

Introduction à la phénoménologie

Robert Sokolovski, tr. fr. Pascal Nouvel

27 juillet 2020

Publication originale : *Introduction to phenomenology*, Cambridge University Press, 1999.

À Owen J. Sadlier.

Introduction à la phénoménologie Ce livre présente les principales doctrines philosophiques de la phénoménologie dans un style clair et vivant avec de nombreux exemples. Le livre examine des phénomènes tels que la perception, l'imagination, la mémoire, le langage et montre comment la pensée humaine s'enracine dans l'expérience. Le livre examine aussi la question de l'identité personnelle qui s'établit au fil du temps et discute, du même coup, de la nature de la philosophie. En plus de fournir une nouvelle interprétation de la théorie de la vérité comme correspondance, l'auteur explique en quoi la phénoménologie diffère des formes de pensée modernes et postmodernes.

Robert Sokolowski est professeur de philosophie à la Catholic University of America, à Washington, DC.

Remerciements Je suis redevable à feu Gian-Carlo Rota de m'avoir suggéré le sujet de ce livre, ainsi que de ses encouragements et son aide tout au long de sa rédaction. Dans l'introduction, je décris la façon dont l'idée du livre est née au cours d'une conversation entre nous. Le fait que je ne puisse pas partager le travail terminé avec lui n'est qu'une des nombreuses peines causées par sa mort soudaine.

De nombreux amis et collègues ont commenté les versions antérieures du manuscrit et, à plusieurs endroits, j'ai utilisé non seulement leurs idées, mais aussi leurs formulations. Je suis reconnaissant envers John Brough, Richard Cobb-Stevens, John Drummond, James Hart, Richard Hassing, Piet Hut, John Smolko, Robert Tragesser et Kevin White. John McCarthy a été particulièrement généreux de ses remarques. J'ai utilisé une version antérieure de ce travail comme base d'un cours à la Catholic University of America, et je suis reconnaissant aux étudiants qui y ont participé pour les questions qu'ils ont pu poser et les suggestions qu'ils ont pu me faire. Certaines remarques d'Amy Singer m'ont été particulièrement utiles. Enfin, je suis très reconnaissant à Francis Slade pour les réflexions et les formulations que j'ai utilisées tout au long du livre, en particulier pour ses idées sur la modernité, sur lesquelles je me suis appuyé dans le dernier chapitre.

Ce livre est dédié au frère Owen J. Sadlier, dont la générosité et le jugement philosophique compte tant pour ceux qui ont la chance d'être ses amis.

CHAPITRE 1

Introduction

Origine et objet du livre

Le projet d'écrire ce livre a commencé dans une conversation que j'ai eue avec Gian-Carlo Rota au printemps 1996. Rota a enseigné en tant que professeur invité en mathématiques et en philosophie à la Catholic University of America.

Rota avait attiré mon attention sur une différence entre mathématiciens et philosophes. Les mathématiciens, disait-il, ont tendance à absorber les écrits de leurs prédécesseurs directement dans leur propre travail. Ils ne commentent pas les écrits des premiers mathématiciens, même s'ils ont été très influencés par eux. Ils utilisent simplement le matériel qu'ils trouvent chez les auteurs qu'ils lisent. Lorsque des progrès sont réalisés en mathématiques, les penseurs ultérieurs condensent leurs résultats et avancent. Peu de mathématiciens étudient les œuvres des siècles passés ; par rapport aux mathématiques contemporaines, ces écrits plus anciens leur semblent presque comme un travail d'enfants.

En philosophie, en revanche, les œuvres classiques deviennent souvent des objets d'exégèse plutôt que des ressources à exploiter. Rota remarquait que les philosophes ont tendance à ne pas poser la question : « où allons-nous à partir d'ici ? » Mais qu'au lieu de cela, ils nous informent sur les doctrines des grands penseurs et tendent à commenter les travaux antérieurs. Rota reconnaissait la valeur de ces commentaires mais estimait que les philosophes devraient faire plus. Après avoir présenté une exposition de ce qui a été pensé avant eux, ils devraient abrégé les écrits antérieurs et aborder directement les problèmes, en parlant de leur propre voix et en incorporant dans leur propre travail ce que leurs prédécesseurs ont fait. Ils devraient, selon lui, extraire du passé ce qui est le plus significatif et continuer.

C'est dans ce contexte que Rota m'a dit, un jour, après un de mes cours, alors que nous prenions un café à la cafétéria de la *Columbus School of Law* de l'université : « Vous devriez écrire une introduction à la phénoménologie. C'est cela qu'il faut faire. Ne dites pas ce que pensaient Husserl ou Heidegger, dites simplement aux gens ce qu'est la phénoménologie. Pas de titre bizarre ; appelez cela simplement *Introduction à la phénoménologie*. »

Cela m'a semblé un très bon conseil. Il existe de nombreux livres et articles de commentaire sur Husserl ; pourquoi ne pas plutôt essayer d'imiter les nombreuses introductions qu'il a lui-même écrites ? Cela se justifie car la phénoménologie peut continuer à apporter une contribution importante à la philosophie actuelle. Son capital intellectuel est loin d'être épuisé, et son énergie philosophique est encore largement inexploitée.

La phénoménologie est l'étude de l'expérience humaine et de la façon dont les choses se présentent à nous dans et à travers une telle expérience. Elle tente de restaurer le sens de la philosophie que l'on trouve déjà chez Platon. Mais ce n'est pas seulement à un renouvellement d'antiquaire qu'elle nous convie, car elle est au cœur des grands enjeux de la pensée moderne. Elle va au-delà des anciens et des modernes et s'efforce de réactiver la vie philosophique dans les circonstances actuelles. Mon livre est donc non seulement destiné à informer les lecteurs sur un mouvement philosophique particulier, mais il vise aussi à

offrir la possibilité d'une pensée philosophique régénérée à un moment où cette pensée est soit ignorée soit remise en question.

Parce que ce livre est une introduction à la phénoménologie, j'utilise le vocabulaire philosophique développé dans cette tradition. J'emploie des mots comme « intentionnalité », « évidence », « constitution », « intuition catégoriale », « monde de la vie » et « intuition eidétique ». Cependant, je ne commente pas ces termes comme s'ils étaient étrangers à ma propre pensée ; je les utilise. Je pense qu'ils nomment des phénomènes importants, et je veux mettre ces phénomènes à la disposition des lecteurs de ce livre. Je ne retrace pas, dans cet ouvrage, la manière dont ces termes et d'autres sont apparus dans les écrits de Husserl, de Heidegger, de Merleau-Ponty et d'autres phénoménologues ; j'utilise ces mots directement parce qu'ils ont de la vie en eux. Il est légitime, par exemple, de parler d'évidence en tant que telle, et pas seulement de ce que Husserl a dit au sujet de ce qu'est l'évidence. Ces termes ne doivent pas être expliqués uniquement en montrant comment d'autres personnes les ont utilisés. Nous n'avons pas à les fixer au mur pour contempler le spectacle de leur déploiement mais à en faire nous-même usage.

Je vais laisser pour l'annexe de ce livre l'aperçu historique de la manière dont la phénoménologie s'est construite. Rappelons simplement qu'Edmund Husserl (1859-1938) a été le fondateur de la phénoménologie, et que son travail, *Recherches logiques*, peut à juste titre être considéré comme l'énoncé initial du mouvement. Le livre est apparu en deux parties, en 1900 et 1901 ; la phénoménologie a donc commencé avec le XX^{ème} siècle. Alors que nous nous trouvons maintenant à la fin de cette période [première édition du livre : 1999], nous pouvons revenir sur presque exactement cent ans d'histoire du mouvement. Martin Heidegger (1889-1976), disciple, collègue et plus tard rival de Husserl, était l'autre figure majeure de la phénoménologie allemande. Le mouvement a également prospéré en France, où il était représenté par des auteurs comme Emmanuel Levinas (1906-1995), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1907-1960) et Paul Ricœur (1913-2005). Il y a eu des développements significatifs en Russie et en Belgique, Espagne, Italie, Pologne, Angleterre et aux États-Unis. La phénoménologie a influencé de nombreux autres mouvements philosophiques et culturels, tels que l'herméneutique, le structuralisme, le formalisme littéraire et la déconstruction. Tout au long du XX^e siècle, elle a été l'élément principal de ce qu'on appelle la philosophie « continentale », par opposition à la tradition « analytique » qui a caractérisé une part de la philosophie en Angleterre et aux États-Unis.

Phénoménologie et la question des apparences

La phénoménologie est un mouvement philosophique important parce qu'elle traite particulièrement bien de la question des apparences. Depuis le début de la philosophie, la question des apparences fait partie de toute problématique humaine. Les Sophistes ont manipulé les apparences par la magie des mots, et Platon leur a répondu. Depuis, les apparences se sont multipliées et amplifiées dans des proportions gigantesques. Nous les générons non seulement par les mots que nous prononçons ou écrivons, mais aussi par des microphones, des téléphones, des films, par la télévision ainsi que par des ordinateurs et par le réseau internet, sans oublier toutes les formes de propagande et de publicité. Les modes de présentation et de représentation prolifèrent et des questions fascinantes se posent : en quoi un message électronique est-il différent d'un appel téléphonique ou d'une lettre manuscrite ? Qui s'adresse à nous lorsque nous lisons une page d'un site web ? Comment les intervenants, les auditeurs et les conversations sont-ils modifiés par la façon dont nous communiquons désormais ?

L'un des dangers auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés est qu'avec l'expansion technologique des images et des mots, tout semble se résoudre en de simples apparences. Nous pourrions formuler ce problème en fonction de trois

thèmes centraux de la phénoménologie : la partie et le tout, l'identité dans les variétés, la présence et l'absence. Il semble que nous soyons maintenant inondés de fragments sans tout, de variétés dépourvues d'identités et de multiples absences sans présence réelle et durable. Il ne nous reste que le *bricolage*, et nous pensons que nous pouvons nous inventer en assemblant, plus ou moins au hasard, des identités commodes mais transitoires à partir des morceaux que nous trouvons tout faits autour de nous. Nous ramassons des fragments d'identités à terre pour notre ruine.

À rebours de cette compréhension postmoderne de l'apparence, la phénoménologie, dans sa forme classique, insiste sur le fait que les parties ne sont comprises que dans le contexte des ensembles appropriés auxquels elles appartiennent, des tous qui les contiennent, que les multiples apparences abritent des identités et que l'absence n'a de sens que par contraste avec la présence, laquelle est révélée par l'absence. La phénoménologie insiste sur le fait que l'identité et l'intelligibilité sont disponibles dans la chose même, et que nous-mêmes sommes définis comme des êtres à qui de telles identités et intelligibilités sont données. Nous pouvons découvrir ce que sont les choses ; ce faisant, nous ne découvrons pas seulement des objets, mais nous nous découvrons aussi, précisément, comme ceux à qui il est donné d'être ouvert sur les choses, comme ceux à qui les choses apparaissent. Non seulement nous pouvons penser les choses qui nous sont données par l'expérience mais nous pouvons également nous comprendre comme les pensant. La phénoménologie est précisément ce type de compréhension : la *phénoménologie est la découverte de la raison elle-même mise en présence d'objets intelligibles*. Les analyses de ce livre sont présentées au lecteur comme une clarification de ce que signifie pour nous de laisser les choses apparaître et être les datifs de leurs apparences. De nombreux philosophes ont affirmé que nous devons apprendre à vivre sans « vérité » et sans « rationalité », mais ce livre essaie de montrer que si nous voulons être humains, nous pouvons et devons exercer la responsabilité de la vérité.

Aperçu du livre

Cette introduction à la phénoménologie utilise généralement la terminologie formulée par Husserl, qui est devenue la norme dans le mouvement phénoménologique. Dans le chapitre premier, je discute de l'intentionnalité, la notion centrale de la phénoménologie, et j'explique pourquoi c'est une notion importante dans la situation philosophique et culturelle actuelle. Le chapitre deux développe un exemple simple du type d'analyse fourni par la phénoménologie, pour donner au lecteur une idée de son style de pensée. Le chapitre trois examine trois grands thèmes de la phénoménologie : les parties et le tout, l'identité dans les variétés, et enfin la présence et l'absence. Ces trois structures formelles imprègnent la phénoménologie, et si nous sommes attentifs à ce qu'elles disent, de nombreuses questions peuvent être plus facilement abordées et comprises. Je dirais également que si les thèmes des parties et du tout et de l'identité dans les variétés se retrouvent dans presque toutes les écoles philosophiques, l'étude explicite et soutenue de la présence et de l'absence est spécifique à la phénoménologie.

À ce stade du livre, après avoir présenté un certain nombre d'analyses phénoménologiques, il devient possible de prendre du recul et d'expliquer ce qu'est la phénoménologie en tant que philosophie et de montrer en quoi sa forme de pensée diffère de celle de l'expérience pré-philosophique. Cette définition initiale de la phénoménologie est donnée au chapitre quatre, où est montré en quoi « l'attitude phénoménologique » se distingue de « l'attitude naturelle ».

Les trois chapitres suivants développent des investigations phénoménologiques concrètes dans différents domaines de l'expérience humaine. Le chapitre cinq examine la perception et ses deux variantes, la mémoire et l'imagination. Il examine ce que nous pourrions appeler la transformation « interne » de nos perceptions ; en plus de voir et d'entendre des choses, nous nous souvenons, anticipons et fantasmons aussi et, ce faisant, nous vivons une vie privée, et

même secrète. Le chapitre six se tourne vers une forme de transformation plus publique de nos perceptions : leur transformation en mots, en représentations et en symboles. Ici, nous sommes conscients de l'extérieur des choses qui ne sont pas simplement perçues mais interprétées comme des images ou des mots ou d'autres types de représentations. Enfin, le chapitre sept introduit le thème de la pensée catégoriale, par laquelle nous ne percevons pas seulement les choses mais nous les articulons entre elles, rendant ainsi manifestes non seulement des objets simples mais aussi des arrangements d'objets et des états de choses. Dans la pensée catégoriale, nous passons de l'expérience d'objets simples à la présentation d'objets intelligibles. Ce chapitre s'intéresse également à l'importante question des significations, des sens et des propositions. Il s'efforce de rendre compte de ce que sont les « concepts » et les « pensées » en montrant qu'il s'agit de phénomènes plus publics qu'on ne le dit souvent. On tente d'y montrer que les propositions et leur sens ne sont pas des entités psychologiques, mentales ou conceptuelles. Comprendre d'où vient la signification des propositions est crucial pour poser ensuite la question de la nature de la vérité, plus encore dans le climat de la philosophie moderne dans lequel cette notion a été abondamment critiquée. Les chapitres cinq à sept proposent ainsi des descriptions phénoménologiques de trois domaines d'expérience : le champ « interne » de la mémoire et de l'imagination, le champ « externe » des objets, mots, images et symboles perçus et le champ « intellectuel » des objets catégoriaux.

Le chapitre huit examine le moi ou l'ego comme identité établie au sein de toutes les intentionnalités décrites jusque-là. Le moi y est décrit comme l'agent responsable de la vérité. Il est identifié dans les souvenirs et dans les anticipations ainsi que dans l'expérience intersubjective, et il réalise les actes cognitifs par lesquels des objets intellectuels supérieurs tels que des états de choses et des situations sont dévoilés. Le moi prend la responsabilité des affirmations qu'il fait. La question du moi conduit logiquement, au chapitre neuf, à la question du temps et de la conscience du temps, qui sous-tend l'identité du moi. La temporalité est la condition des perceptions, des souvenirs et des anticipations et du moi qui vit dans ces phénomènes. Enfin, le chapitre dix examine le monde habité par le moi, le « monde de la vie », dans lequel nous expérimentons immédiatement les choses qui nous entourent. Ce monde est le fondement sur lequel reposent les sciences naturelles modernes, même si ces dernières paraissent construire un monde qui, dans une certaine mesure, s'y oppose : le monde de la science. Ce chapitre traite également, très brièvement, du thème de l'intersubjectivité.

