concerne l'opposition entre concepts scientifiques et concepts « quotidiens » (ou « spontanés »). Il souligne le paradoxe suivant: l'enfant formule mieux ce qu'est la loi d'Archimède qu'il ne définit ce qu'est un frère. Alors qu'il a une riche expérience empirique de ce qu'est un frère, il s'embrouille si on lui demande ce que signifie le mot « frère ». De fait, nous explique Vygotski, les concepts quotidiens ne se développent pas du tout comme les concepts scientifiques. Les premiers sont connus dans l'expérience concrète, les seconds à la suite d'une explication du maître, « dans une situation de collaboration entre le pédagogue et l'enfant ». L'enfant sait manier les concepts spontanés mais n'en a pas conscience, il a en fait conscience de l'objet beaucoup plus que du concept lui-même. Inversement, l'enfant prend dès le début beaucoup mieux conscience des concepts scientifiques que des objets qu'ils représentent. Pour bien faire comprendre cette distinction, Vygotski établit un parallèle avec la différence entre l'apprentissage de la langue maternelle et l'apprentissage d'une langue étrangère. La langue maternelle est comme les concepts quotidiens : bien avant l'école, l'enfant en maîtrise pratiquement toute la grammaire, mais sans avoir conscience de ce qu'il fait. En revanche, l'apprentissage d'une langue étrangère va se réaliser de manière radicalement différente : l'élève apprend consciemment des règles formelles de grammaire et les utilise volontairement.

Mais comment l'enfant apprend-il ? Vygotski s'oppose à deux courants théoriques contemporains de son époque (les années 30). D'une part, le behaviorisme qui considère que le développement mental et l'apprentissage ne sont rien d'autre qu'une accumulation de réflexes conditionnés. Or, pour Vygotski, l'apprentissage implique « un véritable et complexe acte de la pensée ». D'autre part, il critique la conception de Piaget qui estime qu'on ne peut enseigner quelque chose à un enfant que s'il a atteint le stade requis pour cet apprentissage. Or, Vygotski constate que des enfants qui réussissent très bien dans des disciplines scolaires ne possèdent pas la maturité cognitive qui devrait selon Piaget être présente. C'est le cas, affirme-t-il, pour l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, de la grammaire, de l'arithmétique, des sciences naturelles, etc. Alors que Piaget considère que le développement doit précéder l'apprentissage, Vygotski affirme, lui, que « l'apprentissage devance toujours le développement ». C'est ici qu'intervient la notion de « zone prochaine (ou proximale) de développement », concept majeur dans la construction théorique de Vygotski. Admettons, écrit-il, que nous ayons déterminé chez deux enfants un âge mental équivalent à huit ans. Avec l'aide d'un adulte, l'un résout des problèmes correspondant à l'âge de 12 ans, tandis que l'autre ne peut résoudre que des problèmes correspondant à l'âge de 9 ans. C'est précisément cette différence qui définit la zone prochaine de développement. Elle est de 4 pour le premier enfant et de 1 pour le second. Ainsi, la zone prochaine de développement d'un élève est pour Vygotski « l'élément le plus déterminant pour l'apprentissage et le développement ». Car « ce que l'enfant sait faire aujourd'hui en collaboration, il saura le faire tout seul demain ».

L'un des premiers auteurs à avoir réagi au livre *Pensée et Langage* est précisément Piaget. Il n'a malheureusement découvert cet ouvrage que 25 ans après sa parution initiale en russe, et alors que Vygotski était mort depuis longtemps. Piaget affirme que Vygotski est un « grand auteur » et se dit « en complet accord » avec lui sur l'idée que le langage égocentrique constitue le point de départ du langage intériorisé, sans préciser toutefois en quoi ce nouveau regard modifie sa propre théorie. Les années 80 ont vu une explosion des études sur ce type de langage qui confirment pour la plupart les théories de Vygotski. Ainsi Laura Berk, professeur de psychologie à l'université de l'Illinois, affirme que « le soliloque (*private speech*) est essentiel pour le développement cognitif de l'enfant » car il favorise l'accomplissement de tâches. Des études expérimentales lui ont notamment permis de constater que les enfants utilisent plus souvent ce langage lorsqu'ils travaillent seuls à une tâche qui les oblige à se surpasser ou lorsque leur enseignant n'est pas disponible. Quant à la thèse plus générale de Vygotski selon laquelle le développement de l'intelligence trouve son origine dans les relations interpersonnelles, elle a donné lieu à de multiples recherches. Tout un courant, dit de « l'école genevoise », a ainsi largement démontré que des enfants confrontés à plusieurs à un problème améliorent leurs capacités cognitives si la situation les amène à formuler des réponses divergentes (A.-N. Perret-Clermont et coll., *La Construction de l'intelligence dans l'interaction sociale*, 1996). Ce « conflit sociocognitif » conduit les enfants à modifier leur point de vue s'il s'avère erroné. De plus, ils sont ensuite plus aptes à utiliser leur nouvelle compréhension lorsqu'ils sont seuls. Ce qui confirme la thèse de Vygotski. D'autres auteurs ont étendu ce genre de travaux à des situations scolaires. C'est le cas de Robert Pléty, professeur de mathématiques dans un collège et membre du laboratoire d'éthologie des communications de l'université Lumière Lyon-II. Il a fait travailler des élèves par groupes de quatre sur des problèmes de mathématiques. Un des résultats les plus encourageants concerne des groupes dont tous les membres avaient échoué à l'exercice individuel, et dont 24% de ces groupes réussissent le même exercice lorsqu'ils travaillent ensemble. Divers auteurs russes ont également étudié l'influence de l'activité collective d'élèves sur leur développement cognitif. Par exemple Vitaly Roubtsov, de l'Institut de psychologie et pédagogie générale, compare les résultats obtenus par des élèves ayant suivi un cours traditionnel de physique et d'autres ayant travaillé en groupe. Il constate que 75% des élèves du groupe expérimental trouvent la bonne réponse, contre 20% de ceux du groupe contrôle. Il faut noter que ces travaux confirment globalement la thèse de Vygotski sur l'importance des relations interpersonnelles dans le développement de la pensée, mais en la modifiant fortement. En effet, ce sont ici des enfants du même âge qui analysent ensemble un problème et en découvrent la solution. Or, Vygotski affirmait que c'est le maître (ou à la rigueur un enfant plus âgé) qui est l'initiateur de l'apprentissage, en faisant travailler l'enfant sur la zone prochaine de développement. Les travaux cités ne constituent qu'un échantillon des nombreuses recherches s'appuyant sur les théories de Vygotski. Nul doute d'ailleurs que cet auteur aurait produit une œuvre encore plus féconde s'il n'était pas mort prématurément, dans sa trente-huitième année. »

## LE DÉCOUPAGE DU MONDE EN OBJETS, UN PRODUIT CULTUREL ?

## PRAGMATISME DE L'OBJET

« Cette harmonie que l'intelligence humaine croit découvrir dans la nature, existe-t-elle en dehors de cette intelligence ? Non, sans doute, une réalité complètement indépendante de l'esprit qui la conçoit, la voit ou la sent, c'est une impossibilité. Un monde si extérieur que cela, si même il existait, nous serait à jamais inaccessible. Mais ce que nous appelons la réalité objective, c'est, en dernière analyse, ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous ; cette partie commune, nous le verrons, ce ne peut être que l'harmonie exprimée par des lois mathématiques. C'est donc cette harmonie qui est la seule réalité objective, la seule vérité que nous puissions atteindre ; et si j'ajoute que l'harmonie universelle du monde est la source de toute beauté, on comprendra quel prix nous devons attacher aux lents et pénibles progrès qui nous la font peu à peu mieux connaître. » **Henri Poincaré**, *La valeur de la science*, 1905, Introduction, 1970, p. 23-24.

« L'expérience pure ne nous parvient pas déjà étiquetée et estampillée (...) elle est d'abord (...) un assemblage disparate qu'il nous incombe d'unifier. (...) Le sens commun a toujours ordonné rationnellement [*nos impressions sensibles*] selon un ensemble de concepts dont voici les plus importants : - chose - identique ou différent - genres - esprits – corps - un seul temps - un seul espace - sujets et attributs - influences causales - l'imaginaire le réel. L'ordre que ces notions ont tissé pour nous à partir de l'avalanche de nos perceptions nous est désormais si familier qu'il nous est difficile de nous rendre compte à quel point les perceptions prises en elles-mêmes sont aussi erratiques que le climat. (...) il est quasiment certain que les jeunes enfants ainsi que les animaux reçoivent toutes leurs expériences de la même manière que les Bostoniens non éduqués subissent leur climat. Ils n'en savent pas plus long sur le temps et l'espace comme réceptacles universels, sur les sujets permanents et les prédicats variables, sur les causes, les genres, les pensées et les choses, que les gens ordinaires sur les cyclones. Lorsque son hochet tombe, le bébé ne le cherche pas. Pour lui il est « parti », comme disparaît une flamme, et il revient lorsqu'on le remet dans sa main, comme la flamme revient lorsqu'on rallume la bougie. De toute évidence, il ne lui vient pas à l'esprit qu'il puisse être une « chose » à laquelle il pourrait attribuer une existence permanente entre ses apparitions successives. Il en va de même chez les chiens. Si vous disparaissiez de sa vue vous disparaissiez de son esprit. Il est assez qu'ils n'ont aucune tendance générale à interpoler les « choses ». **William James**, *Le Pragmatisme*, « Le sens commun », 1907.

« En ce qui me concerne, en tant que physicien profane, je crois aux objets physiques et non pas aux dieux d'Homère ; et je considère que c'est une erreur scientifique de croire autrement. Mais du point de vue de leur statut épistémologique, les objets physiques et les dieux ne diffèrent que par degré et non par nature. L'une et l'autre sortes d'entités ne trouvent de place dans notre conception qu'en tant que culturellement postulées. Si le mythe des objets physiques est épistémologiquement supérieur à la plupart des autres, c'est qu'il s'est révélé un instrument plus efficace que les autres mythes, comme dispositif d'intégration d'une structure maniable dans le flux de l'expérience (...) En outre, nous posons, dans le même esprit, les entités abstraites qui forment la substance des mathématiques – en dernière instance, des classes, des classes de classes, etc. Du point de vue épistémologique, elles ont le même statut de mythe que nos objets physiques et les dieux, ni meilleur ni pire : la seule différence étant le degré avec lequel ils facilitent nos interactions avec les expériences sensorielles ». **W.V. Quine**, *Du point de vue logique*, trad. fr. de P. Jacob et alii, Paris, Vrin, 2003, p. 79-80.