Le chapitre onze aborde ce que nous pourrions appeler la phénoménologie de la raison. Il examine non seulement les diverses intentionnalités que nous exerçons, mais plus particulièrement celles qui mènent à la vérité des choses, celles que l'on pourrait appeler des « évidences ». C'est surtout dans ce chapitre que nous découvrons comment la phénoménologie considère l'esprit humain et la raison humaine comme orientés vers la vérité. Le chapitre douze discute de l'intuition eidétique, le genre d'intentionnalité qui révèle les caractéristiques essentielles des choses, caractéristiques dont les choses ne pourraient pas se passer sans cesser du même coup d'exister. Les évidences eidétiques atteignent non seulement la vérité réelle, mais aussi la vérité de l'essence. Ce chapitre se présente ainsi comme un développement de la phénoménologie de la raison.

Les deux derniers chapitres du livre reviennent à la question de ce qu'est la phénoménologie. La phénoménologie a été initialement décrite dans le chapitre quatre, mais avec le parcours qui a été accompli une description plus complète peut en être donnée. Le chapitre treize fait ressortir la nature de la pensée philosophique en distinguant la réflexion phénoménologique de ce que j'ai appelé la réflexion propositionnelle (l'un des thèmes du chapitre sept). Ici, je montre que la philosophie, ou la phénoménologie, n'est pas seulement une clarification de ce qu'est le sens, mais qu'elle va plus loin. Les distinctions étudiées dans ce chapitre font ressortir la nature de la philosophie et précise ce que sont le sens, les concepts et les propositions.

Enfin, dans le chapitre quatorze, j'essaie de décrire la phénoménologie en montrant en quoi elle diffère de certaines tendances de la philosophie moderne et postmoderne, et j'ajoute une brève remarque sur ce qui la distingue de la philosophie thomiste. Je définis la phénoménologie en la situant dans notre situation historique actuelle. La philosophie moderne comporte deux éléments majeurs, la philosophie politique et l'épistémologie, et la phénoménologie ne traite explicitement que de cette dernière. Cependant, parce qu'elle considère la raison humaine comme ordonnée vers l'évidence et la vérité, la phénoménologie peut également aborder les problèmes modernes posés par la théorie politique. Si les êtres humains sont déterminés par leur capacité à être véridiques, alors la politique et la citoyenneté prennent un sens particulier.

En tant qu'elle considère la raison comme orientée vers la vérité, la phénoménologie possède un point commun avec la philosophie thomiste, qui représente pourtant une compréhension prémoderne de l'être et de l'esprit, mais elle diffère du thomisme en ce qu'elle n'approche pas la philosophie par le biais d'une révélation. La phénoménologie et le thomisme sont, quoique de différentes manières, deux alternatives au projet moderne. Les présenter dans leur opposition permet de clarifier la place de la phénoménologie en tant que forme de philosophie.

Ce livre présente au lecteur les idées et le vocabulaire de l'un des développements majeurs de la philosophie au XXe siècle. Ce développement, la phénoménologie, n'appartient pas qu'au passé. Il peut aussi nous aider dans nos efforts pour nous rappeler, au début d'un nouveau siècle et d'un nouveau millénaire, des choses que nous ne pouvons jamais oublier complètement. Le livre est né d'une conversation entre un mathématicien et un philosophe ; qu'il nous aide à cultiver la vie de la raison exprimée dans les aventures de la pensée.

CHAPITRE 2

Qu'est-ce que l'intentionnalité ?

Le terme le plus étroitement associé à la phénoménologie est celui d'« intentionnalité ». La doctrine fondamentale de la phénoménologie est l'enseignement selon lequel chaque acte de conscience que nous accomplissons est intentionnel, chaque expérience est caractérisée par une intentionnalité : c'est essentiellement la « conscience de » ou une « expérience de » quelque chose. Toute notre conscience est dirigée vers des objets. Si je vois, je vois un objet, comme un arbre ou un lac ; si j'imagine, mon imagination me présente un objet imaginaire, comme une voiture que je visualise descendant une route ; si je sollicite ma mémoire, je me souviens d'un objet passé ; si je suis engagé dans un jugement, je vise un fait ou un état de choses. Chaque acte de conscience est en ainsi corrélé à un objet, chaque expérience est corrélation. Toute intentionnalité, inversement, a un objet vers lequel elle tend.

Il convient de noter que ce sens du mot « intentionnalité » n'est pas identique à l'intention comprise comme le but que nous avons à l'esprit lorsque nous agissons (comme dans l'expression : « il a acheté du bois avec l'intention de construire un hangar » ; ou « elle a l'intention d'arrêter ses études de droit dans un an »). La notion phénoménologique d'intentionnalité s'applique principalement à la théorie de la connaissance et n'est pas réservée à la théorie de l'action humaine. L'emploi phénoménologique du mot peut sembler quelque peu inhabituel car il va à l'encontre de son usage ordinaire, qui tend à le réserver pour désigner « l'intention » au sens pratique ; l'usage phénoménologique évoquera presque toujours le sens de l'intention pratique à titre de connotation. Cependant, « l'intentionnalité » et ses dérivés sont devenus des termes techniques en phénoménologie, et il n'y a aucun moyen de les éviter dans une discussion de cette tradition philosophique. Nous devons donc, dans le champ phénoménologique, ajuster notre usage du mot et le comprendre comme signifiant principalement intentionnalité mentale ou cognitive et non pratique. En phénoménologie, « intentionner » signifie établir une relation consciente avec un objet, former une intentionnalité.

Le prédicat égocentrique

La doctrine de l'intentionnalité affirme donc que tout acte de conscience est dirigé vers un objet quelconque. La conscience est essentiellement la conscience « de » quelque chose. Quand on nous présente cet enseignement, et quand on nous dit que cette doctrine est au cœur de la phénoménologie, nous pouvons éprouver une certaine déception. Qu'est-ce qui est si important dans cette idée ? Pourquoi la phénoménologie devrait-elle trouver si extraordinaire la découverte de l'intentionnalité ? N'est-il pas complètement évident pour tout le monde que la conscience est la conscience de quelque chose, que l'expérience est l'expérience d'un objet quelconque ? Est-il vraiment nécessaire de formuler de telles trivialités ?

Elles doivent l'être, car dans la philosophie des trois ou quatre cents dernières années, la conscience et l'expérience humaines sont devenues des notions très différentes. Dans les traditions cartésiennes, hobbesiennes et lockéennes, qui dominent notre culture, il est affirmé que lorsque nous sommes conscients, nous

2. Qu'est-ce que l'intentionnalité ?

sommes principalement conscients de nous-mêmes ou de nos propres idées. La conscience est considérée comme une bulle ou une armoire fermée ; l'esprit naît dans cette boîte. Les impressions et les concepts se produisent dans un espace clos, dans un cercle d'idées et d'expériences, et notre conscience est dirigée vers eux, pas directement vers les choses « extérieures ». Nous pouvons essayer de sortir de cet enclos en faisant des inférences : nous pouvons penser que nos idées doivent avoir été provoquées par quelque chose en dehors de nous, et nous pouvons construire des hypothèses ou des modèles de ce à quoi ces choses doivent ressembler, mais nous ne sommes pas en contact direct avec elles. Nous n'arrivons aux choses qu'en raisonnant à partir de nos impressions mentales, qui sont des représentations des choses et non des présentations des choses. Ce petit « re » (représentation contre présentation) fait toute la différence. Notre conscience, selon la thèse classique, est d'abord et avant tout par elle-même, sans être conscience de rien. Nous sommes immergés dans ce que l'on a appelé un « égocentrisme solipsiste » ; tout ce dont nous pouvons vraiment être sûrs est de notre propre existence consciente et des états de cette conscience.

Cette compréhension de la conscience humaine peut se trouver renforcée par ce que nous savons du cerveau et du système nerveux. Il semble, en effet, incontestable que tout ce qui se passe sur le plan cognitif doit se produire « à l'intérieur de la tête » et que nous ne pouvons être en contact direct qu'avec nos propres états cérébraux. J'ai entendu un jour un célèbre scientifique du cerveau dire dans une conférence, presque avec enthousiasme, qu'après tant d'années d'étude du cerveau, il ne pouvait toujours pas expliquer comment « cet organe de couleur avocat à l'intérieur de nos crânes » pouvait se dépasser et atteindre le monde. Je crois pouvoir également dire que presque tous ceux qui sont allés au collège et ont suivi des cours de physiologie, de neurologie ou de psychologie auraient les mêmes difficultés.

Ces compréhensions philosophiques et scientifiques de la conscience sont désormais assez répandues dans notre culture, et l'égocentrisme qui en découle provoque, à la longue, un malaise ténu mais tenace. D'instinct nous savons que nous ne sommes pas, en fait, piégés dans notre propre subjectivité, nous sommes convaincus que nous allons au-delà de notre cerveau et de nos états mentaux internes, mais nous ne connaissons pas les moyens de justifier cette conviction. Nous ne savons pas montrer que notre contact avec le « monde réel » n'est pas une illusion, que ce n'est pas une simple projection subjective. La plupart d'entre nous n'ont aucune idée de la façon dont nous pourrions sortir de nous-mêmes, et nous traitons ce problème, le plus souvent, simplement en l'ignorant ou en espérant que personne ne nous demandera de le faire. Lorsque nous essayons de penser à la conscience humaine, nous partons du principe que nous sommes entièrement « à l'intérieur » de la sphère de la conscience et nous sommes très perplexes quant à la façon dont nous pourrions sortir « à l'extérieur » de cette sphère.

Tant que nous sommes privés d'intentionnalité, nous sommes aussi privés de monde commun, et la question de savoir comment se forme l'évidence et la vérité devient un problème pour la raison. Chacun de nous se tourne vers son propre monde privé et, dans l'ordre pratique, nous faisons chacun notre propre chemin : la vérité ne nous impose aucune exigence particulière. Nous sentons que ce relativisme ne peut pas être la clé de l'histoire de la philosophie. Nous nous disputons sur ce qui doit être fait et sur les faits eux-mêmes, mais philosophiquement et culturellement, il nous est difficile de justifier notre acceptation naïve d'un monde commun et notre capacité à découvrir et à communiquer ce qu'il est. Le déni de l'intentionnalité a pour corrélat le déni de l'orientation de l'esprit vers la vérité.

Une expression colorée de l'égocentrisme solipsiste peut être trouvée dans le roman de Samuel Beckett, *Murphy*. À peu près à la fin du premier tiers du livre, au chapitre six, Beckett interrompt la narration pour présenter une « justification de l'expression 'l'esprit de Murphy' ». Il souligne qu'il n'essaiera pas de décrire « cet appareil tel qu'il était réellement », mais seulement « ce

qu'il ressentait et ce qu'il se représentait ». L'image qu'il présente est celle que nous avons déjà rencontrée trop souvent : « L'esprit de Murphy se représentait comme une grande sphère creuse, hermétiquement fermée à l'univers. » Ici l'esprit, avec son « monde intramental », là dehors, le « monde extramental », chacun de ces mondes est séquestré au-dehors de l'autre. Cependant, l'esprit n'est pas appauvri en étant ainsi confiné ; au contraire, tout dans l'univers extérieur peut être représenté à l'intérieur, et les représentations sont, selon Beckett, soit « virtuelles, soit réelles, soit virtuelles montant en réelles, ou réelles tombant en virtuelles ». Ces parties de l'esprit sont différenciées les unes des autres : « l'esprit a senti que sa partie réelle était au-dessus et brillante, son virtuel en dessous et s'estompant dans l'obscurité ».

L'esprit n'est pas seulement placé contre l'univers ou le monde réel ; il est également placé contre le corps qui est l'autre partie de Murphy : « ainsi Murphy se sentit divisé en deux, un corps et un esprit. » D'une manière ou d'une autre, le corps et l'esprit interagissent : « apparemment, ils ont eu des rapports sexuels, sinon il n'aurait pas pu savoir qu'ils avaient quelque chose en commun. Mais il sentait que son esprit était hermétique et ne comprenait pas par quel canal les rapports sexuels avaient lieu ni comment les deux expériences se déroulaient. » L'isolement de l'esprit par rapport au corps implique un isolement de l'esprit par rapport au monde : « Il était divisé, et une partie de ce 'il' n'avait jamais quitté cette chambre mentale qui se représentait comme une sphère pleine de lumière se fondant dans l'obscurité, car il n'y avait pas d'issue. » De quelle manière le corps peut influencer l'esprit, ou l'esprit le corps, reste un mystère absolu pour Murphy : « Le développement de ce qui ressemblait à une collusion entre de tels inconnus resta pour Murphy aussi inintelligible que la télékinésie ou l'expérience de la bouteille de Leyde, et d'aussi peu d'intérêt. » [Samuel Beckett, *Murphy*. (New York : Grove Weidenfeld, 1957).]

La situation cartésienne décrite par Beckett, l'esprit étant considéré comme cette grande sphère creuse, remplie de lumière mais sombrant dans l'obscurité, fermée à la fois au corps et au monde, est la situation malheureuse dans laquelle la philosophie se trouve à notre époque. C'est la situation culturelle, la compréhension de soi et de l'homme, à partir de laquelle la philosophie doit commencer. Beaucoup d'entre nous ne savent pas comment éviter de concevoir notre propre esprit comme le Murphy de Beckett le conçoit. Ce dilemme épistémologique est une des cibles de la doctrine de l'intentionnalité.

La publicité de l'esprit

Il n'est donc pas du tout déplacé de mettre en évidence l'intentionnalité et d'en faire le centre de la réflexion philosophique. Il n'est pas anodin de dire que la conscience est « conscience des » objets ; cette déclaration va, en effet, à l'encontre de nombreuses croyances communes. L'une des plus grandes contributions de la phénoménologie est d'avoir rompu les sortilèges de l'égoïsme solipsiste et d'avoir surmonté la doctrine cartésienne. La phénoménologie montre que l'esprit est une chose publique, qu'il agit et se manifeste à dans le monde, pas à l'intérieur de ses propres limites. Tout est dehors. Les notions mêmes de « monde intramental » et de « monde extramental » sont co-extensives et inséparables ; ce sont des exemples de ce qu'Ezra Pound a appelé des « caillots d'idées ». L'esprit et le monde sont corrélés l'un à l'autre. Les choses nous apparaissent, elles sont dévoilées et, de notre côté, nous affichons, à la fois pour nous-mêmes et pour les autres, la façon dont les choses sont pour nous. Étant donné le cadre culturel dans lequel la phénoménologie est apparue et dans lequel nous continuons à vivre, l'accent mis sur l'intentionnalité est d'une grande valeur philosophique. En discutant de l'intentionnalité, la phénoménologie nous aide à retrouver le sens public de la pensée, de la réflexion et de la perception. Elle nous aide à comprendre notre condition humaine en tant qu'agents de vérité.

2. Qu'est-ce que l'intentionnalité ?

En plus d'attirer notre attention sur l'intentionnalité de la conscience, la phénoménologie découvre et décrit de nombreuses structures différentes de l'intentionnalité. Lorsque l'esprit est conçu à la manière cartésienne ou lockéenne, comme une sphère fermée avec son cercle d'idées, le terme « conscience » est généralement considéré comme univoque. Il n'y a pas de différences structurelles au sein de la conscience ; il n'y a que de la conscience pure et simple. On remarque que des impressions surgissent en nous, et nous les organisons ensuite en jugements ou en propositions qui tentent de décrire ce qui est « là-bas ». Mais pour la phénoménologie, l'intentionnalité est très différenciée. Il existe différents types d'intentionnalités, en corrélation avec différents types d'objets. Par exemple, nous réalisons des intentionnalités perceptives lorsque nous voyons un objet matériel ordinaire, mais nous devons avoir une intentionnalité picturale lorsque nous voyons une photographie ou une peinture. Nous devons changer notre intentionnalité ; prendre quelque chose comme l'image d'un objet est différent de prendre quelque chose comme cet objet lui-même. Les images sont corrélées à l'intentionnalité picturale, les objets perceptuels sont corrélés à l'intentionnalité perceptuelle. Un autre type d'intentionnalité est à l'œuvre lorsque nous prenons quelque chose pour un mot, un autre lorsque nous nous souvenons de quelque chose et d'autres encore lorsque nous faisons des jugements ou que nous rassemblons des choses en un ensemble. Ces intentionnalités et bien d'autres doivent être décrites et différenciées les unes des autres. De plus, les formes d'intentionnalité peuvent être imbriquées : voir quelque chose comme une image implique, comme fondement, que nous l'avons vu aussi comme perception. La conscience picturale est superposée au perceptuel, tout comme l'image que nous voyons est superposée à un tissu ou à un morceau de papier peint qui pourrait également être considéré simplement comme une chose colorée.