« Eu égard à la difficulté de transcender notre patron de pensée orienté vers l'objet, il convient plutôt de l'examiner de l'intérieur. (...) Tournons notre attention sur notre propre enfant chez nous, qui a l'air d'avoir juste acquis ses premiers mots de notre propre langue : « maman », « eau », éventuellement « rouge ». (...) bien que nous puissions nous féliciter de ce que l'enfant ait appris le truc pour énoncer «maman» et «eau» exactement lors des présences appropriées, ou comme moyens de provoquer les présences appropriées, nous n'avons néanmoins aucun droit d'interpréter ces énonciations dans la bouche de l'enfant comme des termes qui désigneraient primitivement des choses ou des substances. A l'âge adulte, nous sommes venus à considérer la mère de l'enfant comme un corps homogène qui, suivant une orbite fermée irrégulière, passe visiter l'enfant de temps en temps, et à considérer rouge d'une manière radicalement différente, savoir comme éparpillé alentour. Pour nous eau est un peu comme rouge, et cependant pas tout à fait ; car des choses peuvent être rouges, tandis que de la matière seule est eau. Pour l'enfant au contraire, la mère, rouge, et eau sont tous du même type : chacun d'eux n'est qu'un récit de rencontres sporadiques, qu'une portion éparpillée de ce qui se produit. Son premier apprentissage de ces trois mots est uniformément affaire d'apprendre quelle quantité de ce qui se produit autour de lui compte pour étant la mère, ou du rouge, ou de l'eau. Ce n'est pas à faire à l'enfant de dire dans le premier cas : « Tiens, maman encore », dans le second : « Tiens, encore une chose rouge », et dans le troisième : « Tiens, davantage d'eau ». Ils sont tous à égalité : tiens, davantage de maman, davantage de rouge, davantage d'eau. Même cette dernière formulation, qui traite les trois termes sur le modèle de notre terme de masse « eau » d'adulte provincial, est défectueuse ; car elle impute indûment une objectification de son sujet, quoique ce soit seulement à titre de substance et non pas à titre de fragments. Progressivement cependant, on voit l'enfant élaborer un patron de comportement verbal qui arrive en fin de compte à copier le nôtre si fidèlement qu'il n'y a aucun sens à contester la similitude générale de schème conceptuel. Si nous nous plaçons dans la perspective de notre propre mécanisme d'objectification, nous pouvons considérer quelles étapes de développement créent la différence entre d'une part l'enfant qui balbutie « maman », dont on ne saurait dire qu'il se sert de termes pour des objets, et d'autre part l'enfant plus



âgé qui le fait. Ce n'est qu'à partir du moment où l'enfant a saisi l'usage complet et véritable de termes individuants comme « pomme », qu'on peut proprement dire que l'enfant sait se servir de termes en tant que termes, et parler d'objets. Des mots comme « pomme », à la différence de mots comme « maman », « eau », ou « rouge », sont des termes dont l'implicance ontologique va profond. Pour apprendre « pomme », il ne suffit pas d'apprendre quelle quantité de ce qui se produit compte comme pomme ; il nous faut apprendre quelle quantité compte pour étant une pomme, et quelle quantité compte pour étant une autre pomme. Des termes de ce genre contiennent incorporés en eux des modes d'individuation. Les termes individuants sont communément faits pour avoir un second usage à titre de termes de masse. Ainsi pouvons-nous dire « il y a de la pomme dans la salade », sans que cela signifie « une pomme ou une autre » (...). Or nous avons reconnu que l'enfant peut très bien apprendre les termes « maman », « rouge », et « eau », avant d'avoir jamais maîtrisé les tenants et aboutissants du schème conceptuel d'objets physiques mobiles, durables, et identiques à travers le temps et l'espace, schème qui est notre schème d'adultes ; en principe l'enfant peut apprendre de même « pomme » en tant que terme de masse représentant de la matière pomme non coupée. Mais l'enfant ne peut jamais se rendre totalement maître de « pomme » dans son emploi individuant, excepté en acquérant le schème d'objets physiques durables et récurrents. Il aura beau lui arriver de se mesurer avec l'emploi individuant de « pomme » avant d'avoir entièrement maîtrisé les concepts physiques dans leur ensemble, l'usage qu'il fait alors de l'individuation sera vicié par des mésidentifications de pommes distinctes dans le temps, ou par de fausses identifications entre pommes identiques.

On est tenté de supposer qu'il a réellement acquis l'emploi individuant, une fois qu'à un tas de pommes il répond par le pluriel « pommes ». Il n'en est rien. L'enfant peut, à ce stade, avoir appris « pommes » comme un nouveau terme de masse qui serait applicable à la quantité de pommes que l'on met dans un tas de pommes. Pour lui « pommes » serait subordonné à « pomme » comme « eau chaude » l'est à « eau », et « rouge brillant » à « rouge ». L'enfant peut passer à l'acquisition de « cube » et de « cubes de « boule » et de « boules », comme termes de masse, de la même façon. Par la force de l'analogie entre de telles paires, il arrivera même à appliquer avec un semblant de justesse le pluriel en « s » à des mots nouveaux, et à laisser tomber ce pluriel avec un semblant de justesse pour des mots qu'il n'avait primitivement appris qu'au pluriel. Nous risquons de ne pas relever pendant un moment sa méconception, qui est que le « s » changerait seulement des termes de masse en des termes de masse plus spécialisés qui connotent l'agglutination. Une variante crédible de cette méconception est celle-ci : « pomme », en tant que terme de masse, peut recouvrir juste la substance pomme éparse dans des pommes isolées, tandis que « pommes » symbolise encore comme on vient de le suggérer. Alors pommes et pomme seront mutuellement exclusifs plutôt que subordonnés l'un à l'autre. Cette variante de la méconception pourrait d'une manière analogue être projetée sur « cube » et « cubes », « boule » et « boules », et nous échapper longtemps. Comment alors pourrions-nous jamais dire si l'enfant a réellement attrapé le truc de l'individuation ? Ce ne sera qu'en l'engageant dans un discours sophistiqué sur « cette pomme », « non pas cette pomme », « une pomme », « même pomme », « une autre pomme », « ces pommes ». Ce n'est qu'à ce niveau qu'apparaît une différence entre l'emploi authentiquement individuant et les contrefaçons imaginées plus haut. Il n'y a pas de doute que l'enfant attrape par le contexte le maniement de ces adjectifs particuliers, « même », « autre », « un », « cet », « non pas cet ». Au début, il s'est familiarisé avec diverses locutions ou avec diverses phrases plus longues qui les contiennent, puis il a développé par degrés des habitudes appropriées vis-à-vis de leurs mots composants en tant qu'ils sont des parties communes ou des résidus de ces tournures plus longues. Sa tentative d'acquisition du pluriel en « s », sur laquelle nous avons épilogué plus haut, est elle-même un premier pas de ce genre. L'apprentissage de ces différentes particules par le contexte avance de front, à ce que nous avons lieu de supposer, en sorte qu'elles sont graduellement ajustées les unes aux autres, et que s'élabore un patron cohérent de leur emploi, qui correspond à celui des aînés. Cela constitue un pas majeur dans l'acquisition du schème conceptuel si familier. En effet c'est après ce pas effectué, et seulement après, qu'il peut y avoir un parler général d'objets comme tel. C'est seulement à ce stade qu'il commence à y avoir un sens à se demander si la pomme, qui est maintenant dans notre main, est la pomme distinguée hier. Avant l'émergence de l'individuation, on a à peine le droit de dire que l'enfant possède des termes généraux ou singuliers, attendu qu'il n'y a pas expressément parler d'objets. Les termes pré-individuants « maman », et pareillement « eau » et « rouge » (pour des enfants qui ont appris « eau » et « rouge » avant que de maîtriser l'individuation), rappellent une phase primitive, pour laquelle la distinction entre singulier et général n'est pas pertinente. Une fois que l'enfant a achevé de traverser la crise de l'individuation, il est prêt à réévaluer des termes qu'il avait auparavant. « Maman » en particulier arrive à valoir rétroactivement comme le nom d'un objet vaste et récurrent, qui est néanmoins individu, donc comme un terme singulier par excellence. Les circonstances qui provoquent « maman » étant exactement aussi discontinues que celles qui provoquent « eau », les deux termes allaient de pair ; seulement, quand l'individuation intervient, la mère est intégrée dans une convexité spatiotemporelle cohésive, tandis que l'eau reste éparpillée même dans l'espace-temps. Les deux termes vont ainsi chacun de leur côté. La maîtrise de l'individuation ne semble guère affecter l'attitude des gens envers « eau ». Car « eau », « sucre », et pareillement la catégorie des termes de masse, demeurent, survivante de la phase pré-individuative, mal adaptée à la dichotomie entre général et singulier. L'esprit philosophique estime cependant que sa voie est de faire rentrer cette catégorie archaïque dans la dichotomie. Le terme de masse « eau », situé après la copule, peut d'ordinaire se construire sans problème comme un terme général vrai de chaque portion d'eau, tandis que dans d'autres positions il s'analyse d'habitude plus simplement comme un terme singulier, qui désigne un objet spatio-temporellement diffus, savoir la totalité de l'eau existant dans l'univers. »

## CONSTRUCTIVISME ET RELATIVISME LINGUISTIQUE DE L'OBJET

« Les êtres humains ne vivent pas uniquement dans le monde objectif ni dans le monde des activités sociales tel qu'on se le représente habituellement, mais ils sont en grande partie conditionnés par la langue particulière qui est devenue le moyen d'expression de leur société. Il est tout à fait erroné de croire qu'on s'adapte à la réalité pratiquement sans l'intermédiaire de la langue, et que celle-ci n'est qu'un moyen accessoire pour résoudre des problèmes spécifiques de communication ou de réflexion. La vérité est que le « monde réel » est dans une large mesure édifié inconsciemment sur les habitudes de langage du groupe. Il n'existe pas deux langages suffisamment similaires pour qu'on puisse les considérer comme représentant la même réalité sociale. Les mondes dans lesquels vivent les différentes sociétés sont des mondes distincts, et non pas simplement un seul et même monde auquel on aurait collé différentes étiquettes.

La compréhension d'un simple poème, par exemple, suppose non seulement la compréhension de ses différents mots dans leur signification ordinaire, mais aussi la pleine compréhension de la vie entière de la collectivité qui est reflétée dans ces mots ou qui est suggérée par ses réticences. Si par exemple l'on dessine une dizaine de lignes, de formes différentes, on les perçoit comme divisibles en catégories telles que « droites », « tordues », « courbées », « en zigzag » en raison de la suggestion classificatoire des termes linguistiques eux-mêmes. Pour une bonne part, la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (vue, ouïe, etc.) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu, lequel nous prédispose à un certain type d'interprétation. »

**Edward Sapir**, "The Status of Linguistics as a Science", *Language*, Vol. 5, No. 4 (Dec., 1929), p. 207-214., tr. fr. Claude Carme, in Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Denoël/Gonthier, 1971, p. 71.

« Je suis arrivé à la conclusion qu'il est inexact de considérer comme allant de soi qu'un Hopi connaissant seulement la langue hopi et les idées culturelles de son propre milieu a les mêmes notions du temps et de l'espace que nous – notions souvent supposées d'origine intuitive et généralement tenues pour universelles. En particulier, il n'a pas de notion ou d'intuition générale du TEMPS, selon laquelle celui-ci apparaît comme un continu s'écoulant régulièrement et dans lequel toute chose de l'univers se meut à la même allure, hors d'un futur, à travers un présent, dans un passé ; ou bien, pour renverser l'image, dans laquelle l'observateur est emporté continûment au fil de la durée, à partir d'un passé et en direction d'un futur.

Au terme d'une longue étude et après une analyse attentive, on a constaté que la langue Hopi ne contient pas de mots, de formes grammaticales, de constructions ou d'expressions qui se rapportent directement à ce que nous appelons « temps ». Il n'en est pas non plus qui soient relatifs au passé, au présent et au futur, ou à la notion de permanence ou de durée, ou au mouvement, considéré sur le plan cinématique plutôt que dynamique (c'est-à-dire en tant que translation continue dans l'espace et le temps plutôt que comme la manifestation d'un effort dynamique obéissant à un certain processus). On note enfin qu'il n'y a aucune donnée linguistique qui se rapporte à l'espace de manière à exclure cet élément d'extension ou d'existence que nous appelons temps, et qui ainsi laisse implicitement un résidu qui pourrait être désigné sous le nom de « temps ». En conséquence, la langue Hopi ne contient aucune référence au « temps », soit explicite, soit implicite.

D'autre part, la langue Hopi est capable de rendre compte et de décrire correctement, d'une façon pragmatique et opératoire, tous les phénomènes de l'univers. J'en conclus donc qu'il est erroné de croire que la pensée Hopi contient, à quelque degré que ce soit, la notion – qu'on suppose être perçue intuitivement – du « temps » qui passe. De même qu'il est possible de concevoir un nombre illimité de géométries non euclidiennes qui donnent une description également parfaite des configurations spatiales, de même il peut exister des descriptions de l'univers, tout aussi valables, qui ne contiennent pas les contrastes qui nous sont familiers de temps et d'espace. La théorie de la relativité dans la physique moderne est une description du même ordre, conçue en termes de mathématiques, et la « vision du monde » Hopi en est une autre, entièrement différente, non mathématique et linguistique. La langue et la culture Hopi recèlent donc une métaphysique, au même titre que notre conception prétendument naïve du temps et de l'espace, il s'agit cependant d'une métaphysique qui diffère de celles-ci. »

**Benjamin Lee Whorf**, "Un modèle américain de l'univers", 1936, in *Linguistique et anthropologie*, p. 5-7.

« Les concepts de « temps » et de « matière », qui sont des données de l'expérience, ne sont pas, dans leur essence, exprimés de la même manière par tous les hommes, mais ils dépendent de la nature de la ou des langues qui ont présidé à leur élaboration. Ils sont liés moins à un quelconque SYSTÈME grammatical (tel que le temps des verbes ou la catégorie des subs-tantifs) qu'au processus de connaissance allant de l'expérience à l'analyse dont les modalités ont été fixées linguistiquement en tant qu'« expressions reçues », et échappent aux classifications grammaticales types. De sorte qu'une telle « expression » peut inclure des aspects lexicaux, morphologiques, syn-taxiques et autres, les uns et les autres tout aussi structurés et coordonnés dans un certain cadre logi-que. Notre propre « temps » diffère notablement de la « durée » Hopi. Il est conçu comme un espace aux dimensions strictement limitées, ou parfois comme un mouvement au sein de cet espace, et l'usage intellectuel que nous en faisons correspond à cette conception. Il semble qu'en Hopi on ne puisse concevoir la notion de durée en termes d'espace ou de mouvement, car elle est le mode par lequel la vie diffère de la forme, et la conscience in toto des éléments spatiaux de la conscience. Certaines idées issues de notre propre concept du temps, celle de la simultanéité absolue par exemple, seront soit très difficiles soit impossibles à exprimer' parfaitement dénuées de sens si l'on s'en réfère au concept Hopi, elles seraient remplacées par des concepts opératoires. Notre « matière D est le dérivé physique de la « substance D, conçue comme l'élément extensionnel et sans forme auquel doit venir s'ajouter la forme pour qu'il puisse y avoir existence réelle. Il sem-ble qu'en Hopi il n'y ait rien de comparable ; on ne trouve pas d'éléments extensionnels sans forme; l'existence peut avoir ou ne pas avoir de forme, mais dans les deux cas elle s'inscrit dans la durée et possède un certain

coefficient d'intensité - l'une et l'autre propriété sont non extensionnelles et en définitive n'en font qu'une. Mais que dire de notre concept d' « espace », qui était également inclus dans la première question? La différence existant à ce sujet entre le Hopi et le groupe G.L.E.T. [Groupe des langues européennes types] est beaucoup moins marquée qu'en ce qui concerne le temps, et il est probable que l'appréhension de l'espace est essentiellement une donnée de l'expérience indépendante de la langue. Les expériences menées par les Gestalt-psychologues sur la perception visuelle semblent établir la réalité du fait. Mais le CONCEPT D'ESPACE varie quelque peu selon la langue, car, en tant qu'outil intellectuel, il est étroitement lié à l'emploi concomitant d'autres outils intellectuels tels que le « temps » et la « matière », lesquels sont conditionnés par la langue. Nous voyons les choses avec nos yeux selon les mêmes formes spatiales que le Hopi, mais l'espace tel que nous nous le représentons a également la propriété de servir de substitut aux systèmes de relations tels que le temps, l'intensité ou la tendance. Il est en outre considéré comme un « réceptacle » destiné à recevoir des éléments imaginaires sans forme définie (l'un de ceux-ci peut même être appelé « espace »). Dans le sens où l'entend le Hopi, l'espace ne serait pas relié mentalement à de tels substituts; il s'agirait d'un espace relativement « pur », d'où toute notion étrangère serait exclue.

Quant à notre deuxième question, nous répondrons qu'il existe des rapports, mais non des corrélations ou des correspondances diagnostiques entre les normes culturelles et les structures linguistiques. Bien qu'il soit impossible de dire que l'existence des Hérauts est due au fait qu'il n'y a pas de temps de conjugaison en Hopi, ou vice versa, il existe une relation entre une langue et les autres aspects de la culture dans la société qui utilise cette langue. Il y a des cas où les « expressions reçues » font partie intégrante du complexe culturel, que celui-ci soit ou non universellement valable, et cette intégration comprend un certain nombre de rapports entre le genre d'analyses linguistiques en vigueur et diverses réactions de comportement ainsi que les formes revêtues par différentes évolutions culturelles. Ainsi l'importance des Hérauts serait liée non pas à l'absence proprement dite de temps et de conjugaison, mais à un système de pensée dans lequel des catégories différentes de nos temps apparaissent comme naturelles. Pour découvrir ces rapports, il s'agit non pas tant de concentrer son attention sur les données classiques fournies par la description linguistique, ethnographique, sociologique, que de procéder à une analyse de la culture et de la langue considérées comme un tout, lorsque (et seulement dans ce cas) l'une et l'autre ont évolué de pair durant une longue période historique. On peut s'attendre alors à ce qu'il existe de relations entre ces divers domaines et qu'elles soient éventuellement décelables par une étude attentive. »

**Benjamin Lee Whorf**, "Rapports de la pensée avec le langage", in *Linguistique et anthropologie*, p. 117-120.

« Nous disséquons la nature selon des lignes tracées par notre langue maternelle. Il est faux de croire que les catégories et les types que nous dégageons du monde des phénomènes, nous les y trouvons parce qu'ils sautent aux yeux de tous les observateurs ; au contraire, le monde se présente dans un flux kaléidoscopique d'impressions qui doit être organisé par notre pensée (et cela signifie surtout par le système linguistique qui est présent dans notre pensée). Nous découpons la nature, nous l'organisons en concepts et nous attribuons des significations comme nous le faisons, surtout parce que nous sommes impliqués dans un accord pour l'organiser ainsi (accord qui tient dans toute notre communauté de langue, et qui est codifié dans les schèmes de notre langue). Cet accord est, bien sûr, implicite et non établi, mais ses termes sont absolument obligatoires ; nous ne pouvons pas parler sans appliquer les règles d'organisation et de classification de données imposées par cet accord. » (p. 125).

« Lorsque des linguistes devinrent capables d'analyser d'une façon critique et scientifique un grand nombre de langues dont les structures présentent des différences considérables, leur base de référence s'en trouva agrandie. Ils constatèrent une solution de continuité dans les phénomènes considérés jusque-là comme universels, et prirent conscience du même coup de tout un nouvel ordre de significations. On s'aperçut que l'infrastructure linguistique (autrement dit, la grammaire) de chaque langue ne constituait pas seulement « l'instrument » permettant d'exprimer des idées, mais qu'elle en déterminait bien plutôt la forme, qu'elle orientait et guidait l'activité mentale de l'individu, traçait le cadre dans lequel s'inscrivaient ses analyses, ses impressions, sa synthèse de tout ce que son esprit avait enregistré. La formulation des idées n'est pas un processus indépendant, strictement rationnel dans l'ancienne acception du terme, mais elle est liée à une structure grammaticale déterminée et diffère de façon très variable d'une grammaire à l'autre. Nous découpons la nature suivant les voies tracées par notre langue maternelle. Les catégories et les types que nous isolons du monde des phénomènes ne s'y trouvent pas tels quels, s'offrant d'emblée à la perception de l'observateur. Au contraire, le monde se présente à nous comme un flux kaléidoscopique d'impressions que notre esprit doit d'abord organiser, et cela en grande partie grâce au système linguistique que nous avons assimilé. Nous procédons à une sorte de découpage méthodique de la nature, nous l'organisons en concepts, et nous lui attribuons telles significations en vertu d'une convention qui détermine notre vision du monde, – convention reconnue par la communauté linguistique à laquelle nous appartenons et codifiée dans les modèles de notre langue. Il s'agit bien entendu d'une convention non formulée, de caractère implicite, mais ELLE CONSTITUE UNE OBLIGATION ABSOLUE. Nous ne sommes à même de parler qu'à la condition expresse de souscrire à l'organisation et à la classification des données, telles qu'elles ont été élaborées par convention tacite.