D'autres intentionnalités encore peuvent être distinguées, comme celles qui se produisent lorsque l'on pense au passé. Quelle sorte d'intentionnalité est exercée lorsque, par exemple, les archéologues trouvent des pots, des cendres et des fragments de vêtements ou d'ossements et commencent à parler des gens qui vivaient dans un site donné il y a sept cents ans ? Comment ces objets, ces pots et cendres, nous présentent-ils des êtres humains ? Comment devons-nous les « prendre » pour qu'ils servent ainsi ? Quelles sortes d'intentionnalités sont corrélés à la découverte et à l'interprétation de quelque chose comme un fossile ? Quelles sortes d'intentionnalités sont à l'œuvre lorsque nous parlons de protons, de neutrons et de quarks ? Ce ne sont pas celles qui sont à l'œuvre lorsque nous voyons des photographies ou des drapeaux, ni celles qui sont à l'œuvre lorsque nous voyons quelque chose comme une plante ou un animal ; certains des dilemmes associés à la physique des particules surviennent parce que nous supposons que l'intentionnalité associée à des entités subatomiques est identique à celle qui est associée à des boules de billard. Trier et différencier toutes ces intentionnalités, ainsi que les types spécifiques d'objets qui leur sont corrélés, est une des choses que fait l'école de philosophie appelée phénoménologie. Des descriptions comme celles-ci nous aident à comprendre la connaissance humaine sous toutes ses formes, et elles nous aident également à comprendre les nombreuses façons dont nous pouvons être liés au monde dans lequel nous vivons.

Le terme « phénoménologie » est un composé des mots grecs *phainomenon* et *logos*. Il signifie l'activité de rendre compte, de produire un *logos*, pour divers phénomènes, pour les diverses manières dont les choses peuvent apparaître. Par *phénomènes*, nous entendons, par exemple, les images mais aussi les objets simples, les événements mémorisés mais aussi les événements anticipés, les objets imaginés mais aussi les objets mathématiques perçus tels que les triangles et les formes géométriques se dessinant sur la surface de certains êtres vivants, les mots mais aussi les fossiles, les autres mais aussi les animaux non humains, la réalité politique mais aussi l'économie. Tous ces phénomènes peuvent être explorés lorsque nous réalisons que la conscience est conscience « de » quelque chose, qu'elle n'est pas enfermée dans son propre cabinet de curiosités. Contrairement à

l'enfermement exigü auquel la philosophie cartésienne, hobbesienne et lockéenne soumet la connaissance, la phénoménologie l'ouvre sur le monde. Elle nous fait ainsi sortir au-dehors et restaure le monde perdu par les philosophies qui avaient tendance, par leurs analyses, à nous enfermer dans un égocentrisme solipsiste.

La phénoménologie reconnaît la réalité et la vérité des phénomènes, des choses qui apparaissent. Il n'est pas exact, comme voudrait nous le faire croire la tradition cartésienne, qu'« être une image » ou « être un objet perçu » ou « être un symbole » n'est que dans l'esprit. Ce sont là des façons que les choses ont d'être. La façon dont les choses apparaissent fait partie de l'être des choses ; les choses apparaissent telles qu'elles sont et elles sont telles qu'elles apparaissent. Les choses n'existent pas seulement ; elles se manifestent aussi comme ce qu'elles sont. Les animaux ont une façon d'apparaître différente de celle des plantes, car les animaux sont différents des plantes dans leur être. Les images ont une manière d'apparaître différente de celle des objets mémorisés, car leur façon d'être est différente. Une image est là-bas sur la toile ou le panneau de bois ; un salut est dans le bras en mouvement, là-bas entre la personne qui salue et celle qui est saluée. Un fait est où se trouvent les ingrédients du fait : le fait que l'herbe est mouillée existe dans l'herbe mouillée, pas dans mon esprit ou quand je dis les mots qui en évoquent l'image. Mon esprit en action est la présentation, pour moi et pour les autres, de l'herbe humide. Lorsque nous portons des jugements, nous articulons ensemble des présentations de parties du monde ; nous ne nous contentons pas d'arranger des idées ou des concepts dans nos esprits.

Quelqu'un pourrait objecter : « qu'en est-il des hallucinations et des erreurs ? Parfois, les choses ne sont pas ce qu'elles semblent être. Je peux penser que je vois un homme, mais il s'avère ensuite que ce n'était qu'un buisson. Je peux penser que je vois un poignard, mais rien n'est là, c'est une ombre. De toute évidence, l'homme et le poignard ne sont que dans mon esprit ; cela ne montre-t-il pas que tout est dans l'esprit ? » Pas du tout ; le fait est simplement que les choses peuvent ressembler à d'autres choses, et parfois nous pouvons croire percevoir alors que nous ne percevons pas réellement. Un soir, il y a plusieurs années, en hiver, j'ai vu des « morceaux de verre » dans une allée. J'ai supposé que quelqu'un avait cassé là une bouteille de bière. J'ai garé ma voiture à proximité, sur la route, dans l'intention de revenir le lendemain matin pour nettoyer l'allée. À mon retour le lendemain, je n'ai trouvé qu'une flaqué d'eau et de petits morceaux de glace ; ce que j'avais « vu » comme du verre n'était en fait, selon toute vraisemblance, que de la glace. Dans cette expérience, ma vision d'origine et ma correction ultérieure n'étaient pas travaillées au sein du cabinet privé de mon esprit ; je n'ai pas simplement mélangé mes impressions et mes concepts, ou fait une nouvelle hypothèse pour expliquer les idées que j'avais. Au contraire, j'étais lié au monde de différentes manières, et ces relations étaient basées sur le fait que la glace peut ressembler à du verre cassé dans certaines circonstances. Tout, y compris le verre cassé et la glace, est public. Les erreurs sont quelque chose de public, tout comme la dissimulation et le camouflage ; tous ces types de phénomènes dans lesquels une chose est prise pour une autre sont publics. Les erreurs, la dissimulation et le camouflage sont réels à leur manière ; ce sont des possibilités d'être qui appellent à une analyse propre. Même les hallucinations ont une sorte de réalité qui leur est propre. Ce qui se passe quand elles se produisent, c'est que nous pensons que nous percevons alors que nous imaginons, et ce trouble ne peut se produire que comme effet parasite de perceptions et d'imaginationes réelles. Pour pouvoir halluciner, nous devons pouvoir entrer dans un jeu sur l'intentionnalité par laquelle nous visons des choses. Nous ne pourrions pas halluciner si nous ne faisons pas de différence entre percevoir et imaginer.

Avec sa doctrine de l'intentionnalité de la conscience, la phénoménologie surmonte le biais cartésien et lockéen qui fait de l'esprit une chose privée et qui est aussi un parti pris contre la réalité de l'apparition des choses. Pour la phénoménologie, il n'y a pas de « simples » apparences, et rien n'est « juste

2. Qu'est-ce que l'intentionnalité ?

» une apparence. Les apparences sont réelles ; elles appartiennent à l'être. Les choses apparaissent. La phénoménologie nous permet ainsi de reconnaître et de restaurer le monde qui semblait avoir été perdu lorsque nous étions enfermés dans notre propre monde intérieur par des confusions philosophiques. Les choses qui avaient été déclarées simplement psychologiques se révèlent désormais être ontologiques, il fait partie de l'être des choses d'être telles qu'elles nous apparaissent. Les images, les mots, les symboles, les objets perçus, les états de choses, les esprits des autres, les lois et les conventions sociales sont reconnus comme étant véritablement là, comme partageant l'être et capables d'apparaître selon leur propre style.

Mais la phénoménologie fait plus que de restaurer ce qui avait été perdu. Cette part de son travail est quelque peu négative puisqu'elle dépend des erreurs affectant les théories qui l'ont précédées. En plus de ce travail de réfutation, la phénoménologie offre le plaisir de la philosophie à ceux qui souhaitent en profiter. Il y a beaucoup à penser dans la façon dont les choses se manifestent et dans notre capacité à être véridiques, dans notre capacité à laisser les choses apparaître. Les présentations et les absences sont délicatement imbriquées les unes dans les autres, et la phénoménologie nous aide à penser ces imbrications. Elle ne supprime pas seulement les obstacles sceptiques ; elle offre également la possibilité de comprendre les différences, les identités et les formes telles que les philosophes les ont classiquement comprises. C'est là sa part contemplative et théorique. Elle valide la vie philosophique comme une réalisation humaine éminente. La phénoménologie ne remédie pas seulement à la détresse de ceux qui sont enfermés dans les limites du monde philosophique qui l'a précédée ; elle ouvre également la porte à l'exploration philosophique pour ceux qui souhaitent la pratiquer.

CHAPITRE 3

Perception d'un cube : paradigme de l'expérience consciente

Nous utiliserons un exemple simple pour illustrer le type d'analyse descriptive de la conscience que nous offre la phénoménologie. Cet exemple servira de modèle pour les analyses plus compliquées que nous entreprendrons par la suite.

Côtés, profils et aspects

Considérons la façon dont nous percevons un objet matériel, tel qu'un cube. Je vois le cube sous un angle, sous une perspective. Je ne peux pas voir le cube de tous les côtés à la fois. Il est essentiel à l'expérience d'un cube que la perception du cube soit partielle, une seule partie de l'objet étant directement donnée à tout moment. Cependant, il serait inexact de dire que j'expérimente seulement les côtés du cube qui sont visibles de mon point de vue actuel. En voyant les côtés qui sont accessibles à ma vue, j'ai aussi l'intentionnalité des côtés qui sont cachés, je pense ces aspects cachés. Autrement dit, je vois plus que ce qui frappe l'œil. Les côtés actuellement visibles sont entourés d'un halo de côtés potentiellement visibles mais cependant absents. Ces autres côtés sont bien donnés, mais ils sont donnés comme absents. Eux aussi, ces côtés absents, non directement perçus actuellement, font partie de ce que je vis.

Formulons cette structure en fonction de son objectif et de ses dimensions subjectives. Objectivement, ce qui m'est donné quand je vois un cube est un mélange composé de côtés présents et de côtés absents qui me sont donnés de façon concomitante. La chose vue implique ainsi un mélange de présence et d'absence. Subjectivement, ma perception, ma vision, est un mélange composé d'intentionnalités remplies et d'autres vides. Mon activité de perception est donc elle aussi un mélange ; certaines parties de cette activité visent ce qui est présent et d'autres parties visent ce qui est absent, les « autres côtés » du cube.

Bien sûr, « tout le monde sait » que la perception implique de tels mélanges, mais tout le monde n'a pas réfléchi pour autant à la portée philosophique de ce constat pourtant aussi évident qu'incontestable. Toute expérience implique un mélange de présence et d'absence, et dans certains cas, attirer notre attention sur ce mélange peut être philosophiquement éclairant. Lorsque nous écoutons une phrase prononcée par un locuteur, par exemple, notre écoute implique la présence d'une partie de la phrase, flanquée de l'absence des parties déjà prononcées et de celles à venir. La phrase elle-même, dans son ensemble, se détache du silence, du bruit et des autres phrases qui la précèdent, la suivent ou l'accompagnent. Le mélange de présence et d'absence dans notre expérience d'une phrase est différent de celui impliqué dans la perception d'un cube, mais dans les deux cas, il y a un mélange de présence et d'absence, d'intentionnalités remplies et vides. D'autres types d'objets présenteraient encore d'autres types de mélanges, mais tous sont des mélanges de présence et d'absence.

Revenons à l'expérience du cube. À un moment donné, seuls certains côtés du cube me sont présentés tandis que les autres sont absents. Mais je sais que je peux soit faire le tour du cube, soit le retourner, et rendre ainsi visibles les côtés

absents, tandis que les côtés actuellement visibles disparaîtront. Ma perception est ainsi dynamique, et non statique ; même si je regarde juste un côté du cube, le mouvement saccadé de mes yeux introduit une sorte de mobilité de recherche que je ne connais même pas. Au fur et à mesure que je modifie l'orientation du cube ou que je tourne autour, le potentiellement perçu devient l'actuellement perçu et le réel perçu glisse vers l'absence ; il devient ce qui a été vu, ce qui n'est encore que potentiellement vu. Du côté subjectif, les intentionnalités vides se remplissent et les intentionnalités remplies se vident.

De plus, d'autres modes de perception entrent également en jeu. Je peux non seulement voir le cube mais aussi le toucher, je peux le toucher pour voir quelle sorte de bruit il fait, je peux le goûter (pour les nourrissons, la bouche est le principal organe tactile), et je peux le sentir. Ce sont là des présentations potentielles qui accompagnent toute présentation que j'ai du cube, des potentiels qui peuvent être activés et mis directement en ma présence. Tous entourent le cube même lorsqu'il est simplement donné à ma vue. Il est cependant intéressant de noter que seuls la vision et le toucher présentent l'objet comme un cube ; l'ouïe, le goût et l'odorat présentent le matériau du cube, pas son caractère de forme.

Expliquons l'expérience visuelle du cube un peu plus précisément. On peut distinguer trois couches dans ce qui nous est présenté. (1) Tout d'abord, il y a les *côtés* du cube, six d'entre eux. Chaque côté peut lui-même être donné sous différentes perspectives. Si je tiens un côté directement devant moi, il est présenté comme un carré, mais si j'incline légèrement le cube loin de moi, le côté est donné sous un certain angle et ressemble plus à un trapèze. Les deux coins les plus lointains semblent moins éloignés l'un de l'autre que les plus proches. Si j'incline encore davantage le cube, le côté devient presque comme une ligne, puis, enfin, si je l'incline un peu plus, le côté disparaît de la vue. En d'autres termes, un côté peut être donné de différentes manières, tout comme le cube peut être donné de différents côtés. (2) Appelons chacune des façons dont le côté est perçu un *profil*. Un côté a le profil d'un carré lorsqu'il nous fait face directement, mais il a le profil d'un trapèze lorsqu'il est tourné avec un certain angle par rapport à nous. Tout comme un cube nous apparaît sous de nombreux profils, chaque côté peut nous apparaître sous de nombreux profils, et ces profils, transitoirement, sont des profils du cube. Mais nous pouvons aller plus loin. (3) Je peux voir un profil particulier à un moment donné ; Je peux fermer les yeux pendant une minute, puis les rouvrir. Si je n'ai pas bougé, j'aurai à nouveau le même profil. Le profil lui-même peut être donné comme une identité à travers une multitude d'apparences temporellement différentes. Appelons chacune de ces vues momentanées un *aspect* du profil ; c'est, de manière transitoire, aussi un aspect du côté et un aspect du cube. Un aspect est la présentation empiriquement individualisée d'un objet. Le mot français « aspect » est la traduction de l'*abschattung* allemand, qui peut signifier aussi « esquisse » ou « silhouette » ou encore « ombre ». En fin de compte, donc, le cube m'est donné sous une multitude d'aspects.