Ce fait est d'une importance considérable pour la science moderne, car il signifie qu'aucun individu n'est libre de décrire la nature avec une impartialité absolue, mais qu'il est contraint de tenir compte de certains modes d'interprétation même quand il élabore les concepts les plus originaux. Celui qui serait le moins dépendant à cet égard serait un linguiste familiarisé avec un grand nombre de systèmes linguistiques présentant entre eux de profondes différences. Jusqu'ici aucun

linguiste ne s'est trouvé dans une situation aussi privilégiée. Ce qui nous amène à tenir compte d'un nouveau principe de relativité, en vertu duquel les apparences physiques ne sont pas les mêmes pour tous les observateurs, qui de ce fait n'aboutissent pas à la même représentation de l'univers, à moins que leurs infrastructures linguistiques soient analogues ou qu'elles puissent être en quelque sorte normalisées. [...]

On aboutit ainsi à ce que j'ai appelé le "principe de relativité linguistique", en vertu duquel les utilisateurs de grammaires notablement différentes sont amenés à des évaluations et à des types d'observations différents de faits extérieurement similaires, et par conséquent ne sont pas équivalents en tant qu'observateurs, mais doivent arriver à des visions du monde quelque peu dissemblables. [...] À partir de chacune de ces visions du monde, naïves et informulées, il peut naître une vision scientifique explicite, du fait d'une spécialisation plus poussée des mêmes structures grammaticales qui ont engendré la vision première et implicite. Ainsi l'univers de la science moderne découle d'une rationalisation systématique de la grammaire de base des langues indo-européennes occidentales. Évidemment, la grammaire n'est pas la CAUSE de la science, elle en reçoit seulement une certaine coloration. La science est apparue dans ce groupe de langues à la suite d'une série d'événements historiques qui ont stimulé le commerce, les systèmes de mesure, la fabrication et l'invention technique dans la partie du monde où ces langues étaient dominantes. » (p. 139)

« La manière dont nous découpons et organisons le champ et le flux des événements est due surtout au fait que notre optique est conditionnée par notre optique maternelle, et non au fait que la nature elle-même est « compartimentée » exactement de la même manière pour tout le monde. Les langues ne diffèrent pas seulement par la construction de leurs phrases, mais aussi dans leur façon de découper la nature afin d'obtenir les éléments qui prendront place dans ces phrases. Ce découpage fournit les limites du lexique. « Mot » n'est pas un « mot » très adéquat pour désigner ces unités. On a suggéré « lexème », nous nous contenterons ici de la désignation de « terme ». Par ces termes plus ou moins distincts nous assignons un isolement semi-fictif à des fragments d'expérience. Des termes comme « ciel, colline, marais » nous incitent à considérer un aspect insaisissable de l'infinie diversité de la nature comme une CHOSE distincte, presque comme une table ou une chaise. Ainsi l'anglais et les idiomes analogues nous amènent-ils à penser à l'univers comme à une collection d'objets et d'événements relativement distincts correspondant aux mots. C'est en fait l'image implicite de la physique et de l'astronomie classique – suivant laquelle l'univers est essentiellement une juxtaposition d'objets séparés de tailles différentes. » (p. 173)

## L'OBJET DANS LA MÉTAPHYSIQUE ANALYTIQUE CONTEMPORAINE : PEUT-ON CONSTRUIRE UNE INFINITÉ D'OBJETS ET DE MONDES ?

### L'OBJET POUR L'ÉPISTÉMOLOGIE CONTEMPORAINE : UN NECESSAIRE CONSTRUCTIVISME ?

Nos conceptions de l'objet sont liées aux sciences. Comme le dit **Monod** dans *Le hasard et la nécessité*, l'analyse des phénomènes dans la science moderne repose sur la découverte d'invariants, toute loi physique spécifiant une relation d'invariance. Avec le développement de la science moderne et en particulier des lois de la cinétique utilisées pour décrire ces substances étendues qui venaient d'être définitivement séparées de toute « âme » aristotélicienne au XVII<sup>ème</sup> siècle, la science « exigea l'invention des équations différentielles, c'est-à-dire d'un moyen de définir le changement en termes de ce qui demeure inchangé » (Monod, *Le hasard et la nécessité*, p. 134). Monod fait remarquer que ce principe est attaché à la physique classique mais sera transformé par la révolution quantique, qui ne postule plus le principe d'identité, si ce n'est « en tant qu'opération logique, sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'il corresponde à une réalité substantielle ». D'où l'affirmation : « On peut certes se demander si toutes les invariances, conservations et symétries qui constituent la trame du discours scientifique ne sont pas des fictions substituées à la réalité pour en donner une image opérationnelle, vidée d'une part de substance, mais devenue accessible à une logique elle-même fondée sur un principe d'identité purement abstrait, peut-être 'conventionnel' ».

« [Pour le réalisme] les théories décrivent, ou visent à décrire, ce à quoi ressemble réellement le monde. [...] Du point de vue réaliste, la théorie cinétique des gaz décrit ce à quoi ressemblent réellement les gaz. La théorie cinétique s'interprète comme une théorie affirmant que les gaz sont réellement constitués de molécules animés d'un mouvement aléatoire et qui entrent en collision les uns avec les autres et avec les parois du récipient qui le contient. La théorie de l'électromagnétisme de Maxwell s'interprète comme une théorie affirmant qu'il existe vraiment un champ électrique et un champ magnétique qui obéissent aux équations de Maxwell et des particules chargées qui obéissent à l'équation de la force de Lorentz. Selon un autre point de vue, [appelé] instrumentalisme, la composante théorique de la science ne décrit pas la réalité. Les théories y sont vues comme des instruments conçus pour relier entre elles deux séries d'états observables. Les molécules en mouvement de la théorie cinétique des gaz sont des fictions commodes permettant de relier entre elles des manifestations observables des propriétés des gaz et de procéder à des prédictions ; les champs et les charges de la théorie électromagnétique sont également des fictions permettant aux scientifiques d'agir de même en ce qui concerne les aimants, les corps électrisés et les courants porteurs de charge. Le réalisme contient la notion de vérité. Pour le réaliste, la science cherche à formuler des descriptions vraies de ce qu'est réellement le monde. Une théorie qui décrit correctement un aspect du monde et son comportement est vraie, une théorie qui décrit incorrectement quelque aspect du monde est fautive. Selon le réalisme, au

sens où on l'entend généralement, le monde existe indépendamment de notre présence en tant que détenteurs du savoir, et son mode d'existence est indépendant de la connaissance théorique que nous en avons. Les théories vraies décrivent correctement cette réalité. Si une théorie est vraie, elle est vraie parce que le monde est comme il est. L'instrumentalisme comprendra également la notion de réalité, mais dans un sens plus restrictif. Les descriptions du monde observable seront vraies ou fausses selon qu'elles le décrivent correctement ou non. Cependant, les constructions théoriques, qui sont conçues pour nous donner une maîtrise expérimentale du monde observable, ne seront pas jugées en termes de vérité ou de fausseté, mais plutôt en termes de leur utilité en tant qu'instruments.» **Chalmers**, *Qu'est-ce que la science?, Récents développements en philosophies des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, Livre de Poche, 1987, p. 233-235.

« La science n'est pas une collection de lois, un catalogue de faits non reliés entre eux. Elle est une création de l'esprit humain au moyen d'idées et de concepts librement inventés. Les théories physiques essaient de former une image de la réalité et de la rattacher au vaste monde des impressions sensibles. Ainsi, nos constructions mentales se justifient seulement si, et de quelle façon, nos théories forment un tel lien. [...] Un des concepts les plus primitifs est celui d'objet. Les concepts d'arbre, de cheval, ou d'un corps matériel quelconque, sont des créations qui reposent sur la base de l'expérience, bien que les impressions dont ils proviennent soient primitives en comparaison du monde des phénomènes physiques. Un chat qui taquine une souris se crée aussi, par la pensée, une réalité primitive. Le fait que le chat réagit toujours de la même manière contre n'importe quelle souris qu'il rencontre indique qu'il forme des concepts et des théories qui le guident à travers son propre monde d'impressions sensibles. « Trois arbres » c'est quelque chose de différent de « deux arbres ». D'autre part, « deux arbres » et « deux pierres » sont des choses différentes. Les concepts des nombres purs 2, 3, 4..., dégagés des objets qui leur ont donné naissance, sont des créations de l'esprit pensant, qui décrivent la réalité de notre monde. [...]

La réalité créée par la physique moderne est, en effet, très loin du début de la science. Mais le but de toute théorie physique reste toujours le même. À l'aide des théories physiques nous cherchons à trouver notre chemin à travers le labyrinthe des faits observés, d'ordonner et de comprendre le monde de nos impressions sensibles. Nous désirons que les faits observés suivent logiquement de notre concept de réalité. Sans la croyance qu'il est possible de saisir la réalité avec nos constructions théoriques, sans la croyance en l'harmonie interne de notre monde, il ne pourrait pas y avoir de science. Cette croyance est et restera toujours le motif fondamental de toute création scientifique. À travers tous nos efforts, dans chaque lutte dramatique entre les conceptions anciennes et les conceptions nouvelles, nous reconnaissons l'éternelle aspiration à comprendre, la croyance toujours ferme en l'harmonie de notre monde, continuellement raffermie par les obstacles qui s'opposent à notre compréhension. »

**Albert Einstein et Léopold Infeld**, *L'évolution des idées en physique*, 1938, tr. fr. Champs Flammarion, 1982, p. 274-276.

« La science physique, tout entière, est un édifice à la base duquel on trouve les mesures. Or toute mesure étant liée à une perception sensible, toute loi physique concerne, au fond, des événements ayant lieu dans le monde sensible ; c'est pourquoi un certain nombre de savants et de philosophes sont portés à penser, qu'en dernière analyse, les physiciens n'ont affaire qu'au monde sensible, et même qu'au monde tel qu'il est perçu par les sens humains. [...] Il n'existe pas de motif logique permettant de réfuter cette opinion ; car la logique seule ne peut faire sortir que ce soit du monde sensible ; elle est même incapable de nous contraindre à admettre l'existence d'autres hommes que nous-mêmes. Mais elle n'est pas seule à assurer l'existence de notre entendement, il y faut aussi la raison. Or, pour qu'une chose soit raisonnable, l'absence de contradiction logique n'est pas le fondement. La raison nous dit que si nous tournons le dos à un objet en nous éloignant de lui, il en reste encore quelque chose quand nous ne sommes plus là. [...] La raison nous dit que les lois de la nature ne surgissent pas d'un pauvre cerveau humain, qu'elles ont existé avant que la vie soit apparue sur la terre et qu'elles existeront encore quand le dernier physicien aura disparu. Ces pensées, qui ne sont pas des conclusions logiques, nous obligent à admettre l'existence d'un monde réel derrière le monde de nos sensations, monde dont l'existence est indépendante de l'homme. Nous ne pouvons acquérir aucune connaissance directe de ce monde, nous pouvons seulement en prendre conscience par l'intermédiaire du monde de nos sensations. S'il y a des gens qui ne peuvent se résigner à adopter cette manière de voir et qui ne peuvent envisager l'existence d'un monde réel, inconnaissable par principe, nous leur ferons observer que, se trouver en présence d'une théorie physique tout achevée dont on peut analyser exactement le contenu et établir que des concepts pris dans le monde sensible suffisent parfaitement à la formuler est une chose et que, édifier une théorie physique en prenant son point de départ dans un ensemble de mesures particulières est une tout autre chose. [...] Jusqu'ici, on n'a pas pu réussir à la mener à bien sans admettre l'existence d'un monde réel indépendant de nos sens humains et, d'autre part, il n'y a pas de raison de penser qu'il en sera autrement à l'avenir. »

**Max Planck**, *Initiations à la physique*, 1934, Chapitre VIII, § 1, Champs Flammarion, 1993, p. 177-178.

« Le but, c'est la création d'une image du monde avec des éléments réels qui n'aient plus à réclamer de perfectionnement et représentent ainsi l'ultime réalité. L'acquisition effective de ce but ne sera ni ne pourra jamais être nôtre. Mais, en vue de pouvoir au moins lui donner un nom, et pour le moment, nous appelons la réalité ultime « le monde réel », dans le sens absolu, métaphysique, du mot réel. Ce que l'on doit interpréter comme exprimant le fait que le monde réel – en d'autres termes, la nature objective – se dresse derrière tout ce qui est explorable. Par opposition à ceci, la représentation scientifique du monde obtenue par notre expérience – le monde *phénoménologique* – demeure toujours une simple

approximation, un modèle plus ou moins entrevu. [...] Car la grande merveille de l'image scientifique du monde, devenant progressivement plus complète et plus parfaite, pousse nécessairement l'investigateur à rechercher sa forme ultime. [...] Cette ferme croyance au réel absolu dans la nature est ce qui constitue pour lui les prémisses immédiates, évidentes de son travail, elle fortifie à maintes reprises, son espoir d'approcher enfin d'encore un peu plus près l'essence de la nature objective et ainsi de pouvoir forcer davantage ses secrets. [...] Mais en même temps, nous saisissons ici un aperçu des frontières que les sciences exactes sont incapables de franchir. Si profonds que soient jamais leurs résultats, si loin qu'ils aillent, elles ne peuvent jamais réussir à faire le dernier pas qui les ferait entrer au royaume de la métaphysique. Le fait que – quoique nous nous sentions inévitablement contraints de postuler l'existence d'un monde réel, au sens absolu – nous ne puissions jamais pleinement comprendre sa nature, constitue l'élément irrationnel dont la science ne peut jamais se défaire [...] La recherche scientifique [...] doit tourner et continuellement maintenir son regard sur la réalité objective qu'elle poursuit. [...] Pourtant le monde réel de la métaphysique n'est pas le point de départ mais le but de toute entreprise scientifique, un phare qui nous fait signe et nous montre le chemin, depuis une distance si grande qu'elle est inaccessible. »

**Max Planck**, *Autobiographie scientifique et derniers écrits*, 1945, tr. fr. A. George, Albin Michel, 1960, p. 145.

« Le microphysicien contemporain s'impose (...) de lui-même à titre d'idéal scientifique une sorte de retour au primitif, mais de retour voulu et très lucide (...). Il s'efforce de se refaire une mentalité vierge de toute notion préconçue dans la mesure où ses actions individuelles se trouvent à la limite de leur échelle opérative: il s'applique, comme le tout jeune enfant, à ne croire aux objets que dans la mesure où il peut les retrouver, et ne veut connaître de l'espace et du temps que ce qu'il en peut construire, en reconstituant un à un les rapports élémentaires de position, de déplacement, de forme, etc. » (p. 222). Le microphysicien, comme le bébé, « (...) ne croit pas à la permanence de l'objet individuel tant qu'il ne peut pas le retrouver par des actions coordonnées (...). Il en construit au contraire la notion sitôt que les actions de retrouver peuvent être effectuées systématiquement(...) » (p. 226). La différence est que le physicien élabore « un système d'opérations intellectuelles et mathématiques » pour continuer d'anticiper sur un mode prédictif les conséquences de ses manipulations expérimentales en dépit de l'éclatement et de la disparition partielle des conditions performatives autorisant à présupposer des corps matériels que ses pratiques traduisent (**Piaget**, *Introduction à l'épistémologie génétique, La pensée physique*, 1974).

« On peut sans hésitation parler d'une création des phénomènes par l'homme ».

**Bachelard**, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 297.

L'étudiant qui veut apprendre les sciences naturelles pénètre un monde qui « n'est pas cependant fixé une fois pour toutes, d'une part par la nature du milieu ambiant et d'autre part par celle de la science. Il est plutôt déterminé conjointement par l'environnement et par la tradition particulière de science normale que l'étudiant a appris à suivre » (**Kuhn**, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs Flammarion, Paris, 2008, p. 158).

« Les opérations et les mesures que l'homme de science entreprend dans son laboratoire ne sont pas « le donné » de l'expérience, mais plutôt « l'acquis-avec-difficulté ». Elles ne sont pas ce que voit l'homme de science – en tout cas pas avant que sa recherche ne soit très avancée et son attention focalisée –, elles sont plutôt les indices concrets du contenu de perceptions plus élémentaires, et si, en tant que telles, elles sont choisies pour faire l'objet d'une étude approfondie dans le cadre de la science normale, c'est seulement parce qu'elles promettent de fournir l'élaboration féconde d'un paradigme accepté. (...) les opérations et les mesures sont déterminées par le paradigme. La science ne se soucie pas de toutes les manipulations possibles dans un laboratoire. Elle choisit au contraire celles qui ont une importance pour la comparaison d'un paradigme avec l'expérience immédiate que ce paradigme vient de déterminer en partie » (Ibid., pp. 176-177).

« Du point de vue que je souhaite défendre, le monde physique est tel que nos théories physiques actuelles lui sont applicables à un degré ou à un autre, et, en général, à un degré supérieur à celui des théories précédentes, ceci tout au moins pour la plupart de ses aspects. Le but de la physique sera d'établir des limites à l'application des théories actuelles et de développer des théories qui sont applicables au monde avec un plus grand degré d'approximation dans une grande variété de circonstances. J'appellerai ce point de vue *réalisme non figuratif*.

Le réalisme non figuratif est réaliste en deux sens. Premièrement, il contient l'hypothèse que le monde physique est ce qu'il est, indépendamment de la connaissance que nous en avons. Le monde est ce qu'il est, quoi que puissent en penser les individus ou les groupes. Deuxièmement, il est réaliste parce qu'il contient l'hypothèse que, dans la mesure où les théories sont applicables au monde, elles le sont toujours, à l'intérieur comme à l'extérieur de toute situation expérimentale. Les théories physiques sont plus que de simples affirmations sur les corrélations entre séries d'énoncés d'observation. Le réalisme dont je parle est non figuratif dans la mesure où il ne contient pas une théorie de la correspondance de la vérité avec les faits. Le réaliste non figuratif ne suppose pas que nos théories décrivent des entités dans le monde, comme les fonctions d'onde ou les champs, à la manière dont le sens commun comprend que notre langage décrit les chats et les tables. Nous pouvons évaluer nos théories selon le critère de leur degré de réussite à saisir un aspect du monde, mais nous ne pouvons pas aller au-delà et évaluer le degré auquel elles parviennent à décrire le monde tel qu'il est réellement, pour la bonne raison que nous n'avons pas accès au monde indépendamment de nos théories d'une façon qui nous permettrait de juger l'adéquation de ces descriptions. »

Alan F. **Chalmers**, *Qu'est-ce que la science?, Récents développements en philosophies des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, 1982, Paris, Livre de Poche, 1987, p. 257-258.

« Il est certain que je me fie dans l'ensemble au témoignage de mes sens sur l'existence et les caractéristiques des objets de tous les jours. J'accorde par ailleurs une confiance similaire aux garde-fous édifiés dans les institutions scientifiques, et en particulier au système de vérification de l'enquête scientifique (« vérifiez, revérifiez, vérifiez, revérifiez encore... »). Par conséquent, si les scientifiques me disent qu'il y a réellement des molécules, des atomes, des particules  $J/\Psi$  et, qui sait, peut-être même des quarks, et bien soit ! Puisque je leur fais confiance, je dois admettre l'existence de toutes ces choses, avec les propriétés et les relations qui les accompagnent. En outre, si un instrumentaliste (ou tout autre spécimen de l'espèce *nonrealistica*) vient me dire que ces entités et tout ce qui l'accompagne ne sont en fait que des fictions (ou autres choses du même genre), alors je ne vois pas plus de raisons de le croire que de croire qu'il est lui-même une fiction, façonnée (d'une manière ou d'une autre) pour faire effet sur moi ; or ce n'est pas là ce que je crois. Il semble donc bien qu'il me faille être réaliste. On peut résumer ainsi ce raisonnement humble mais puissant : seul un réaliste peut accepter le témoignage de nos sens et, *de la même manière*, les résultats confirmés de la science ; en conséquence, je dois devenir réaliste (et vous aussi, par la même occasion !). Mais qu'est-ce qu'accepter le témoignage de nos sens et les théories scientifiques confirmées *de la même manière* ? Cela consiste à vivre avec leur vérité, avec tout ce que cela implique à l'égard de l'ajustement de notre comportement, aussi bien pratique que théorique, pour les intégrer. »

Arthur Fine,

« L'attitude ontologique naturelle », 1984, in *Philosophie des sciences – Naturalismes et réalismes*, 2004, Vrin, p. 355-356.

---

NELSON GOODMAN, *MANIERES DE FAIRE DES MONDES*, 1978

### « Mots, œuvres et Mondes

1. QUESTIONS : Des mondes innombrables faits à partir de rien par l'usage de symboles — ainsi pourrait-on satiriquement résumer quelques thèmes majeurs de l'œuvre d'Ernst Cassirer. Ces thèmes — la multiplicité des mondes, l'apparence trompeuse du « donné », le pouvoir créateur de la compréhension, la variété et la fonction de formation qu'ont les symboles — font corps avec ma propre pensée. Parfois, pourtant, j'oublie avec quelle éloquence ils ont été établis pour la première fois par Cassirer, en partie parce que l'accent mis sur la notion de mythe, son intérêt pour l'étude comparative des cultures et ses propos sur l'esprit [*spirit*] humain, ont été associés à tort avec les propensions contemporaines vers l'obscurantisme mystique, l'intuitionnisme anti-intellectuel Ou l'humanisme anti-scientifique. En fait, ces attitudes sont aussi étrangères à Cassirer qu'elles le sont à mon orientation propre, sceptique, analytique et constructiviste.