Changeons notre exemple et passons de la perception d'un cube à la perception d'un bâtiment. Je regarde la façade du bâtiment. Je regarde ce côté en étant situé un peu à gauche du centre : à ce moment, je vois un profil particulier de la façade du bâtiment. Supposons que je vous dise : « Cette vue du bâtiment est très attrayante ; venez le regarder d'ici. » En m'éloignant de l'endroit et en vous laissant y pénétrer, vous voyez le profil que je viens de voir, mais vous expérimenterez des aspects différents de ceux que j'ai vécus, car les aspects sont des présentations momentanées, pas la vue du côté ou du profil qui peuvent être saisis par de nombreux observateurs. Un profil, un côté et bien sûr le bâtiment lui-même sont tous intersubjectifs, mais un aspect est privé et subjectif. L'aspect peut même dépendre de ma disposition au moment où je la saisi et de l'état de mes organes sensoriels ; si je suis malade ou étourdi, l'aspect peut être blafard et grisâtre au lieu d'être rayonnant et d'un bleu sombre et somptueux. Le caractère relatif et subjectif des aspects ne signifie pas que les

profils sous lesquels les choses qui sont données sont, de la même manière, relatifs et subjectifs.

Identité de l'objet lui-même

La perception implique ainsi des couches de synthèse, des couches de variétés de présentation, à la fois réelles et potentielles. Maintenant, cependant, une nouvelle dimension importante doit être mise en évidence. Quand je vois les différents côtés du cube, quand j'en expérimente divers profils sous différents angles et à travers différents aspects, il est essentiel pour mon expérience que je perçoive toutes ces variétés comme appartenant à un seul et même cube. Les côtés, les profils et les aspects me sont présentés comme un tout, un seul et même cube est là. Les couches de synthèse que j'expérimente renvoient à une identité qui se donne continuellement en elles et à travers elles.

Il serait faux de dire que le cube n'est que la somme de tous ses aspects. L'identité du cube appartient à une dimension différente de celle des côtés, des profils et des aspects. L'identité est autre que les apparences qu'elle offre. L'identité n'apparaît jamais comme un côté, un profil ou un aspect, mais elle nous est toujours présentée, précisément comme présente en chacun d'eux. Nous pouvons considérer le cube dans sa similitude, pas seulement dans ses côtés, ses profils et ses aspects. Au fur et à mesure que je me déplace autour du cube, ou que je le retourne dans ma main, le flux continu d'aspects est unifié en « un » cube unique. Lorsque nous disons que « le cube » nous est présenté, nous voulons dire que son identité nous est donnée.

À ce stade, nous voyons une dimension plus profonde de l'intentionnalité de la conscience que celles que nous avons examinées au chapitre premier. La conscience est « de » quelque chose dans le sens où elle vise l'identité des objets, et pas seulement le flux des apparences qui les composent. La question de l'identité de l'objet deviendra importante lorsque nous examinerons la transition de la perception à l'intellection, lorsqu'un objet perçu apparaîtra comme faisant partie d'un état de choses ou d'une catégorie de choses, mais elle est importante même en tant que constituant de la perception. Lorsque nous percevons un objet, nous n'avons pas seulement un flux de profils et d'aspects, une série d'impressions ; en eux et à travers eux tous, nous avons un seul et même objet qui nous est donné : l'identité de l'objet est intentionnée et nous est donnée. Tous les profils et tous les aspects, toutes les apparences, sont appréciés comme se rapportant à une seule et même chose. L'identité appartient à ce qui est donné dans l'expérience, et la reconnaissance de l'identité appartient à la structure intentionnelle de l'expérience. Notons également au passage que cette identité elle-même peut être intentionnée aussi bien en l'absence qu'en présence de la chose, et qu'on peut aussi, dans les deux cas, s'y tromper.

Cette analyse des côtés, des profils et des aspects permet de confirmer le réalisme de la phénoménologie par rapport aux philosophies cartésiennes et lockéennes de la connaissance. Selon ces dernières, tout ce dont nous avons immédiatement conscience se ramène à des impressions qui frappent notre sensibilité ; et nous sommes enfermés dans le cercle de nos idées sur la question de savoir ce qui est à l'origine de ces impressions. Mais une fois que nous admettons qu'il existe des choses telles que les aspects distingués des profils et les profils distingués des côtés, nous constatons qu'il est tout à fait impossible de rendre compte de telles structures en termes d'impressions et d'idées simples dans l'esprit. Si tout était simplement interne, tout ce qui nous serait donné serait des aspects : des flashes de couleur et des morceaux de son, à partir desquels il faudrait construire les objets. Nous ne pourrions jamais faire la distinction entre un aspect, un profil et un côté. En revanche, les distinctions entre côtés, profils et aspects montrent clairement que les surfaces des choses et leur apparence sont « là », et attendent d'être perçues ; les choses ne sont pas fabriquées à partir des impressions qui frappent notre sensibilité. Le côté ou le profil qui peut être considéré comme le même à différents moments par la même

3. Perception d'un cube : paradigme de l'expérience consciente

personne, ou par plusieurs personnes différentes, ne peut pas être simplement une impression affectant en privé chaque subjectivité. De plus, « derrière » et « dans » les côtés, les profils et les aspects, il y a l'unité de l'objet lui-même, l'identité qui nous est donnée. L'identité est publique et accessible à tous ; ce n'est pas seulement quelque chose que nous projetons dans les apparences.

Nous avons utilisé la perception d'un objet matériel, un cube, comme paradigme initial pour l'analyse phénoménologique de l'intentionnalité. D'autres types d'objets impliquent d'autres formes plus complexes de présentation. Avant de passer à l'analyse de ces objets et des intentionnalités correspondantes, considérons quelques structures formelles qui jouent un rôle important en phénoménologie.

CHAPITRE 4

Trois structures formelles de la phénoménologie

Il existe trois formes structurelles qui apparaissent constamment dans les analyses effectuées en phénoménologie. Si nous connaissons ces formes, il sera plus facile de comprendre ce qui est discuté dans un passage particulier ou dans le développement d'un thème particulier. Ces trois formes sont (a) la structure du *tout et des parties*, (b) la structure de *l'identité dans la variété*, et (c) la structure de la *présence et de l'absence*. Les trois sont interdépendants, mais ils ne peuvent pas être réduits les uns aux autres. Les deux premières de ces structures sont des thèmes qui ont été développés par de nombreux philosophes antérieurs. Aristote a beaucoup discuté des parties et du tout dans la *Métaphysique*, par exemple, et Platon et les penseurs néoplatoniciens, ainsi que les scolastiques, ont exploré l'idée de l'identité dans les différences, celle de l'unité dans la pluralité.

À l'inverse, le thème de la présence et de l'absence n'a pas été élaboré de manière explicite et systématique par les philosophes antérieurs. Ce point est donc original et particulier à Husserl et à la phénoménologie. Les présences et les absences peuvent être mélangées de manière remarquable, et l'exploration de tels mélanges peut servir de thème précieux en philosophie. Je crois que la phénoménologie a élaboré cette nouvelle dimension philosophique précisément parce qu'elle tentait de contrecarrer les problèmes épistémologiques de la pensée moderne, notamment l'égoïsme solipsiste initié par Descartes. La phénoménologie a fait une avancée positive en dissipant une confusion philosophique, tout comme Platon a élaboré sa compréhension de l'unité et de la forme en réponse au défi du scepticisme des sophistes.

Nous considérerons successivement chacune des trois formes structurelles telles qu'elles ont été développées par phénoménologie.

Parties et tout

Les totalités peuvent être décomposées selon deux grands types d'articulations : les parties et les moments. *Les parties* sont des éléments qui peuvent subsister et être présentées même indépendamment de l'ensemble auxquels ils appartiennent ; ils peuvent être détachés du tout. Les parties peuvent, pour cette raison, également être appelées parties *indépendantes*.

Des exemples de parties sont les feuilles d'un chêne ou ses glands, qui peuvent être séparés de l'arbre et se présenter comme des entités indépendantes. Même une branche d'un arbre peut devenir une partie indépendante : elle peut être séparée de l'arbre. Lorsqu'elle est ainsi séparée, la branche ne fonctionne plus comme une branche vivante, elle devient un morceau de bois. Mais elle peut encore exister et être perçue comme une chose indépendante. De plus, les parties d'une machine, un des membres d'une troupe d'acteurs, un soldat dans un régiment sont des parties des ensembles respectifs auxquels ils appartiennent. Elles appartiennent à un ensemble plus grand qu'eux (la machine, la troupe, le régiment), mais elles peuvent aussi être considérées par elles-mêmes et se

présenter en dehors de cet ensemble. Lorsqu'elles sont ainsi séparées, les parties deviennent des tous par elles-mêmes et cessent d'être des parties. Les parties sont donc des composants qui peuvent devenir des tous, des totalités.

Les moments sont des parties qui ne peuvent subsister ou être présentées indépendamment de l'ensemble auquel ils appartiennent. Ils ne peuvent pas être détachés du tout. Les moments sont des parties non *indépendantes*.

Des exemples de moments sont la couleur rouge (ou toute autre couleur), qui ne peut pas apparaître en dehors d'une certaine surface ou étendue spatiale, ou encore la hauteur musicale d'une note, qui ne peut exister que dans un son (la note est un moment du son), ou encore la vision, qui ne peut se produire que dépendante de l'œil (il ne saurait y avoir de vision sans un œil pour voir). Ces parties ne sont pas indépendantes et ne peuvent exister ou être présentées par elles-mêmes. Une branche peut être coupée d'un arbre, mais le terrain ne peut pas être isolé de sa couleur et la vision ne peut être sans un œil dont elle est la vision. Les moments ne peuvent être que mélangés à d'autres moments. Les moments sont un genre de parties qui ne peuvent pas devenir par elles-mêmes un tout.

De bons exemples de moments ou de parties non indépendantes peuvent être trouvés dans les dimensions qui sont différenciées en physique. En mécanique, un corps en mouvement possède des moments d'inertie, de masse, de vitesse et d'accélération, et la masse et l'accélération sont à leur tour associées à la force. Dans la théorie électromagnétique, un courant électrique possède une dimension de charge par unité de temps, qui est mesurée en ampères, et cette dimension est associée à son tour au potentiel électrique (volts), à la résistance (ohms) et à la puissance (watts). Toutes ces dimensions sont interdépendantes : il ne peut y avoir d'inertie sans masse et vitesse, ni d'accélération sans masse et force, ni de courant sans tension.

Un élément particulier peut être une partie sous un aspect tout en étant un moment sous un autre. Par exemple, un gland peut être séparé de son arbre, mais en tant qu'objet de perception, il ne peut pas être séparé d'un arrière-plan ; pour être perçu, le gland doit être vu sur un fond quelconque. Il est un moment de cette perception.

Il y a une certaine nécessité dans la façon dont les moments sont mélangés à la totalité à laquelle ils se rattachent. Certains moments sont fondés sur d'autres, et une distinction apparaît entre les parties *fondées* et les parties *fondatrices*. La teinte est fondée sur la couleur, tandis qu'inversement la couleur se fonde sur quelque chose qui est le substrat de la teinte. La vision est fondée sur l'œil, et l'œil fonde ou soutient la vision. En outre, il peut y avoir plusieurs couches de fondation : l'ombre est fondée sur la teinte, qui en retour est fondée sur la couleur. Dans un tel cas, la nuance est uniquement fondée sur la couleur (via la teinte), tandis que la teinte est immédiatement fondée sur la couleur. La hauteur et le timbre sont tous deux immédiatement fondés sur le son.

Ajoutons une autre précision terminologique : un tout peut être appelé *concretum*, quelque chose qui peut exister et se présenter et être vécu comme un individu concret. Une pièce, une partie indépendante, peut elle-même devenir un *concretum*. Mais un moment ne peut pas devenir un *concretum*. Chaque fois qu'un moment existe et est expérimenté, il porte avec lui ses autres moments ; un moment n'existe que mélangé à ses parties complémentaires.

Cependant, il nous est possible de penser et de parler des moments par eux-mêmes : on peut parler du ton sans parler de son ; on peut se référer à la teinte sans mentionner la couleur ; on peut parler de vision sans mentionner l'œil. Lorsque nous considérons les moments simplement par eux-mêmes, ils sont *abstraites*, ils sont pensés de manière abstraite. La possibilité de parler de telles parties abstraites, la possibilité de parler de façon abstraite en général, existe parce que nous pouvons utiliser le langage ; c'est le langage qui nous permet de traiter un moment en dehors de sa complémentarité nécessaire avec d'autres moments et avec le tout dans lequel il se présente. Cependant, un danger surgit avec cette capacité : parce que nous pouvons nous référer à un

moment par lui-même, sans mentionner ses moments associés, nous pouvons, du même coup, commencer à penser que ce moment peut exister par lui-même, qu'il peut devenir un *concretum*. Nous pouvons commencer à penser à la vision, par exemple, comme si elle pouvait être par elle-même et en dehors de l'œil.

La distinction entre parties et moments est très importante dans l'analyse philosophique. Ce qui arrive souvent en philosophie, c'est que quelque chose qui est un moment est considéré comme une partie, et pris, dès lors, comme séparable de l'ensemble plus large auquel elle appartient avec d'autres parties ; un « problème » philosophique artificiel se pose alors sur la manière de reconstituer l'ensemble originel. La vraie solution à un tel problème n'est pas de concevoir une nouvelle façon de construire le tout à partir de pièces faussement segmentées, mais simplement de montrer que la pièce en question était un moment, pas une partie, et qu'elle n'aurait jamais dû être séparée de l'ensemble. Beaucoup d'arguments philosophiques sont simplement des tentatives compliquées pour montrer que quelque chose est dépendant d'autre chose, et non indépendant, un moment et non une partie.

Ce type de problème artificiel se pose par exemple pour l'esprit et ses objets. Comme nous l'avons vu au chapitre un, il est facile de prendre l'esprit comme un être enfermé en lui-même, c'est-à-dire une partie qui pourrait être séparée du contexte auquel elle appartient naturellement et essentiellement. On pourrait en venir à formuler la question qui passera alors pour profonde de savoir comment l'esprit peut sortir de lui-même et découvrir ce qui se passe dans le monde. Mais l'esprit ne peut justement pas être séparé de cette manière de ce qui le produit ; l'esprit est un moment pour le monde et les choses qu'il contient ; l'esprit est essentiellement corrélé à ses objets. L'esprit est intentionnel. Il vise des objets. Il n'y a pas, dès lors, de « problème de la connaissance » ou de « problème du monde extérieur », il n'y a pas de problème sur la façon dont nous arrivons à la réalité « extramentale », parce que l'esprit ne doit pas être séparé de la réalité sur laquelle il est ouvert. L'esprit et l'être sont des moments l'un pour l'autre ; ce ne sont pas des pièces qui peuvent être segmentées de l'ensemble auquel elles appartiennent. De même, l'esprit humain est souvent séparé du cerveau et du corps comme s'il s'agissait d'une partie et non d'un moment fondé sur eux ; le problème « esprit-cerveau » peut ainsi être traité comme un exemple de confusion entre partie et moment.

Un autre exemple de la logique des parties et des totalités peut être trouvé dans notre analyse de la perception d'un cube. Les aspects, les profils et les côtés, ainsi que l'identité du cube lui-même, sont tous des moments les uns des autres dans la présentation de l'objet. Nous ne pouvons avoir la présentation des côtés que par des profils, qui à leur tour ne sont présentés que par des aspects. Le cube lui-même en tant qu'identité ne peut être présenté perceptuellement que par ses multiples côtés, profils et aspects. Ce serait une tentative vaine que de chercher une partie là où il n'y a qu'un moment, de vouloir avoir le cube juste par lui-même, et non pas le cube comme fondé sur ses multiples présentations.

Il y a toujours danger, pour la réflexion, de séparer l'inséparable, de faire de l'abstrait un *concretum*, car dans nos discours nous pouvons parler d'un moment sans mentionner ce sur quoi il se fonde. Nous pouvons parler du « triangle », par exemple, et penser qu'il existe des triangles en dehors des triangles réels. Lorsque nous laissons ce genre de glissement se produire, nous transformons un moment en une partie, un *abstractum* en un *concretum*, et nous commençons à nous demander comment nous pourrions rencontrer cette partie, comment elle pourrait se présenter à nous. Nous laissons l'abstraction de notre discours nous induire en erreur en pensant que ce dont nous parlons pourrait se présenter concrètement à nous. Nous introduisons une séparation là où nous devrions simplement faire une distinction.