Dans ce qui suit, mon but est moins de défendre certaines thèses partagées avec Cassirer que de jeter quelques questions cruciales soulevées par ces thèses. En quel sens au juste y a-t-il plusieurs mondes ? Qu'est-ce qui distingue les mondes authentiques des contrefaçons ? De quoi les mondes sont-ils faits ? Comment sont-ils faits ? Quel rôle jouent les symboles dans ce faire ? Et comment faire le monde est-il relié au connaître ? Ces questions doivent être envisagées, même si on est très loin de réponses complètes et définitives.

2. VERSIONS ET VISIONS : Lié au titre équivoque de William James *Un Univers pluraliste*, le choix entre le monisme et le pluralisme tend à s'évanouir sous l'analyse. S'il n'existe qu'un seul monde, il doit embrasser une multiplicité d'aspects contrastés ; s'il y a plusieurs mondes, leur regroupement est un. Le monde unique peut être appréhendé comme multiple, ou les mondes pluriels comme un ; l'un et le multiple dépendent de la manière d'appréhender. Pourquoi alors Cassirer insiste-t-il sur la multiplicité des mondes ? En quel sens important et souvent négligé existe-t-il plusieurs mondes ? Une chose est claire : la question ici traitée n'est pas celle des mondes possibles que forgent et manipulent beaucoup de mes contemporains, surtout quand ils habitent près de Disneyland. Nous ne sommes pas en train de parler des multiples solutions possibles de remplacement d'un unique monde réel, mais de la multiplicité des mondes réels. Comment interpréter des termes tels que « réel », « irréel », « fictif », « possible » ? Il s'agit là d'une question ultérieure.

Le fait qu'il existe plusieurs versions différentes du monde apparaît difficilement discutable ; la question semble virtuellement vide de savoir combien il existe de mondes-en-eux-mêmes, s'il y en a. En quel sens non trivial alors existe-t-il plusieurs mondes, ainsi qu'y insistent Cassirer et d'autres pluralistes de même espèce ? Juste en celui-ci, je pense : que les nombreuses versions différentes du monde sont d'intérêt et d'importance indépendants, et ne requièrent ni ne présupposent d'être réduites à un unique fondement. Le pluraliste, loin d'être anti-scientifique, accepte les sciences dans leur pleine valeur. Son adversaire-type est le matérialiste ou le physicaliste monopolistique qui soutient qu'un système, la physique, est prééminent et inclut tous les autres, de telle façon que chaque autre version doit finalement être réduite à ce système, ou rejetée comme fausse ou dépourvue de signification. Si l'on pouvait trouver une quelconque façon de réduire toutes les versions correctes à une et une seule version, celle-ci devrait, avec un certain semblant de plausibilité, être considérée comme l'unique vérité sur l'unique monde. Il est peu probable qu'on trouve une telle réductibilité ; sans seulement parler de sa prétention qui est obscure, puisque la physique elle-même est fragmentaire et instable, et que restent vagues le moyen autant que les conséquences de la réduction envisagée. (Comment allez-vous réduire la vision du monde de Constable ou de James Joyce à la physique ?)

Je suis la dernière personne susceptible de sous-estimer construction et réduction. Réduire un système à un autre peut constituer une contribution authentique à l'effort de comprendre les interrelations entre versions du monde ; mais il est

difficile de construire une réduction dans aucun sens raisonnablement précis, elle est presque toujours partielle et rarement — si jamais — unique. Exiger une pleine et exclusive réductibilité à la physique ou à quelque autre version unique, c'est renoncer à presque toutes les autres versions. Accepter, comme le font les pluralistes, des versions autres que la physique n'implique nullement d'avoir une conception atténuée de la rigueur ; mais cela implique de reconnaître que les différents standards, non moins exigeants que ceux appliqués en science, sont appropriés pour estimer ce qu'apportent les versions perceptuelles, picturales ou littéraires. Aussi longtemps qu'on préserve la diversité et les contrastes des versions qui sont correctes sans être toutes réductibles à une unique, il faut rechercher l'unité, non dans un quelque chose ambivalent ou neutre gisant au-dessous des différentes versions, mais dans une organisation générale qui les embrasse. Cassirer entreprend sa recherche en conduisant une étude sur la manière dont le mythe, la religion, le langage, l'art, la science, se développent dans le croisement des différentes cultures. Mon approche consiste plutôt en une étude analytique sur les types et fonctions des symboles et systèmes de symboles. En aucun cas, il ne faut s'attendre à un résultat unique ; les univers de mondes aussi bien que les mondes eux-mêmes peuvent être construits de bien des manières. »

« Je suis convaincu, avec Wartofsky, qu'il n'existe aucune manière unique de décrire, de dépeindre ou de percevoir « le monde », mais plutôt qu'il existe plusieurs manières également correctes mais en conflit – et qu'il existe ainsi en effet plusieurs mondes actuels. Nous devons alors mener une enquête portant sur les standards, compatibles avec une telle multiplicité de la correction des représentations [*rendering*] de toutes sortes, dans tous les médias, dans les systèmes de symboles de toutes les variétés. C'est à mes yeux l'un des problèmes les plus embarrassants. Cependant, je doute que nous soyons plus avancés dans la compréhension des critères de la représentation en général que dans la compréhension de ceux du cas plus spécifique que nous appelons vérité. (...) L'accusation accablante contre la perception sans concept, le donné pur, l'immédiateté absolue, l'œil innocent, la substance comme substrat, a été si complètement et fréquemment portée (par Berkeley, Kant, Cassirer, Gombrich, Bruner et bien d'autres) qu'elle ne nécessite pas d'être ici établie de nouveau. Le discours sur le contenu non structuré, le donné non-conceptualisé ou le substrat sans propriétés est de lui-même voué à l'échec [*self-defeating*] parce que le discours impose des structures, conceptualise, attribue des propriétés. Bien que la conception sans perception ne soit que vide, la perception sans conception est aveugle (totalement inopérante). Les prédicats, les images et autres étiquettes, les schémas survivent à l'absence d'application, mais le contenu disparaît sans la forme. Nous pouvons avoir des mots sans un monde, mais aucun monde sans des mots ou d'autres symboles ».

« En bref, nous ne faisons [*make*] pas les étoiles comme nous faisons des briques ; toute fabrication [*making*] ne revient pas à modeler de la boue. Le fait de faire-monde [*the worldmaking*] dont il est ici principalement question ne revient pas à faire de nos mains, mais de nos esprits, ou plutôt avec des langages ou d'autres systèmes symboliques. Cependant quand je dis que les mondes sont faits, je veux le dire littéralement [*I mean it literally*] ; et ce que je veux dire devrait être clair à partir de ce que j'ai déjà dit. Bien sûr, nous faisons des versions, et des versions correctes font des mondes. Et quelle que soit la façon dont des mondes peuvent exister à partir de versions correctes, faire des versions correctes, c'est faire des mondes. C'est un exemple remarquable de la façon dont fusionnent [*coalesce*] le discours sur les mondes et le discours sur les versions ».

---

PAUL BOGHOSSIAN, *LA PEUR DU SAVOIR*, 2006

« À propos de la Grande Ourse, [Nelson Goodman] écrit : « Une constellation a-t-elle été là aussi longtemps que les étoiles qui la composent, ou a-t-elle commencé à exister une fois qu'on l'a distinguée et désignée ? [...] Et pourrait-on vouloir dire quand on dit que la constellation a toujours été là, avant toute version ? Est-ce que cela veut dire que toutes les configurations d'étoiles, quelles qu'elles soient, sont toujours des constellations, qu'elles soient ou non distinguées et désignées comme telles ? Il me semble que dire que toutes ces configurations sont des constellations revient à dire qu'aucune n'en est une : une constellation ne devient telle que parce qu'elle est choisie parmi toutes ces configurations, de la même façon qu'une classe ne devient une espèce que parce qu'elle est distinguée, selon un certain principe, des autres classes. » ["Notes on the Well-Made World" in *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, 156.] Mettons pour le moment de côté les questions ontologiques concernant les étoiles qui composent la Grande Ourse, et occupons-nous uniquement de la constellation qu'elles forment. Doit-on dire que la Grande Ourse existait avant que nous l'ayons distinguée comme particulièrement intéressante ? ou doit-on plutôt dire que c'est l'acte même de distinguer cette configuration d'étoiles particulière qui les a fait devenir la Grande Ourse ?

Goodman rejette l'idée que la Grande Ourse était là dehors à attendre qu'on la remarque et qu'on lui donne un nom. Car si nous pensons que la Grande Ourse a existé avant qu'on la nomme, nous devrions dire selon lui que toutes les configurations possibles d'étoiles, y compris celles que personne n'a choisi de distinguer comme dignes d'attention, comptent comme constellations. C'est bien ce qui lui semble absurde. Donc, dans ce cas au moins, notre description est constitutive de ce qui fait qu'un groupe d'étoiles est une constellation. Après avoir établi que les constellations dépendent de leur description, Goodman poursuit en généralisant cette conception à tous les faits : « Ainsi nous faisons les constellations en distinguant et en rassemblant certaines étoiles plutôt que d'autres, et, de la même manière, nous faisons les étoiles en traçant certaines limites plutôt que d'autres. Rien ne prescrit que les cieux doivent être découpés en constellations ou en d'autres objets. C'est à nous de faire ce que nous trouvons, qu'il s'agisse de la Grande Ourse, de Sirius, de nourriture, de carburant ou d'une chaîne stéréo. » (CHAP. III, p. 41-42)



## OBJET REEL, OBJET INTENTIONNEL, ET REPRÉSENTATIONS D'OBJETS

« Tout phénomène psychique est caractérisé par ce que les scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et ce que nous pourrions appeler, bien qu'avec des expressions quelque peu équivoques, la relation à un contenu, l'orientation vers un objet (par quoi il ne faut pas entendre une réalité) ou l'objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en lui-même quelque chose comme objet, bien que chacun le contienne à sa façon. Dans la représentation c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite. » **Brentano**, *La psychologie du point de vue empirique*, 1874, éd. 2008, p.101-2.