Le contraste entre les parties et les moments est d'une aide précieuse pour toute introduction à la phénoménologie. De nombreuses questions qui semblent très compliquées s'avèrent simples lorsqu'elles sont formulées en termes de types de parties qui fonctionnent en leur sein. Une analyse philosophique consiste

généralement à tracer les différents moments qui composent un ensemble donné. L'analyse philosophique de la vision, par exemple, montrera comment la vision est fondée sur l'œil et aussi sur la mobilité corporelle (sur les mouvements saccadés de l'œil, sur la capacité de la tête à tourner, sur la capacité de tout le corps à aller d'un endroit à un autre, d'un point de vue à un autre), comment la vue et ce qui est vu sont des moments à l'intérieur d'un ensemble, et comment la vue est conditionnée par d'autres modalités sensorielles, telles que le toucher, l'ouïe et la kinesthésie. Une analyse philosophique nous aidera à éviter la tentation de transformer les moments en parties, comme nous pourrions le faire, par exemple, lorsque nous tentons de séparer la vision du mouvement.

Même la question de l'âme humaine, ou de l'âme de tout être vivant, peut être clarifiée par un détour par la question des rapports entre les parties et le tout. L'âme est un moment du corps ; en tant que tel elle soutient une relation essentielle au corps et se fonde sur le corps qu'elle anime et détermine et dans lequel elle s'exprime. Les êtres humains sont des corps animés, pas des esprits débordants dans la matière. Mais l'âme est souvent caricaturée et transformée en une pièce, en une force vitale ou en une chose qui pourrait exister et être présentée et comprise en dehors de sa base organique, voire en quelque chose qui pourrait préexister à son corps ou lui survivre. Bien sûr, la manière dont l'âme est un moment pour le corps vivant est différente de la façon dont la teinte est un moment pour la couleur d'un objet, mais la première étape pour clarifier la nature de l'âme est de montrer que ce n'est pas une chose séparable qui pourrait être comprise en dehors de son implication avec le corps.

Il y a nécessité dans la façon dont les moments, les parties non indépendantes, sont organisés en un tout. Certains moments servent de médiateurs à d'autres, qui ne rejoignent le tout que par les premiers : dans la perception du cube, les profils jouent le rôle de médiateurs entre les aspects et les côtés, et les côtés jouent le rôle de médiateurs entre les profils et le cube lui-même (les aspects ne présentent pas le cube lui-même, seulement ses profils, un des côtés et donc, de façon médiate et non immédiate, le cube). Disposer de tels tableaux de moments permet de comprendre l'ensemble dont il est question. Ce qui arrive souvent, cependant, est que nous articulons certaines parties dans un ensemble mais en négligeons d'autres ; ou bien que nous essayions de segmenter les moments, en prenant comme parties les moments que nous avons distingués ; ou que nous considérions un moment comme étant équivalent à un autre, c'est-à-dire que nous ne parvenions pas à maintenir une distinction. Nous pouvons confondre la politique et l'économie, par exemple, dans l'ensemble des relations humaines, ou nous pouvons dire que l'économie, qui n'est qu'un moment, est le tout. Marx, par exemple, élève l'économie au rang de tout des relations sociales, et Hobbes, de son côté, élève les relations contractuelles, qui ne sont qu'une partie du tout social, au rang de totalité. Le travail sur les parties et les ensembles est au cœur de la philosophie et de la compréhension humaine.

Chaque fois que nous pensons à quelque chose, nous articulons des parties et des totalités. Les parties et les tous composent le contenu de ce que nous pensons lorsque nous dépassons la simple sensibilité et la perception muette. La dénomination des parties est l'essence de la pensée, et c'est pourquoi il est important de voir la différence entre les parties et les moments quand nous essayons, philosophiquement, de comprendre ce que signifie comprendre.

Identité dans la pluralité

Nous avons déjà rencontré le thème de l'identité dans les variétés lorsque nous avons considéré la perception d'un cube : le cube en tant qu'identité s'est révélé distinct de ses côtés, de ses profils et de ses aspects, et pourtant il nous a été présenté à travers eux. Ce que nous pouvons faire maintenant, c'est montrer l'étendue de cette forme de présentation et faire ressortir certaines de ses implications philosophiques. La structure opère dans la perception de tous les objets matériels, comme nous l'avons vu, mais elle opère également dans

tout type de chose qui peut nous être présenté. Pour commencer, examinons son fonctionnement dans la présentation du sens à travers le langage.

Quand on veut exprimer quelque chose, on peut toujours distinguer entre l'expression, le signifiant, et ce qui est exprimé, le signifié. Si je dis : « La neige a recouvert la rue », « La rue est recouverte de neige » et « Die Strasse ist verschneit », j'ai prononcé trois expressions différentes, mais je peux considérer que toutes les trois ont exprimé un seul et même sens ou expriment un même fait. Les trois expressions sont comme trois aspects d'un seul et même objet, sauf que dans ce cas l'objet est plus complexe qu'un cube et son statut d'être est aussi différent de celui d'un cube. Je pourrais encore amplifier la pluralité en proférant mes phrases de différentes manières : en criant la phrase, puis en la chuchotant, puis en la disant d'une voix aiguë, etc. Ce seraient, à chaque fois, des manières différentes de présenter une seule et même phrase, et pourtant tous les énoncés et toutes les phrases (et bien d'autres encore) présenteraient une seule et même signification, et un seul et même fait.

Un même fait peut être exprimé de multiples façons, et le fait est différent de toutes les expressions qui peuvent l'indiquer. De même que le cube appartient à une dimension différente de celle des côtés, des profils et des aspects, le sens ou le fait signifié appartient à une dimension différente de celle de la multiplicité d'expressions et d'énoncés à travers lesquelles il peut être donné. Pour cette raison, il serait trompeur de rechercher un sens ou un fait signifié qui aurait la valeur d'une sorte de phrase mentale, d'un d'analogue fantomatique des expressions que nous prononçons publiquement ; le faire serait retomber dans l'erreur philosophique habituelle d'un *concretum* mal placé, ce serait prendre un moment pour une partie. Le sens est l'entité qui est à l'intérieur et pourtant inaccessible par elle-même dans toutes ces expressions. Il convient également de noter qu'une signification identique peut être présentée à travers de nombreuses autres phrases ou expressions (dans d'autres langues encore, dans la langue des signes, à travers des gestes ou des symboles, etc.) qui n'ont pas encore été précisées, tout comme le cube possède une identité qui pourrait être perçue à travers des aspects que nous n'avons pas encore évoqué (l'ombre qu'il forme sur le sol, par exemple). L'horizon du potentiel et de l'absent entoure les présences réelles des choses. La chose peut toujours être présentée de plus de façons que nous n'en connaissons déjà ; elle gardera toujours plus d'apparitions possibles en réserve.

Comme autre exemple d'une identité dans une variété, considérons un événement historique important, comme le débarquement en Normandie durant la Seconde Guerre mondiale. Cet événement a été vécu d'une certaine manière par ceux qui y ont participé, d'une autre manière par ces mêmes personnes quand elles s'en sont souvenues, d'une autre manière encore par ceux qui ont lu des récits de l'événement comme il fut rapporté dans les journaux, d'une autre manière encore par ceux qui écrivent des livres bien plus tard sur le même sujet, d'une autre encore par ceux qui lisent ces livres, et encore d'une autre manière par ceux qui participent à une célébration commémorative sur les plages normandes, d'une autre manière encore par ceux qui voient des films tournés lors de l'événement réel, et encore d'une autre manière par ceux qui voient des films et des émissions télévisées qui y sont consacrés. Le même événement était également anticipé par ceux qui l'ont organisé et préparé et par ceux qui, de l'autre côté, prévoyaient d'y résister. Il existe, sans aucun doute, encore d'autres façons de concevoir et de présenter un même événement, et l'identité de l'événement se maintient à travers toutes ces façons de le présenter.

Tournons-nous vers les objets esthétiques. Un seul et même drame, disons, *La duchesse de Malfi* (intitulé, dans certaines traductions françaises, *La duchesse d'Amalfi*), est présenté dans toutes les mises en scène et toutes les lectures, avec toutes leurs diverses interprétations, dans lesquelles la pièce est donnée, et elle a également été présentée à John Webster quand il a écrit la pièce. Une seule et même symphonie, comme la Symphonie Haffner de Mozart, est donnée dans de nombreuses exécutions. L'interprétation donnée par Bruno Walter est différente

de celle donnée par Klaus Tennstedt, et en effet la façon générale de l'interpréter au début du XXe siècle est différente de celles qui étaient courantes à la fin du XXe siècle, mais toutes sont des interprétations d'une seule et même symphonie. Il est intéressant de noter qu'un enregistrement d'un morceau de musique est différent de son exécution en direct car il ne capture qu'une seule des exécutions, alors que chaque exécution diffère de toutes les autres. Si je devais écouter deux fois le même enregistrement, j'entendrais deux fois la même chose, pas seulement la même symphonie, et pourtant mon audition serait différente à chaque fois : certaines dimensions et pas d'autres viendraient au premier plan, mon humeur serait sans doute différente d'une écoute à l'autre, la journée elle-même serait peut-être lumineuse lors de la première écoute et sombre lors de la seconde. Lorsqu'un enregistrement ne capture qu'une seule exécution, c'est comme si un film ne capturerait qu'un aspect d'un cube et ne me laissait voir que cette manifestation particulière de ce qu'il est.

Si nous nous détournons des arts qui nécessitent une exécution pour nous tourner vers ceux qui n'en ont pas besoin, nous trouvons d'autres différences dans la structure de l'identité et de la diversité. Une peinture n'est pas exécutée comme une performance d'orchestre ; elle est présentée une fois achevée, non au cours de son exécution. Aucun interprète n'a à s'interposer entre les spectateurs et l'œuvre comme les musiciens s'interposent entre les auditeurs et l'œuvre. Cependant, une seule et même peinture peut être vue à un moment donné et mémorisée, des analyses écrites d'un tableau peuvent être données, des copies peuvent être réalisées, des « reproductions » photographiques peuvent aussi en être faites. Il y a aussi des différences entre la façon dont la peinture est apparue à l'artiste et la façon dont elle apparaît au spectateur, ainsi que des différences entre la vision d'un spectateur cultivé et celle d'un simple chercheur de curiosité. La peinture attend ses spectateurs pour être achevée en tant qu'œuvre d'art, mais elle le fait d'une manière différente de la façon dont une symphonie attend des interprétations pour devenir réalité. Les identités et les variétés sont différentes dans chaque cas.

Nous pouvons nous tourner vers des événements religieux pour y trouver d'autres types d'exemples. L'exode a été présenté au peuple juif qui y était impliqué, mais le même événement est présenté à ceux qui le lisent dans la *Bible* ou à ceux qui célèbrent la Pâque. Pour les chrétiens, l'événement de la mort et de la résurrection du Christ a été vécu par ses disciples, et est présenté de plusieurs manières différentes dans les *Évangiles*, à travers le témoignage des martyrs et des confesseurs, et à travers les sacrements. La célébration de l'eucharistie n'est pas seulement une commémoration de la mort et de la résurrection du Christ, mais aussi une présentation médiatisée de la Pâque et, par là aussi, de l'exode. Ainsi, même dans le sacré on trouve des identités sous une multitude de présentations.

L'identité qui est donnée par sa multiplicité d'apparences appartient à une dimension différente de la multiplicité elle-même. L'identité n'est pas un membre de la variété : le cube lui-même n'est pas un de ses profils ou de ses aspects, la signification de la proposition n'est pas une des phrases effectivement prononcées, la pièce n'est pas simplement une de ses exécutions. L'identité transcende ses multiples présentations, elle les dépasse. L'identité n'est pas simplement la somme de ses apparences ; la voir comme n'étant rien d'autre que leur somme mettrait à plat les deux dimensions qu'il s'agit ici de distinguer. Cela ferait confondre une série d'apparitions, toutes dans une seule dimension, avec l'identité comme située au-delà de la dimension des apparences, et comme présenté à travers toutes ces apparences ou à travers d'autres apparences possibles.

L'être de cette identité est insaisissable. Nous pensons savoir assez clairement ce qu'est une apparence – un aspect que nous voyons, une phrase que nous prononçons, un concert que nous entendons – mais l'identité ne semble pas être quelque chose sur quoi nous pouvons mettre la main ou que nous puissions mettre devant nos yeux. Elle semble échapper à notre compréhension. L'identité n'est jamais réductible à l'une de ses apparences ; elle doit être distinguée de

celles-ci et de chaque présentation. Si l'identité se présente désormais à nous dans un sens, elle tient aussi en réserve d'autres manières d'être données et de reparaître comme la même chose, pour nous et pour les autres ; elle se révèle et se cache toujours. La chose peut toujours être redonnée, peut-être d'une manière que nous-mêmes ne pouvons pas anticiper. Nos analyses visent à reconnaître la réalité de telles identités, à faire ressortir le fait qu'elles sont différentes de leurs variétés de présentation et à montrer que, malgré leur statut insaisissable, se montrant en même temps qu'elles se cachent, elles sont une composante essentielle de ce que nous vivons.

En effet, la réponse la plus simple, peut-être, que l'on puisse donner à la question : « Qu'est-ce qu'une analyse phénoménologique ? » consisterait à dire qu'elle décrit la variété d'apparitions qui revient à un type d'objet donné. Une phénoménologie du sens précisera ainsi la variété à travers laquelle les significations sont données ; une phénoménologie de l'art décrira les diverses variétés par lesquelles les objets d'art se présentent et sont identifiés ; une phénoménologie de l'imagination décrira les multiplicités d'apparence à travers lesquelles sont donnés des objets imaginaires ; une phénoménologie de la religion discutera des multiples apparences propres aux choses religieuses. Chaque variété est différente, chacune a son identité propre et les identités sont de natures différentes. « Pluralités d'apparence » et « identité » sont des termes analogues ; l'identité d'un objet d'art est différente de l'identité d'un événement politique, et pourtant toutes deux sont des identités et toutes deux ont leurs propres manières d'être données. En énonçant soigneusement les diverses variétés et les identités, la phénoménologie nous aide à préserver la réalité et le caractère distinctif de chacun. Elle nous aide à éviter le réductionnisme en faisant ressortir ce qui est propre à chaque type d'être, non seulement dans son existence indépendante, mais aussi dans son pouvoir de présentation. Une action morale, par exemple, se distinguera plus vivement d'une conduite compulsive si nous sommes capables de présenter la multitude des apparitions propres à l'une et à l'autre.

La plupart des exemples que nous avons examinés d'identité dans les variétés ont été liés à un seul individu percevant ou à un seul individu connaissant. Lorsque nous introduisons la présence d'autres personnes, lorsque nous incluons la dimension de l'intersubjectivité, un tableau beaucoup plus riche de variétés se présente. Par exemple, les variétés de côtés, de profils et d'aspects me présentent un objet corporel, et elles changent en réponse à mes propres mouvements dans l'espace. Mais lorsque d'autres individus percevant sont amenés dans le tableau, la même identité prend une objectivité plus profonde, une transcendance plus riche ; Je la vois maintenant non seulement comme la chose que je verrais différemment si je bougeais de telle ou telle façon, mais aussi comme la chose qui est vue, en ce moment, d'un autre point de vue et par quelqu'un d'autre. L'objet est donné à d'autres spectateurs à travers des variétés différentes de celles qui m'apparaissent, et je vois précisément l'objet comme étant vu par d'autres à travers des points de vue que je ne partage pas. Je me rends compte qu'il présente des facettes à d'autres qui ne me sont pas proposées, et donc ces autres facettes sont co-conçues par moi, précisément comme n'étant pas miennes. L'identité de la chose est là non seulement pour moi mais aussi pour les autres, et c'est donc une identité plus profonde et plus riche pour moi. Il y a plus de « là-bas » ; l'être et l'identité de la chose sont exacerbés par l'introduction de perspectives intersubjectives. La dimension même d'être là pour les autres comme pour moi ajoute à l'être et à l'identité de la chose.