« L'homme qui n'a pas encore été touché par la philosophie ne connaît que ce qu'il peut voir, toucher, bref percevoir par les sens : des arbres, des pierres, des maisons, et il est convaincu qu'un autre homme peut pareillement voir et toucher le même arbre, la même pierre que lui-même voit et touche. Une pensée ne fait évidemment pas partie de ces choses. Peut-elle cependant se présenter en face des hommes, comme étant pour eux tous la même pensée, à la manière, en somme, d'un arbre ? Même le non-philosophe est bientôt contraint de reconnaître un monde intérieur différent du monde extérieur, un monde des impressions sensibles, des créations de son imagination, des sensations, des émotions, des sentiments et des états d'âme, un monde des inclinations, des désirs et des volitions. Pour disposer d'une expression brève, je réunirai tout ceci, à l'exception des volitions, sous le terme « représentation ». Les pensées appartiennent-elles à ce monde intérieur ? Sont-elles des représentations ? De toute évidence, elles ne sont pas des volitions. En quoi les représentations se distinguent-elles des réalités du monde extérieur ? Par ceci d'abord : Les représentations ne peuvent être ni vues, ni touchées, ni senties, ni goûtées, ni entendues. Je fais une promenade avec un compagnon. Je vois une prairie verte, j'ai alors une impression sensible de vert. Je l'ai, mais je ne la vois pas.

En second lieu : les représentations sont quelque chose qu'on a. On a des émotions, des sentiments, des états d'âme, des inclinations, des désirs. Si quelqu'un a une représentation, elle appartient au contenu de sa conscience. La prairie et ses grenouilles, le soleil qui les éclaire, sont là, peu importe que je les regarde ou non; mais quand j'ai une impression sensible de vert, elle n'existe que par moi ; je suis son porteur. Il nous semblerait incongru qu'une douleur, un état d'âme, un désir vagabondent dans le monde indépendamment d'un porteur. Une sensation n'est pas possible sans quelqu'un qui la ressent. Le monde intérieur suppose un individu dont il soit le monde intérieur.

En troisième lieu : les représentations ont besoin d'un porteur. Les choses du monde extérieur sont, en comparaison, indépendantes. Mon compagnon et moi sommes persuadés que nous voyons tous deux la même prairie; mais chacun de nous a une impression sensible particulière du vert. J'aperçois une fraise parmi les feuilles vertes du fraisier. Mon compagnon qui est daltonien ne l'y trouve pas. L'impression de couleur qu'il reçoit de la fraise ne se distingue pas de manière sensible de celle qu'il reçoit de la feuille. Mon compagnon voit-il la feuille verte rouge ou voit-il la fraise rouge verte ? Ou bien voit-il l'une et l'autre dans une couleur que je ne connais pas ? Toutes questions auxquelles on ne peut répondre, elles sont même proprement insensées. Car le mot « rouge », s'il doit non pas indiquer une propriété des choses, mais caractériser une impression sensible appartenant à ma conscience, n'a d'usage que dans le domaine de ma conscience ; il est alors impossible de comparer mon impression sensible avec celle d'un autre. Il faudrait pour cela réunir dans une seule conscience une impression sensible appartenant à une conscience et une impression sensible appartenant à une autre conscience. Et même s'il était possible de faire à la fois disparaître une représentation d'une conscience et émerger une représentation dans une autre conscience, il serait encore toujours impossible de répondre à la question de l'identité de ces représentations. Il appartient si étroitement à l'essence de chacune de mes représentations d'être le contenu de ma conscience que toute représentation d'un autre homme, en tant que telle, est différente de la mienne. Mais ne serait-il pas possible que mes représentations, le contenu tout entier de ma conscience, soient en même temps contenu d'une conscience plus vaste, divine par exemple ? Sans doute, mais seulement si j'étais moi-même partie de l'être divin. Seraient-elles encore proprement mes représentations ? Serais-je leur porteur ? La question outrepassé à ce point les limites de la connaissance humaine qu'il est conseillé de laisser cette possibilité hors d'examen. En tout cas, il nous est impossible, à nous autres hommes, de comparer les représentations d'autrui à nos propres représentations. Je cueille la fraise, je la tiens entre les doigts. Maintenant mon compagnon la voit, lui aussi, il voit la même fraise; mais chacun de nous a sa propre représentation. Aucun autre n'a ma représentation, bien que plusieurs individus puissent voir la même chose. Aucun autre n'a ma douleur. Quelqu'un peut compatir avec moi ; il demeure cependant que ma douleur m'appartient et que sa compassion lui appartient. Il n'a pas ma douleur et je n'ai pas sa compassion.

En quatrième lieu : chaque représentation n'a qu'un porteur ; deux hommes n'ont pas la même représentation. Sinon, elle aurait une existence indépendante de tel ou tel individu. Ce tilleul est-il ma représentation ? En employant dans cette question l'expression « ce tilleul », j'anticipe déjà la réponse ; car je veux désigner par cette expression quelque chose que je vois, et que d'autres peuvent aussi observer et toucher. Mais deux éventualités se présentent ici. Si mon intention n'est pas déçue lorsque je désigne quelque chose par l'expression « ce tilleul », alors la pensée exprimée dans la proposition « ce tilleul est ma représentation » doit évidemment être niée. Si, par contre, mon intention est vaine, si je ne fais que penser voir sans voir réellement, si en conséquence la désignation « ce tilleul » est vide, je me suis égaré, sans le savoir et sans le vouloir, dans le domaine de la poésie. Alors, ni le contenu de la proposition « ce tilleul est ma représentation », ni le contenu de la

proposition « ce tilleul n'est pas ma représentation », ne sont vraies; dans les deux cas, j'ai un énoncé dont l'objet manque. On ne peut que refuser de répondre à la question posée, pour la raison que le contenu de la proposition « ce tilleul est ma représentation » appartient à la poésie. Certes, j'ai bien une représentation, mais ce n'est pas elle que j'ai en vue en employant les mots « ce tilleul ». Il se pourrait que quelqu'un veuille désigner effectivement par les mots « ce tilleul » une de ses représentations ; il serait alors le porteur de ce qu'il voudrait désigner par ces mots; mais il ne verrait pas ce tilleul, et aucun autre ne le verrait ni ne serait son porteur. » **Gottlob Frege**, « La pensée », 1918-1919, in *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 180-183.

« Il est important de distinguer le concept de degré de réalité en psychologie du concept épistémologique de réalité. Pour le concept épistémologique il n'y a pas différents degrés de réalité. Un intermédiaire entre l'existence et la non-existence n'est pas possible. Les objets psychologiquement « irréels » sont réels pour la psychologie dans un sens épistémologique dans la mesure où ils existent, ils ont des effets. Il faut encore souligner que la réalité physique de l'objet en question n'est pas décisive pour le degré de réalité psychologique. Le primitif ou l'enfant qui vit dans un « monde magique » croit en des faits qui, d'un point de vue psychologique, sont réels. » **Kurt Lewin**, *Principles of topological psychology*, 1936, Chapter XVIII, tr. Pierre-Jean Houton, 2013, Read Books, p. 311-312.

## MÉRÉOLOGIE DES OBJETS

**Article « Méréologie » de Guillaume Burchioni, *Encyclopédie philosophique*** : « la méréologie extensionnelle EM a pour axiome principal SSP. Cet axiome permet d'affirmer que deux objets qui possèdent exactement les mêmes parties sont identiques. (...) L'exemple le plus connu est celui de la statue et du morceau d'argile dont elle est constituée (Gibbard 1975 ; Heller 1990 ; Rea 1997). L'histoire est la suivante : Dans un premier temps, à  $t_0$ , il existe un morceau d'argile. Puis, à  $t_1$ , ce morceau d'argile est modelé en statue par un sculpteur. A ce moment,  $t_1$ , il semble y avoir deux choses à la même place au même moment, le morceau d'argile et la statue. Enfin, à  $t_2$ , la statue est détruite ou remodelée par le sculpteur. A ce moment,  $t_2$ , la statue n'existe plus puisqu'elle a été détruite mais le morceau d'argile quant à lui existe toujours. Cet exemple pose un problème car il contredit le principe d'extensionnalité méréologique. Au moment  $t_1$  où le morceau d'argile est modelé en statue il semble qu'il y ait deux objets qui possèdent exactement les mêmes parties et pourtant qui ne sont pas identiques, à savoir le morceau d'argile d'une part et la statue d'autre part. Ces deux objets possèdent exactement les mêmes parties propres car la statue et le morceau d'argile à partir duquel elle est formée sont tous deux composés des mêmes molécules, atomes, etc... Ils ont exactement les mêmes parties physiques. Pourtant, ils ne sont pas identiques puisqu'ils ne possèdent pas les mêmes propriétés et plus exactement les mêmes propriétés temporelles : le morceau d'argile existe avant la statue, à  $t_1$ , et existe après la statue, à  $t_2$ . Par converse du principe de l'identité des indiscernables, si ces deux choses ont des propriétés différentes alors elles ne sont pas identiques. Nous avons donc ici un exemple de deux objets qui ont exactement les mêmes parties et qui ne sont pas identiques. Si tel est le cas alors le principe d'extensionnalité méréologique est faux.

Il existe néanmoins une façon de résoudre ce problème et de sauver le principe d'extensionnalité méréologique. Pour cela, il est nécessaire de faire appel aux théories de la persistance des objets à travers le temps. En métaphysique, il existe principalement deux théories rivales de la persistance des objets à travers le temps : l'endurantisme et le perdurantisme (Lewis 2007 ; Sider 2001).

Le tridimensionnalisme : un objet persiste par endurance si et seulement si il est présent tout entier à différents moments. Par exemple la bougie endure si et seulement si la bougie est elle-même présente toute entière à  $t$  (le matin lorsque je la pose sur l'étagère), et est aussi présente toute entière à un moment différent  $t'$  (dans l'après midi quand je reviens). La notion d'être « tout entier présent » doit être comprise en comparaison avec la notion perdurantiste d'être « présent en partie », c'est-à-dire avec la notion de partie temporelle.