La même augmentation de richesse se produit en ce qui concerne d'autres identités, telles que celles du sens d'un texte, des objets artistiques et culturels, des événements humains, des situations morales et des identités religieuses. Par exemple, l'une des possibilités ouvertes est le pouvoir d'apprécier qu'un objet, par exemple un texte, puisse être bien mieux compris par un autre que par moi. Je peux me rendre compte que l'identité et la variété qui m'ont été données sont très obscures et confuses par rapport à ce que saisit mon collègue, qui fait sortir du texte des choses que je n'aurais peut-être jamais su découvrir par

moi-même. Je peux être très déconcerté par un échange humain particulier, tandis qu'une autre personne saisit immédiatement et exprime ce qui s'y joue ; comme je perçois alors cet événement, je me le donne comme étant mieux perçu et mieux compris par quelqu'un d'autre que par moi, et pourtant je connais l'événement lui-même. Même dans son obscurité, et précisément comme obscur, l'événement m'est tout de même donné.

Comme dernier exemple de structure d'identité dans les variétés, mentionnons la conscience même que nous avons de nous-mêmes. Notre identité unique est quelque chose qui se présente à travers un ensemble spécial d'apparences. Alors que nous identifions des cubes, des propositions, des faits, des symphonies, des peintures, des échanges moraux et des choses religieuses, nous établissons également, toujours, nos propres identités comme étant ce à quoi toutes ces choses sont données. Nous nous établissons comme des *datifs* de manifestation. Un élément important de notre identité personnelle se trouve dans l'interaction des souvenirs, des imaginations et des perceptions, et dans le flux de notre conscience interne du temps. Nous examinerons ces structures en détail ultérieurement. Notre propre identité n'est évidemment pas la même que celle des objets qui nous sont donnés, mais elle est de la même nature que celle des autres moi, des autres personnes. Cependant, même dans ce contexte, même dans l'expérience intersubjective, nous nous distinguons comme étant le centre de notre propre conscience. Même dans notre propre espèce, nous avons une prééminence spéciale inéluctable ; nous sommes le centre de ce qui nous apparaît, sans pouvoir jamais échapper à cette condition. Même si nous changeons, nous ne devenons jamais autres que nous-mêmes ou autre chose qu'un soi ; nous ne pouvons pas nous laisser derrière nous-mêmes.

Nous aurons l'occasion d'appliquer la structure de l'identité dans les variétés quand nous examinerons d'autres thèmes de la phénoménologie. Quittons pour l'instant ce sujet et passons à la troisième des structures que nous nous proposons de présenter, celle de la présence et de l'absence.

Présence et absence et l'identité entre eux

Nous avons déjà observé que le thème philosophique de la présence et de l'absence, ou, en termes plus techniques, des intentionnalités remplies et vides, est un thème original de la phénoménologie. Pour une raison que les historiens des idées pourraient peut-être préciser, les philosophes classiques ne se sont pas concentrés sur la distinction entre le présent et l'absent. C'est peut-être une des effets d'une forme de scepticisme issu d'analyses cartésiennes modernes face à la réalité du monde qui a provoqué, par réaction, l'orientation de la phénoménologie vers l'examen de cette question.

La présence et l'absence sont les corrélations objectives aux *intentionnalités remplies* et *vides*. Une intentionnalité vide est une intentionnalité qui cible quelque chose qui n'est pas là, quelque chose d'absent, quelque chose qui n'est pas présent à celui qui a l'intentionnalité en question. Une intentionnalité remplie est une intentionnalité qui vise quelque chose qui est là, dans sa présence corporelle, devant celui qui a l'intentionnalité correspondante. Voyons-en quelques exemples pour faire ressortir ces structures.

Supposons que nous souhaitions aller à un match de base-ball au stade Camden Yards de Baltimore. L'idée d'y aller naît dans une conversation entre amis. Nous décidons que John se procurera les billets. Ce qu'il fait. Nous parlons du match et de qui pourrait le gagner. Nous roulons vers le stade en parlant toujours de ce qui pourrait se produire. Nous entrons dans le stade. Jusqu'à présent, le match n'a pas eu lieu, et pourtant nous l'avons intentionné, mais seulement à vide. Nous en avons parlé en son absence, nous avons imaginé que nous étions au match, nous anticipions le match en marchant vers nos sièges. Mais pour le moment il n'a été qu'une intentionnalité vide. Maintenant que le jeu commence et que nous le voyons se dérouler, les mêmes intentionnalités sont remplies ; le match nous est progressivement présenté. Les intentionnalités vides,

ce que nous avons dit et imaginé à propos de la rencontre, se remplissent de la présence réelle du jeu, qui prend du temps à se déployer. Notre observation du jeu est notre *intuition* du jeu. C'est tout ce que l'intuition est dans le vocabulaire phénoménologique. L'intuition n'est pas quelque chose de mystique en phénoménologie ; c'est simplement avoir une chose présente devant nous au lieu d'en avoir la perspective en son absence. Une fois l'événement terminé, nous nous éloignons du stade et parlons et nous souvenons du match, de nouveau par des intentionnalités vides et en l'absence de la rencontre elle-même, mais dans un autre type d'absence : il s'agit maintenant du genre d'absence qui est présentée à la mémoire, non du genre d'absence présenté à l'anticipation. Les deux absences sont de natures différentes. Les absences qui nous sont données après une présence sont différentes des absences qui nous sont données avant une présence.

Autre exemple : imaginez que vous visitiez Washington DC, et que je vous invite à aller à la *National Gallery of Art* pour voir le portrait de *Ginevra de Benci* peint par Léonard de Vinci. Alors que nous nous dirigeons vers la galerie, je vous parle de la peinture : tout cela se fait dans des intentionnalités vides, même si vos intentionnalités vides sont différentes des miennes, puisque vous n'avez jamais vu le tableau alors que je l'ai vu plusieurs fois. Mais nous sommes tous les deux en l'absence de ce dont nous parlons. Ensuite, nous nous dirigeons vers le tableau puis nous continuons à en discuter, avec nos intentionnalités qui sont maintenant remplies. La peinture est là, devant nous, présente ; nous l'intuitions. Lorsque nous laissons le tableau derrière nous, il est de nouveau absent et nous revenons à des intentionnalités vides.

D'autres exemples encore peuvent être déclinés sur le même thème : les « expériences internes » d'une autre personne nous sont toujours et irréductiblement absentes ; même si vous me connaissez bien, mon flux réel de sentiments et d'expériences internes ne peut jamais se mélanger au vôtre d'une manière qui permettrait, par exemple, à mes souvenirs ou à mes fantasmes de soudainement faire surface dans votre conscience. D'un autre côté, une certaine sympathie peut exister entre des personnes qui se connaissent bien, et il y a une différence entre le fait de parler, disons, de la colère de quelqu'un et le fait de ressentir cette colère. De même, si je me souviens des deux premières phrases dites par Hippolyta dans *A Mid summer Night's Dream*, je peux les viser en leur absence. Mais je peux aussi réciter les mots : « Quatre jours se tremperont rapidement dans la nuit. Quatre nuits rêveront rapidement le temps. » Je suis alors directement en présence de ces deux phrases. Quand je me réfère à un certain théorème mathématique par son nom (théorème de Thalès, par exemple), je le signifie en son absence, mais quand je reproduis la démonstration du théorème de manière réfléchie, je le présente effectivement. Le jeu de la présence et de l'absence peut ainsi fonctionner pour différents types de choses, et dans chaque cas, les types de présences et d'absences sont spécifiques à la chose dont il est question. Nous avons noté précédemment que l'analyse philosophique ou phénoménologique consiste à disposer les variétés propres à un type particulier d'objet ; il est également vrai que la phénoménologie essaie de décrire les mélanges de présences et d'absences, d'intentionnalités pleines et vides, qui appartiennent à un objet donné.

Le concept d'intuition est philosophiquement controversé ; il est souvent considéré comme quelque chose d'intime, quelque chose d'inexplicable, quelque chose qui se trouve à la limite de l'irrationnel, comme une de vision qui l'emporterait sur un argument et ne peut être communiquée. Mais l'intuition n'a nul besoin, pour être comprise, de ces explications mystérieuses. La phénoménologie en fournit une explication claire et persuasive : l'intuition désigne le fait qu'un objet nous soit réellement présenté, au contraire de ce qui a lieu en l'absence de l'objet intuitionné. L'expérience effective d'un match de base-ball, la vision réelle d'un cube, ou même le fait de trouver les lunettes que je cherchais depuis un quart d'heure sont des intuitions, car elles apportent quelque chose à des apparences : j'ai l'intuition de la présence réelle de l'objet

alors même que je n'en perçois que des apparences. Pareilles présentations s'opposent aux intentionnalités vides qui sont dirigées vers une chose en son absence. Paradoxalement, c'est parce que la phénoménologie prend l'absence des choses au sérieux qu'elle peut clarifier le sens de l'intuition ; l'intuition, avec la présence qu'elle réalise, est rendue beaucoup plus compréhensible lorsqu'on la fait ressortir sur le fond du contraste qui naît lorsqu'on l'oppose aux intentionnalités vides auxquelles on a affaire en l'absence des choses qui leur correspondent.

Il y a une dimension de la présence et de l'absence, de l'intentionnalité pleine et vide, que nous n'avons pas encore examinée. C'est le fait que l'intentionnalité remplie et vide soient dirigées l'une et l'autre vers un seul et même objet. Une seule et même chose peut être est à la fois absente à certains moments et, à d'autres moments, présente. En d'autres termes, il y a une identité « derrière » la présence et l'absence. La présence et l'absence sont présence et absence « d'une » seule et même chose (grande différence ici avec les philosophies d'inspirations cartésiennes dans lesquelles la chose absente est représentée par des images). Lorsque nous anticipons le match de base-ball et que nous en parlons, nous visons le même match que nous verrons et nul autre. Nous n'intentionnons pas une image de ce match ou d'un match différent en attendant que le vrai match n'apparaisse. Nous intentionnons le jeu qui n'est pas là, qui n'existe pas encore mais qui viendra. Si je vous parle de la peinture de Léonard, vous et moi intentionnons une seule et même peinture, celle-là même que nous verrons directement lorsque nous entrerons dans la pièce où elle est exposée. La présence est la présence du tableau, l'absence est l'absence du même tableau, et le tableau est une seule et même chose à travers sa présence et son absence. La peinture est identifiée à travers l'une comme à travers l'autre. Le tableau appartient, du même coup, à une dimension différente de la présence et de l'absence, et il est capable, par lui-même, de se présenter ou de s'absenter. La présence et l'absence appartiennent à l'être de la chose identifiée à travers elles. Les choses nous sont ainsi toujours données dans un mélange de présences et d'absences, tout comme elles sont données dans une multitude de présentations. Notons également que c'est à cette identité, à cet invariant qui est par-delà la présence et l'absence, que nous nous référons lorsque nous utilisons des mots pour nommer une chose ou une personne.

Dans ce jeu de présence et d'absence, une attention particulière doit être accordée, philosophiquement, au rôle de l'absence, de l'intentionnalité vide. La présence a toujours été un thème de la philosophie, mais l'absence n'a pas reçu son dû avant que la phénoménologie n'entreprenne de combler ce déficit. En fait, l'absence, en tant que mode d'être des choses, est généralement négligée et éludée : nous avons tendance à penser que tout ce dont nous sommes conscients doit être réellement présent pour nous, d'une façon ou d'une autre. Si la chose n'est pas présente elle-même, nous invoquons à sa place la présence d'images. Nous semblons incapables de penser que nous pouvons intentionner vraiment ce qui est absent. Nous fuyons l'absence même si elle est tout autour de nous et nous préoccupe constamment. Lorsque nous voulons expliquer comment nous pouvons parler d'objets qui ne sont pas présents, nous avons tendance à dire que nous avons affaire à une image ou à un concept de l'objet, qui, lui, *est* présent, et qu'à travers cette image ou ce concept, nous atteignons la chose absente. Mais cette postulation d'une présence pour remplacer une absence est très insuffisante. D'une part, comment saurions-nous que ce qui nous est donné n'est *qu'un* concept ou une image si nous n'avions pas le sentiment de l'absence de la chose réelle, si nous ne visions pas déjà la chose en son absence ? Pour de multiples raisons, les philosophes ont eu tendance à ignorer le rôle radical de l'absence dans la conscience humaine, et ils ont essayé de dissimuler ce rôle en faisant appel à des formes de présence clandestine, en insérant des présences étranges, telles que des concepts, des images, des idées, qui recouvriraient ces êtres absents.

Mais nous intentionnons des êtres absents, et il est phénoménologiquement faux de le nier. Nous pouvons avoir besoin de l'appui de mots ou d'images

mentales pour nous aider à intentionner ce qui est absent, mais ces présences substitutives n'empêchent pas que nous visions ce qui n'est pas réellement devant nous. L'absent nous est donné comme absent ; l'absence est un phénomène et il faut en rendre compte comme tel. Il existe de nombreuses dispositions ou émotions humaines qui ne peuvent être comprises que comme des réponses à une certaine absence. L'espoir, par exemple, présuppose que nous puissions intentionner un bien qui n'est pas encore atteint et que nous soyons confiants quant à sa réalisation. Le désespoir, au contraire, présuppose que nous soyons convaincus de sa non-réalisation. Le regret n'a de sens que parce que nous sommes conscients du passé, et comment comprendre le mal du pays si ce n'est par une reconnaissance de l'absence ? Lorsque nous cherchons quelque chose et ne le trouvons pas, l'absence de la chose ne nous est que trop présente. Nous vivons constamment dans l'avenir et dans le passé, dans le lointain et l'ailleurs, dans l'inconnu et l'attendu ; nous ne vivons pas seulement dans le monde qui nous entoure et qui est donné à nos cinq sens. Affirmer le contraire serait, là encore, phénoménologiquement inexact.

Les absences qui entourent et constituent la condition humaine sont de natures différentes. Certaines choses sont absentes parce qu'elles sont futures, d'autres parce qu'elles sont contemporaines mais lointaines, d'autres encore parce qu'elles sont passées, d'autres parce qu'elles sont cachées ou secrètes, et d'autres encore parce qu'elles échappent à notre compréhension et pourtant nous sont données comme telles (savoir que nous avons affaire à quelque chose que nous ne comprenons pas). Les absences existent ainsi en plusieurs variétés et saveurs, et c'est une des grandes tâches de la philosophie que de les différencier et de les décrire. L'une des idées les plus originales de Husserl a été d'attirer notre attention sur les intentionnalités vides, sur nos façons d'intentionner les êtres absents et de souligner l'importance philosophique de l'exploration de cette dimension de l'être pour atteindre une compréhension juste des conditions de la vie humaine.

La présence peut nous sembler plus familière ; il peut sembler plus facile de comprendre ce qui s'y joue. Nous pouvons penser qu'elle est moins problématique : nous savons ce que signifie pour une chose d'être là, de nous être donnée *en chair et en os*, pour ainsi dire (et pour reprendre une expression que Husserl affectionnait : *leibhaftig* que la langue allemande permet de dériver en *Leibhaftigkeit*, l'*en-chair-et-en-ossité* des choses). Et pourtant, les présences prennent un sens plus profond lorsqu'elles sont vues comme se détachant sur le fond de leur possible absence. Lorsque nous apprécions la présence d'une chose, nous l'apprécions précisément comme non absente : l'horizon de son éventuelle absence doit être là si nous voulons être conscients de l'importance de sa présence pour nous. La présence est donnée comme annulant une absence. Parfois, l'objet actuel est quelque chose que nous recherchions. Son absence nous a été vivement signalée alors que nous la cherchions à travers nos intentionnalités vides (« où sont mes lunettes ? où les ai-je encore laissées ? qui donc aurait pu avoir intérêt à me les emprunter ? à les cacher ? »). Puis, lorsque nous trouvons l'objet, sa présence se révèle modifiée par ces absences encore réverbérantes. L'objet se révèle comme ce que nous avons recherché. Ce qu'il a de précieux pour nous est mis en lumière. À d'autres moments, l'objet peut ne pas avoir été recherché ou attendu mais apparaît soudainement, sans attente préalable (« Tiens ! l'exemplaire de *La critique de la raison pure* que je cherchais l'autre jour ! ») ; cela nous surprend. Même alors, son apparition annule une absence.

Quoi qu'il en soit, il faut souligner que l'identité d'une chose n'est donnée qu'à travers le jeu des différences entre présence et absence. L'identité n'est *pas* donnée uniquement en présence de la chose. Même lorsqu'elle est absente, nous intentionnons la chose elle-même, nous l'intentionnons dans son identité. Quand elle est présente, nous intentionnons à nouveau son identité, cette fois dans son mode actuel et précisément comme non absence.

Lorsque nous parlons philosophiquement de la présence et de l'absence, nous nous concentrons sur le côté objectif de la corrélation entre le sujet conscient et

la chose. L'objet et son identité sont donnés à travers la présence et l'absence. Si nous nous tournons vers le côté subjectif, nous dirions que nous exerçons des intentionnalités vides, que nous intentionnons l'objet à vide et que ces intentionnalités vides peuvent être remplies lorsque nous intentionnons la chose en sa présence réelle. L'intentionnalité vide est corrélée à l'absence de la chose, l'intentionnalité remplie est corrélée à sa présence. En plus de l'intentionnalité vide et remplie, entre aussi en ligne de compte un *acte de reconnaissance*, ou *acte d'identification*, qui est en corrélation avec l'identité de l'objet lui-même. Cet acte d'identification transcende les intentionnalités vides et remplies, tout comme l'identité de l'objet transcende ses présences et ses absences (je peux identifier une tromperie après que l'événement qui m'en fournissait les signes ait eu lieu et sans qu'à ce moment-là je n'en ai reconnu les indices).

Nous avons noté qu'il existait différents types d'absences. Il existe aussi différents types de présences et de présentations, chacune appropriée au genre de chose concerné. L'avenir vient à la présence au moyen du passage du temps ; quelque chose de lointain est amené à la présence en parcourant la distance qui nous en sépare ; l'autre côté du cube est rendu présent en retournant le cube ; une preuve mathématique difficile est rendue présente en réfléchissant aux étapes qui permettent de l'obtenir ; le sens d'un texte étranger est rendu présent en produisant une traduction du texte ou en apprenant la langue dans laquelle il est écrit ; un danger ne peut être affronté qu'en prenant le risque de se mettre en présence de ce qu'il désigne comme dangereux. Dans chaque cas, la chose visée prescrit les mélanges d'absences et de présences qui lui sont propres.

Parfois, nous ne passons pas directement d'une intentionnalité vide à une intentionnalité pleine ; mais une série d'étapes est nécessaire, ou du moins est possible, qui va d'une réalisation *intermédiaire* à une autre jusqu'à ce que finalement l'objet lui-même soit atteint. J'ai participé, il y a quelque temps, à un tournoi de golf et je voulais voir jouer Jack Nicklaus. J'avais lu divers articles sur lui dans les pages sportives de magazines spécialisés. J'y avais vu aussi sa photo à plusieurs reprises. J'ai également vu plusieurs de ses interviews à la télévision. Après être arrivé au tournoi, j'ai fait le tour du terrain de golf, essayant de trouver ses partenaires. Enfin, j'ai vu le tableau des résultats (le tableau identifiant les joueurs et donnant leurs scores) avec son nom dessus ; en voyant son nom sur ce tableau mais ne le voyant pas encore, je le visais toujours de façon intentionnelle et cependant à vide, mais j'étais plus près du remplissement de l'intentionnalité, parce que je ne voyais plus son nom désormais uniquement dans les journaux ou les magazines sportifs, mais sur un tableau qui était quelque chose comme un signe indicateur ou un signal de sa présence. Puis j'ai vu son caddie, que j'avais remarqué sur des photos (et j'ai ainsi eu une indication supplémentaire de sa présence). Enfin, j'ai vu Jack Nicklaus lui-même. À ce moment-là, je suis entré dans la perception et j'ai laissé les intentionnalités signifiantes vides, les intentionnalités picturales, les intentionnalités associatives et toutes les autres sortes d'intentionnalités intermédiaires. Une fois que je suis entré dans la perception, je ne pouvais pas m'orienter vers un autre type de remplissement plus complet, mais je pouvais continuer à recueillir davantage de perceptions (et je l'ai fait, en suivant Nicklaus pendant qu'il jouait les trous suivants). Les autres perceptions n'étaient cependant pas une évolution vers un autre type d'intentionnalité, mais le développement de la même intentionnalité. La chaîne de réalisation avait atteint son apogée.

On peut donc distinguer deux types d'accomplissements. (1) L'un d'eux, à travers de nombreux intermédiaires de natures différentes, conduit à l'intuition. Nous pourrions, par exemple, passer du nom d'une personne à une esquisse de son visage, puis à un portrait grandeur nature, à une statue, à une image télévisée, et finalement à la personne elle-même. Chacune de ces étapes est qualitativement différente des autres, et chacune remplit la précédente mais pointe vers la suivante. La dernière, cependant, l'intuition, ne montre rien d'autre que ce qu'elle vise. C'est le terminus, l'évidence finale de l'existence de ce qui était intentionné. Appelons ce type de chaîne un accomplissement *graduel* ou *cumulatif*.

Encore une fois, l'accomplissement final, l'intuition, n'a rien de magique ou d'absolu ; elle ne fait que signaler qu'aucun nouveau type d'intentionnalité n'est à attendre. En cela, elle diffère des étapes intermédiaires, qui pointent vers d'autres types d'intentionnalités se rapprochant de la chose intentionnée elle-même. Notons également que l'intuition finale de l'objet recueille le sens de toutes les étapes intermédiaires par lesquelles elle a été anticipée : elle n'est précisément pas une étape mais leur achèvement. Voir Nicklaus, ce n'est *pas* voir son nom, ni sa photo, ni son caddie, mais c'est vers cela que toutes ces étapes pointaient.

(2) L'autre type de chaîne d'exécution ne mène pas à un point culminant. Elle est simplement *additive*, fournissant de plus en plus d'aspects de la chose en question. Alors que je continuais à voir Nicklaus jouer, j'ai vu de plus en plus de sa personne et de son habileté au golf. Il y avait plus de choses perçues au fur et à mesure que la perception se prolongeait, mais ce « plus » était différent de l'augmentation qualitative de proximité obtenue dans la réalisation de l'intuition. Un autre exemple d'un accomplissement simplement additif serait de fournir des définitions toujours plus nombreuses du nombre 15 : trois fois 5, 16 moins 1, 12 plus 3, la racine carrée de 225, et ainsi de suite. Ainsi, lorsque nous avons l'intuition d'une cible particulière, notre quête n'est pas terminée. Nous avons peut-être parcouru bon nombre des présentations intermédiaires qui nous ont amenés à notre intuition, mais la cible elle-même reste à dévoiler. Nous pouvons découvrir plus de chose sur elle, mais une telle exploration n'est pas une autre nouvelle étape dans l'accomplissement graduel constitutif de l'intuition. C'est un approfondissement de notre compréhension de ce que nous a apporté la présence intuitive.

Pour conclure ce traitement de la présence et de l'absence, faisons un point sur la terminologie. Au début de ce livre, j'ai parlé de l'intentionnalité comme du thème majeur de la phénoménologie. Nous venons d'explorer la différence entre des intentionnalités vides et remplies. On pourrait être tenté de penser que l'intentionnalité équivaut à des intentionnalités vides, à notre conscience de l'absent. Ce ne serait pas correct ; même lorsqu'une chose nous est donnée en sa présence, nous l'intentionnons toujours. L'intentionnalité en tant que terme générique couvre à la fois les intentionnalités vides et remplies, ainsi que les actes de reconnaissance qui visent l'identité de l'objet.

Notons également que le concept d'intentionnalité s'est progressivement enrichi des thèmes développés dans ce chapitre. L'intentionnalité semblait triviale et évidente lorsqu'elle a été introduite au chapitre premier, mais nous voyons maintenant que non seulement elle contrecarre l'égoïsme solipsiste d'une partie de la pensée moderne, mais qu'elle rend également compte de notre capacité à reconnaître les identités sous la multiplicité des expériences d'une chose, à comprendre la nature des choses qui sont absentes, et à repérer les identités données à travers un mélange de présence et d'absence.

Nous avons maintenant terminé notre examen initial des trois structures qui traversent la phénoménologie. Chaque fois que nous souhaiterons explorer un problème phénoménologiquement, nous devons nous demander quels sont les parties et les ensembles concernés, quelles sont les identités et les variétés mises en jeu, et quels sont les mélanges d'absences et de présences qui sont à l'œuvre dans le problème en question. Les objets émotionnels ont une forme, les objets esthétiques en ont une autre, et les objets mathématiques, les objets politiques, les objets économiques, les objets matériels simples, le langage, la mémoire et l'intersubjectivité ont chacun leurs propres formes. Les trois structures générales apparaîtront souvent à mesure que nous procéderons à nos propres analyses de ces formes dans le reste de ce livre.

Jusqu'à présent, la plupart de mes remarques étaient centrées sur de simples formes d'expérience, sur des choses comme la perception d'un objet matériel tel qu'un cube. Il serait logique de passer d'une telle perception à des formes de conscience plus complexe, telles que la mémoire, l'imagination, l'intellection, ou au type d'expérience que nous avons lorsque nous entrons dans le langage et

4. Trois structures formelles de la phénoménologie

dans les structures syntaxiques qu'il contient, lorsque nous commençons à noter des faits et à communiquer des significations à d'autres personnes. Cependant, avant de passer à ces sujets, interrompons un instant notre progression afin de clarifier ce que nous entendons par analyse philosophique. Nous devons considérer, au moins dans ses grandes lignes (pour le moment), la nature des analyses que nous avons effectuées et le point de vue à partir duquel nous avons travaillé. Nous avons maintenant suffisamment d'échantillons d'analyses philosophiques pour nous permettre de donner une première idée de la façon dont la philosophie, telle qu'elle est comprise par la phénoménologie, diffère de l'expérience et de la parole pré-philosophiques.

CHAPITRE 5

Un premier aperçu de ce qu'est la phénoménologie

Afin de comprendre ce qu'est la phénoménologie, nous devons faire une distinction entre deux attitudes ou perspectives qu'il nous est possible d'adopter. Il faut distinguer l'attitude naturelle de l'attitude phénoménologique. L'*attitude naturelle* est l'attitude que nous avons lorsque nous sommes dans notre position première, laquelle est dirigée vers le monde pris comme une réalité évidente et allant d'elle-même, lorsque nous avons des intentionnalités visant des choses, des situations, des faits et tout autre type d'objets. L'attitude naturelle est, pourrait-on dire, la perspective par défaut, celle à partir de laquelle nous commençons à penser, celle qui est à l'origine des autres. C'est l'attitude la plus élémentaire. L'*attitude phénoménologique*, de son côté, est celle que nous atteignons lorsque nous réfléchissons à l'attitude naturelle et à toutes les intentionnalités qui la caractérisent, comme celles dont nous venons de parler. C'est dans l'attitude phénoménologique que nous menons des analyses philosophiques. L'attitude phénoménologique est aussi parfois appelée *attitude transcendantale*. Examinons successivement les traits caractéristiques de chacune de ces attitudes. Nous pouvons mieux les comprendre en les faisant apparaître dans le contraste que chacune offre avec l'autre.

L'attitude naturelle

Dans notre vie ordinaire, nous sommes directement rattrapés par les différentes choses du monde. Pendant que nous nous asseyons en train de converser avec d'autres à la table du dîner, que nous nous rendons au travail à pied ou en bus ou que nous remplissons une demande de passeport ou de permis de conduire, des objets matériels nous sont présentés, nous les identifions à travers les côtés, les profils, et les aspects à travers lesquels ils nous sont donnés, nous en parlons et articulons nos rapports à ces choses, nous avons des réponses émotionnelles à des choses que nous trouvons attrayantes ou repoussantes, nous trouvons certaines choses agréables à regarder ou à entendre, et nous nous y attardons, et d'autres désagréables et nous les évitons, etc. Certaines choses sont présentes et d'autres choses sont absentes, nous surmontons certaines des absences et amenons les choses à la présence, mais nous laissons aussi d'autres choses sortir de la présence et glisser dans l'absence. Nous identifions et reconnaissons une chose après l'autre : les chaises et les images dans notre chambre, les oiseaux chantant à l'extérieur, la voiture qui passe dans la rue, le vent soufflant à travers les arbres. En plus de ces choses matérielles, le monde contient également des entités mathématiques telles que des triangles et des carrés, des ensembles fermés et ouverts, des nombres rationnels et irrationnels. De telles choses mathématiques sont associées à un type particulier d'intentionnalité, mais elles se présentent toujours comme des choses dans le monde, même si elles existent d'une manière différente des arbres et des camions. Il existe également des constitutions politiques, des lois, des contrats, des accords internationaux, des élections, des actes de générosité et de courage, ainsi que des actes de haine

et de lâcheté. Toutes ces choses peuvent être identifiées dans le monde dans lequel nous vivons ; toutes ces choses, dans leur identité, sont en corrélation avec les intentionnalités qui les visent.

De plus, notre monde ne contient pas seulement les choses que nous avons vécues directement. Nous avons également l'intention, vide, de nombreuses choses que nous considérons comme réelles même si nous ne les avons jamais vécues. Je ne suis jamais allé en Chine, mais de temps en temps j'ai les intentionnalités typiques de la Chine, ses montagnes et ses fleuves, sa politique étrangère et intérieure, sa situation économique. Il en va de même pour le Brésil, l'Antarctique et le Groenland. Si je devais visiter l'Antarctique, je remplirais bon nombre de d'intentionnalités vides que j'ai sur cette région, certaines, sans doute, d'une manière qui me surprendrait et d'autres sans surprise. Le monde dans lequel nous vivons s'étend au-delà de notre expérience immédiate et même au-delà de notre expérience possible : nous percevons également certains endroits du ciel que nous ne pourrions jamais atteindre physiquement. Nous pourrions atteindre la lune ou certaines des planètes, mais il nous est impossible d'atteindre les parties les plus éloignées de l'univers visible. Nous pouvons en apprendre beaucoup sur ces lieux, mais une grande partie de ce que nous apprenons ainsi restera toujours la cible d'intentionnalités vides plutôt que de perceptions directes.

Il y a donc beaucoup de choses dans le monde, toutes données de manières différentes. Il y a aussi *le monde* lui-même, qui est donné d'une manière encore différente. Le monde n'est pas une grande « chose », ni la somme des choses qui ont été ou peuvent être vécues. Le monde n'est pas comme une sphère flottant dans l'espace, ni comme une collection d'objets. Le monde ressemble davantage à un contexte, un cadre, un fond ou un horizon pour tout ce qui existe, pour tout ce qui peut nous être donné ; le monde n'est pas une chose qui viendrait s'ajouter aux autres choses. C'est le tout à l'intérieur duquel les choses apparaissent, pas la somme de toutes ces choses, et ce tout nous est donné comme un type particulier d'entité. Jamais le monde ne peut nous être donné comme un élément parmi d'autres, ni même comme un élément : le monde n'est donné que comme englobant tous les éléments. Il contient tout, mais pas comme n'importe quel conteneur. Le terme « monde » est un *tantum singulier*, il ne peut y en avoir qu'un. Il peut y avoir de nombreuses galaxies, il pourrait exister de nombreuses planètes sur lesquelles se rencontrent des êtres vivants voire des êtres conscients (bien qu'une seule soit connue de nous), mais il n'y a, de toute façon, qu'un seul monde. C'est dire que « le monde » n'est pas un concept astronomique mais un concept lié à notre expérience. Le monde est le cadre ultime de nos expériences et de toutes les choses que nous vivons. Le monde est le cadre concret et réel de l'expérience. En tant que cadre il n'est pas une chose mais il est nécessaire à l'apparition de quelque chose que ce soit et appartient, à ce titre, aux caractères fondamentaux de notre expérience.