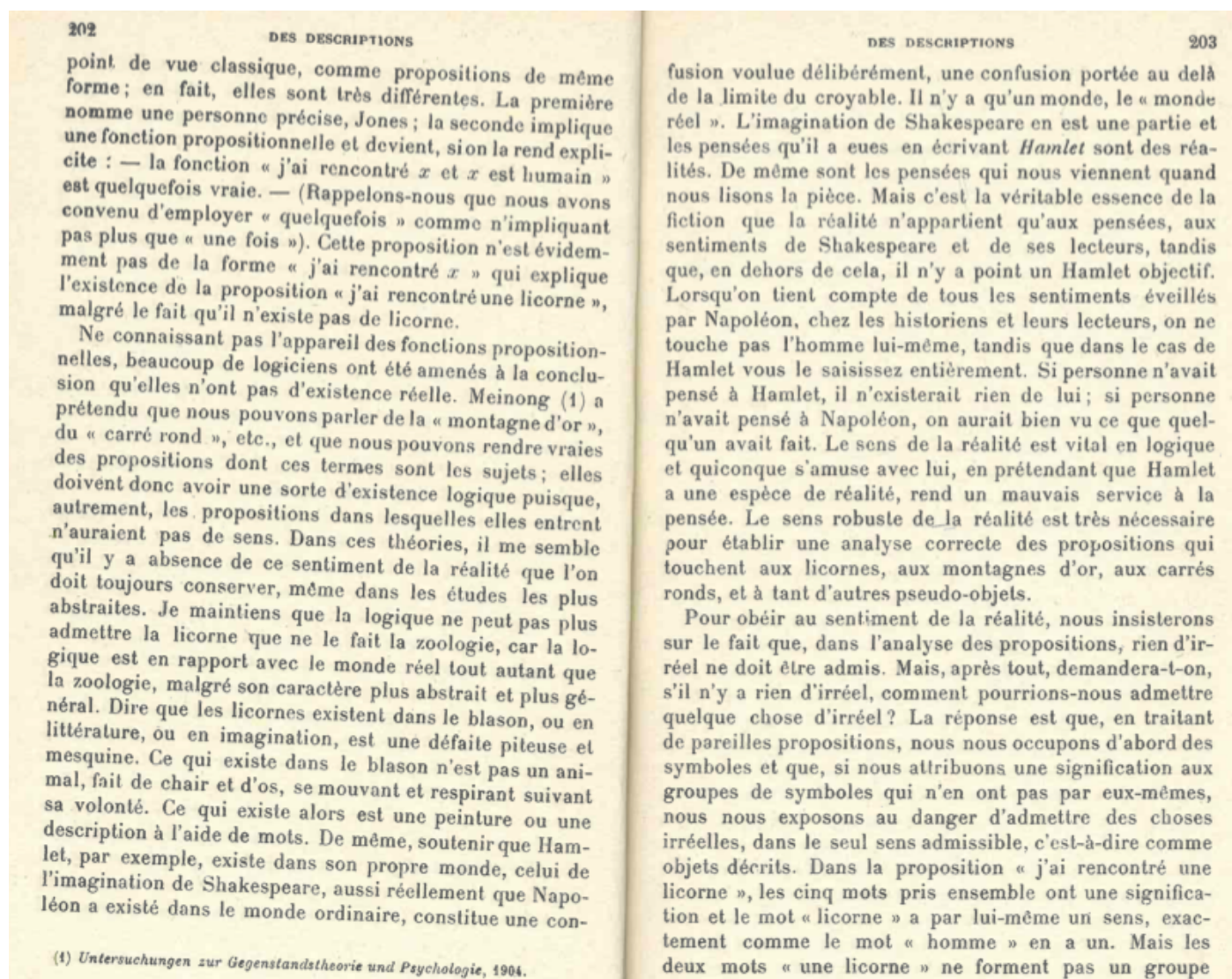
Le perdurantisme : un objet persiste par perdurance si et seulement si il a des parties temporelles à différents moments. Par exemple la bougie perdure si et seulement si la bougie a une partie temporelle à  $t$  (le matin lorsque je la pose sur l'étagère), et une autre partie temporelle à un moment différent  $t'$  (dans l'après midi quand je reviens). C'est la totalité des parties temporelles de l'objet qui forment l'objet en tant que tout. Pour le perdurantisme, de la même façon que la bougie a des parties spatiales, c'est-à-dire qu'elle est étendue à travers l'espace, elle est étendue temporellement. Dans l'espace un objet occupe une certaine longueur, largeur et profondeur. Il est divisible en parties spatiales et l'ensemble de ces parties forment l'objet en tant que tout. De manière équivalente, le perdurantisme attribue aux objets matériels des parties temporelles. Une des façons de sauver le principe d'extensionnalité méréologique est de faire appel à la théorie du perdurantisme. C'est la solution adoptée notamment par Goodman (1951) et Rea (1997). »

**Burchioni** sur l'éliminativisme : <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01795902/document>  
<https://savoirs.ens.fr/expose.php?id=2705> : Conférence générale sur la méréologie de **Jean-Pascal Anfray**  
[https://www.academia.edu/38954453/Gabaret\\_J\\_Existence\\_des\\_objets\\_ordinaires\\_du\\_sens\\_2018?auto=download](https://www.academia.edu/38954453/Gabaret_J_Existence_des_objets_ordinaires_du_sens_2018?auto=download) : Conférence personnelle.

## LES OBJETS FICTIONNELS EXISTENT-ILS ?

« Il y a des objets dont il est vrai de dire qu'il n'y a pas de tels objets. [*Es gibt Gegenstände, von denen gibt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt.*] » (Meinong, *Théorie de l'objet et Présentation personnelle* (1904), trad. J.-F. Courtine et M. de Launay, Paris, Vrin, 1999, p.73.)

« Une importante raison qui nous incite à postuler l'existence d'un objet physique en plus des témoignages sensoriels est que nous voulons qu'il y ait un même objet pour différentes personnes. Quand dix personnes sont assises autour d'une table pour dîner, il paraît absurde de soutenir qu'elles ne voient pas la même nappe, les mêmes couverts, les mêmes verres. Toutefois, chaque personne a son témoignage sensoriel particulier : ce qui apparaît immédiatement aux yeux de l'un n'est pas immédiatement perçu par l'autre; chacun voit les objets sous un angle un peu différent et par conséquent les voit de façons variées. S'il doit donc exister des objets qui soient les mêmes pour tous, qui puissent en un certain sens être connus de personnes diverses et nombreuses, il doit bien y avoir quelque chose dont l'existence est indépendante des témoignages sensoriels particuliers qui apparaissent aux diverses personnes. Quelle raison avons-nous alors de croire en l'existence de tels objets ? La première réponse qui vient naturellement à l'esprit est la suivante : bien que les diverses personnes présentes voient la table de façon légèrement différente, elles voient quand même des choses plus ou moins pareilles, et les variations qui peuvent exister dans leurs façons de voir obéissent aux lois de la perspective et de la réflexion de la lumière, si bien qu'il est facile de déterminer l'objet qui cause les diverses réactions sensorielles des diverses personnes présentes. J'ai acheté ma table au précédent locataire de ma chambre ; il n'était pas en mon pouvoir d'acheter aussi les témoignages sensoriels de mon prédécesseur qui s'évanouissent à son départ, mais j'ai pu acheter (et je l'ai fait) la perspective à peu près certaine de réactions sensorielles plus ou moins pareilles aux siennes. Des individus différents éprouvent donc des sensations semblables, et un individu donné en un endroit donné, mais à des moments variés recueille les mêmes témoignages sensoriels ; ce sont ces faits qui nous font supposer qu'au-delà des témoignages de nos sens se trouve un objet physique, le même pour tous et permanent, qui cause les réactions sensorielles d'individus différents, à des moments différents. » **Bertrand Russell**, *Problèmes de philosophie*, 1912, Chapitre 2, § 28-29.



Markus Gabriel, *Propos réalistes*.

La question « combien y'a-t-il d'objets ? » ne trouve de réponse que si l'on dispose d'une règle permettant de structurer des objets, qui nous renseigne sur ce qui vaut à titre d'objet, autrement dit à titre de ce sur quoi une proposition vraie peut être formulée<sup>1</sup>. Le problème ne peut pas être contourné en inculquant simultanément à quelque chose qui se situe sur le plan de l'objet (des tables, des fermions, des bouteilles d'eau, etc.) les règles selon lesquelles ils sont structurés. En effet, la question « sous quelles conditions ? », et par conséquent « selon quelles règles structurantes ? » les règles structurantes sont elles-mêmes structurées se poserait immédiatement.

Cela ne signifie toutefois pas qu'en raison de pratiques discursives ou d'une quelconque activité en général, nous marquons du sceau d'« objet du monde » tout amas de choses informe. Il n'y a pas de flux informe de l'expérience vers lequel nos concepts convergent de telle manière que nous pouvons trouver dans ce flux des poissons et des pierres. Plus précisément, nous avons évidemment besoin de concepts pour différencier explicitement le poisson de la pierre. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que nous produisons la différence entre le poisson et la pierre. Il y a une différence entre les différences réelles et les différences conceptuelles. Nous pouvons donc modifier nos concepts face à une réalité récalcitrante (cela s'accorde d'ailleurs avec le réalisme ontologique).

Le réalisme ontologique des champs de sens est donc tout sauf naïf. En règle générale, un réalisme est rejeté pour son caractère naïf lorsqu'il admet que le mot et



Later, it turned out the people in the comic were just pictures, without any past or any future. Less than dead, they never were.

la réalité – ou le concept et l'objet – sont globalement isomorphes, si bien que nous aurions pour chaque réalité un nom ou du moins un concept approprié. On trouve pourtant à cet endroit des noms vides, qui ne réfèrent à rien du tout, et des pensées qui manquent leur cible dans la réalité. On trouve par ailleurs un nombre incalculable d'objets pour lesquels nous n'avons ni nom ni concept. Dans le cas contraire, nous ne pourrions rien apprendre à propos de la réalité. Nous serions enfermés dans une prison épistémique au sens d'une anamnèse littéralement platonicienne. Nos concepts ne sont ni un corset ni ne correspondent tous à une réalité indépendante d'eux.

Il importe alors de repousser deux objections présentées plus haut qui se répètent ici. Selon la première objection, l'ontologie des champs de sens n'a pas de concept de la réalité – encore moins de concept *adéquat* de la réalité – et emprunte encore secrètement les voies de l'idéalisme allemand<sup>1</sup>. Selon la seconde objection, le pluralisme ontologique serait trop libéral et les objets que tout réaliste devrait reconnaître comme non-existants (en particulier les soi-disant objets fictifs) sont catégorisés comme existants, comme réels.

Comme nous l'avons vu, le réalisme de l'ontologie des champs de sens repose sur l'acceptation d'un réalisme neutre. Celui-ci diagnostique des relations réelles partout où il existe quelque chose à propos de quoi nous pouvons avoir des convictions vraies ou fausses. Je qualifie de « réel » et du même coup d'« objet » ce à propos de quoi nous pouvons avoir des convictions vraies ou fausses. Il n'y a de ce fait aucune différence – comme chez Meinong – entre une théorie de l'objet et une théorie du

réel. Tout objet qui existe est réel<sup>1</sup>. L'existence, c'est la réalité<sup>2</sup>.

Je concède par ailleurs, comme l'illustre l'exemple de la perception, qu'il y a des objets présents au niveau de l'objet lui-même qui ne sont pas des concepts. Ce que je conteste, c'est l'idée qu'il y aurait des objets à propos desquels rien ne peut être vrai. De plus, la « vérité » est ici comprise sur un plan non-épistémique. Tout ce qui est vrai ne demande pas à s'inscrire dans la forme d'une proposition que nous pouvons fonder *de facto* ou que nous pouvons, par principe, formuler uniquement d'une manière appropriée. Il y a beaucoup de choses qui sont vraies et que nous ne pouvons pas exprimer dans un langage compréhensible. Nous le savons, parce que