Une autre singularité fondamentale de notre expérience est le *soi*, l'*ego*, le *je*. Si le monde est le tout le plus large et le contexte le plus englobant, le je est le centre autour duquel ce tout le plus large, avec toutes les choses qu'il contient, est disposé. Paradoxalement, le je est une chose dans le monde, mais une chose qui se distingue de toutes les autres : c'est une chose dans le monde qui a aussi une connaissance du monde, la chose à laquelle le monde dans son ensemble, avec toutes les choses qu'il contient, se manifeste. Le « je » est le datif de la manifestation, ce à quoi la manifestation des choses est donnée. C'est l'entité à qui le monde et tout ce qu'il contient peut apparaître, celle qui peut avoir du monde et de toutes choses une connaissance. Bien sûr, il y a beaucoup de moi différents, beaucoup d'ego distincts, mais même pris parmi tous, chaque un se distingue comme un centre prééminent, à savoir moi (c'est-à-dire vous, lorsque vous lisez ces mots et réfléchissez par vous-même). Ces faits étranges sur le moi ou l'ego ne sont pas seulement des jeux de langage, pas seulement des particularités grammaticales de la première personne du singulier ; ils appartiennent au genre d'être de toute créature rationnelle, une créature qui peut penser, qui peut dire « je », et qui peut avoir accès au monde tout

en faisant partie du monde. L'âme rationnelle, comme le dit Aristote, est en quelque sorte le tout. Le monde dans son ensemble et le moi comme centre sont les deux singularités entre lesquelles toutes les autres choses peuvent être placées. Le monde et le moi sont corrélés l'un à l'autre d'une manière différente de la manière dont une intentionnalité particulière est corrélée à la chose qu'elle vise. Le monde et l'ego fournissent le contexte ultime de tout ce qui peut survenir.

Les éléments structurels que nous venons de décrire appartiennent à l'attitude naturelle dans laquelle nous nous trouvons depuis le début de notre existence et la constituent. Il y a encore un élément de l'attitude naturelle que nous devons examiner avant de passer à l'attitude phénoménologique. Nous devons examiner le type de limitation qui affecte l'attitude naturelle.

La manière dont nous acceptons les choses dans le monde, et le monde lui-même, est une *croissance*. Lorsque nous rencontrons d'autres personnes, des arbres, des bâtiments, des chats, des pierres, le soleil et les étoiles, nous ressentons comme étant aussi vrais que réels. Le caractère de base, le mode par défaut de notre rapport au monde et aux choses qu'il contient, est celui de la croyance ou, pour utiliser le terme grec, la *doxa*. Notre croyance est en corrélation avec l'être des choses, qui est d'abord et avant tout simplement accepté comme tel. À mesure que le temps passe et que nous grandissons et devenons plus avisés, nous introduisons des modalités dans notre croyance; après avoir découvert que nous nous pouvons être trompés dans certains cas, nous introduisons progressivement les dimensions de l'illusion, de l'erreur, de la tromperie ou de la « simple » apparence. Nous apprenons peu à peu que les choses ne sont pas toujours telles qu'elles semblent être au premier abord; une distinction entre l'être et l'apparence entre alors en scène, mais cette distinction ne s'exerce qu'épisodiquement, et il faut une grande sophistication pour la maintenir en permanence. Nous pouvons constater que ce « chat » n'est qu'un jouet, ou que le discours de cette personne était trompeur, ou que « l'homme » n'était qu'une ombre, ou que le « verre » que nous croyions voir était, en fait, de la glace; de telles erreurs occasionnelles, cependant, ne nous font pas douter de tout ce que nous expérimentons ni de tout ce qui est dit. La condition par défaut sous laquelle nous accueillons nos perceptions reste celle de la croyance. Cependant, cette croyance, en tant que fondamentale, doit maintenant supporter le contraste avec toute une gamme d'alternatives possibles : suspicion, doute, rejet, probabilité, possibilité, négation, réfutation, bref toutes les modalités doxiques que notre intentionnalité peut adopter à côté de celle de la croyance.

La croyance que nous avons dans le monde dans son ensemble est au cœur de toutes nos croyances. Cette croyance, nous pourrions l'appeler non seulement une *doxa* mais l'*Ur-doxa* (si nous pouvons combiner un terme allemand et un terme grec), non seulement une croyance mais la croyance fondamentale, la croyance originaire, sous-tendant toutes les croyances spécifiques que nous avons. *La croyance au monde* n'est pas sujette à correction ou à réfutation comme l'est une croyance particulière. Si nous sommes vivants en tant qu'êtres conscients, la croyance au monde sous-tend toute conviction particulière que nous pouvons avoir. Nous n'avons jamais appris ou acquis notre croyance au monde, à la façon dont nous avons appris, disons, l'existence de l'Empire State Building ou de la rivière San Juan dans l'Utah. Toutes ces croyances particulières surgissent de manière concomitante lorsque nous expérimentons ou entendons parler des choses en question, lorsque nous en venons à reconnaître leur identité à travers les variétés dans lesquelles elles nous sont données, en présence ou en absence. Mais nous ne pouvons jamais apprendre ou acquérir notre croyance au monde car celle-ci est là en premier lieu et permet de constituer toutes les autres. Quel serait, en effet, notre état avant d'acquérir notre croyance au monde? Il faudrait, pour le concevoir, imaginer un être encapsulé dans un solipsisme muet et une conscience pure qui ne serait au courant de rien de ce qui se déroule dans le monde. Un tel état est inconcevable; il faudrait que l'ego se considère à la fois comme le centre des choses et la somme de ces choses, un centre sans rayon. Et même si nous devons accorder la possibilité d'un tel état la question qui se

poserait alors est celle de savoir ce qui pourrait permettre de nous faire sortir d'un tel état ? Comment l'idée de quelque chose « d'extérieur » pourrait-elle surgir si elle n'était pas là depuis l'origine ?

Nous ne pouvons pas commencer par l'égoïsme solipsiste (comme le fait une certaine métaphysique imbue de théorie). Notre croyance au monde est là dès le début, avant même notre naissance, aussi loin que nous remontions dans le passé. Même notre sens le plus rudimentaire de nous-mêmes ne peut naître que sur la base du monde et d'une croyance en celui-ci. Ainsi, même si nous découvrons que nous nous sommes trompés sur beaucoup de choses, notre croyance au monde reste intacte et le monde est toujours là, même s'il est déchiqueté en lambeaux et perclus de doutes et de soupçons, sauf dans l'hypothèse où nous aurions perdu notre sens de l'être et où nous soyons tombés dans une sorte d'isolement autistique radical. Mais même là, un certain sens de ce qu'il y a reste certainement en place, si une conscience doit être supposée. La souffrance qui doit exister dans l'autisme résulte en partie de ce que la croyance au monde est toujours à l'œuvre. Si tel n'était pas le cas, aucun sentiment des choses et aucun sentiment de soi ne pourraient s'éveiller. Puisque nous vivons dans la condition paradoxale d'avoir à la fois le monde et d'en faire partie, nous savons que lorsque nous mourrons, le monde continuera d'exister, puisque nous ne sommes qu'une partie du monde, mais dans un autre sens le monde qui est là pour moi, derrière tout ce que je sais, s'éteindra quand je n'en ferai plus partie. Une telle extinction fait partie de la perte que nous subissons lorsqu'un ami proche décède. Sa mort ne se résume pas au fait qu'il ne soit plus là, c'est ce que le monde était pour lui qui a été perdu. Le monde a perdu une des façons qu'il avait d'être donné.

Le monde et le soi impliquent l'idée d'un tout. Les paradoxes de la théorie des ensembles, le problème de savoir si l'ensemble ultime se comprend lui-même ou non, sont moins difficiles que les problèmes de la logique du monde et du soi : comment ces ensembles, le monde et le soi, peuvent-ils inclure ou exclure un autre, et comment leurs totalités sont-elles liées à la somme des choses qui existent ? Il se peut que les paradoxes de la théorie des ensembles ne soient que des versions formalisées de problèmes qui dérivent de la façon dont le monde contient tout, y compris le soi, et de la façon dont le soi peut intentionner toutes choses, y compris le monde et lui-même.

En conclusion, dans l'attitude spontanée et naturelle, nous sommes dirigés vers toutes sortes de choses, mais nous sommes également dirigés vers le monde comme horizon ou contexte pour toutes les choses qui peuvent être données, et le soi ou l'égo est corrélatif au monde, il est l'agent de l'attitude naturelle, celui à qui le monde et les choses qu'il contient sont données, qui est à la fois partie du monde et pourtant en possession intentionnelle de celui-ci.

L'attitude phénoménologique

Le lecteur a dû remarquer que tout ce qui a été dit sur l'attitude naturelle n'aurait pas pu l'être depuis l'intérieur de l'attitude naturelle elle-même. En d'autres termes, sans avoir attiré l'attention sur ce point, nous avons toujours considéré les questions que nous posions (comme la question de savoir s'il est possible de s'extraire de toute croyance au monde) de l'intérieur de l'attitude phénoménologique. Nous l'avons fait tout au long des dernières pages et, en fait, pratiquement tout au long de ce livre, à l'exception de l'introduction. Lorsque nous avons considéré l'intentionnalité au chapitre un et l'analyse de l'acte de percevoir un cube au chapitre deux, nous avons considéré ces sujets du point de vue phénoménologique.

Il existe de nombreux points de vue et de nombreuses attitudes différentes au sein de l'attitude naturelle. On peut, par exemple, distinguer le point de vue de la vie ordinaire du point de vue du mathématicien, celui du médecin spécialiste de telle ou telle pathologie ou de tel ou tel organe, du physicien, du politicien, etc. Et il y a même plusieurs types d'attitudes réflexives, comme nous

le verrons. Mais l'attitude phénoménologique ne ressemble à aucune de celles-ci. Par rapport à ces attitudes, elle représente un mouvement plus radical, plus complet. Tous les autres changements de point de vue ou d'accent sur un thème ou sur un autre restent amortis, en quelque sorte, par la croyance au monde sous-jacent, qui reste toujours en vigueur (et que nous avons mise en évidence à la section précédente), et tous ces changements se définissent comme passage d'un point de vue à un autre parmi ceux qui nous sont ouverts. Le passage à l'attitude phénoménologique se désengage complètement de l'attitude naturelle et se détache, de manière réfléchie, de tout ce qui fonde l'attitude naturelle, y compris la croyance au monde sous-jacent. Il s'agit d'une véritable conversion. En passant à l'attitude phénoménologique, nous sommes « transformés » d'une manière unique. Passer à l'attitude phénoménologique, ce n'est pas devenir spécialiste d'une forme ou d'une autre de connaissance, mais devenir philosophe. Du point de vue phénoménologique nous regardons et décrivons, analytiquement, toutes les intentionnalités particulières et leurs corrélats, ainsi que la croyance au monde.

Si nous voulons donner une analyse descriptive des intentionnalités qui constituent l'attitude naturelle, nous ne pouvons en partager aucune. Nous devons prendre nos distances par rapport à elles, réfléchir et rendre thématique chacune d'entre elles. Cela signifie que pendant que nous sommes dans l'attitude phénoménologique, nous suspendons toutes les intentionnalités que nous examinons. Nous les neutralisons. Ce changement d'orientation ne signifie pas, cependant, que nous doutions de ces intentionnalités et des objets qu'elles visent. Nous ne les faisons pas basculer de l'assurance doxique au doute. Nous ne changeons pas les intentionnalités de croyance en intentionnalités de soupçon, nous les gardons telles qu'elles sont et nous les contemplons. Nous les observons sans exercer sur elles d'action destinée à les modifier. Nous ne serions pas en mesure de les contempler pour ce qu'elles sont si nous devions les faire basculer d'une modalité doxique à une autre. Si notre passage à la réflexion philosophique signifiait que nous transformions, par exemple, notre conviction en doute, ou notre certitude en suspicion, alors nous ne pourrions pas envisager la conviction ou la certitude pour ce qu'elles sont. Les changements d'une modalité à l'autre ont lieu dans l'attitude naturelle. Ils doivent être motivés. Nous devons avoir des raisons de passer de la conviction au doute, de la certitude à la suspicion. Sans de telles raisons, le changement de modalité serait irrationnel et arbitraire.

Lorsque nous entrons dans l'attitude phénoménologique, nous devenons des observateurs détachés de la scène qui se déroule autour de nous ou comme des spectateurs lors d'un match de base-ball mais qui regardent maintenant les intentionnalités elles-mêmes développer leur jeu. Nous devenons des observateurs d'intentionnalités (on comprend, du même coup, l'importance cruciale que peut avoir le concept d'intentionnalité pour l'entrée dans le point de vue phénoménologique). Nous contemplons la façon dont nous nous rapportons au monde et aux choses qu'il contient, et nous contemplons le monde dans son implication humaine en y discernant les intentionnalités qui, en le visant, le construisent. Nous ne sommes plus de simples participants au monde ; nous sommes spectateurs de ce que signifie participer au monde et à ses manifestations. Mais les intentionnalités que nous envisageons – les convictions, les doutes, les soupçons, les certitudes et les perceptions que nous examinons et décrivons – restent des intentionnalités que nous partageons. Nous ne les avons pas perdues ; nous les observons seulement de loin. Elles restent exactement telles qu'elles étaient, et leurs objets restent exactement tels qu'ils étaient, avec les mêmes corrélations entre intentionnalités et objets toujours en vigueur. D'une manière qui peut paraître curieuse avant d'en avoir fait l'expérience singulière, nous les suspendons telles qu'elles sont pour mieux en admirer la mécanique universelle. Nous qui devenons ainsi philosophes par cette conversion à l'attitude phénoménologique, nous exerçons aussi des intentionnalités naturelles, avec le léger décalage qui permet de les voir comme telles. Il se produit une sorte de modification du soi, dans laquelle le même soi qui vivait dans l'attitude naturelle

5. Un premier aperçu de ce qu'est la phénoménologie

commence à vivre explicitement dans l'attitude phénoménologique et commence à poursuivre une vie philosophique.

Tous les êtres humains font ce genre d'expérience réflexive de temps à autre, dans les occasions où nous changeons de façon de voir les choses. Mais cela ne signifie pas, la plupart du temps, que l'on comprenne ce qui est en jeu dans une telle transition. C'est bien souvent la confusion qui l'emporte. Tout au plus a-t-on parfois le sentiment d'obtenir des aperçus sur une sorte de vérité générale, une sorte de loi de la nature. On peut avoir tendance à considérer le passage à la philosophie comme un ajustement supplémentaire de l'attitude naturelle sans voir à quel point ce qui se découvre alors est différent de l'attitude naturelle. Le but de notre discussion sur l'attitude phénoménologique est de nous aider à effectuer le passage à la philosophie de manière explicite et en toute lucidité, et donc aussi avec une meilleure appréciation de la différence qui existe entre les attitudes naturelles et philosophiques. Nous faisons une distinction radicale, même s'il est possible de traverser cette frontière sans vraiment réaliser ce qui se joue dans la transition, sans vraiment apercevoir ce sur quoi porte la conversion et ce à quoi elle aboutit.

Le virage vers l'attitude phénoménologique est appelé la *réduction* (parfois conversion) phénoménologique, un terme qui signifie « s'éloigner » des cibles naturelles de notre préoccupation, « revenir » à ce qui semble être une source, qui vise simplement les intentionnalités elles-mêmes. La réduction, avec la racine latine *re-ducere*, est un retour en arrière, une retenue ou un retrait. Lorsque nous entrons dans ce nouveau point de vue, nous *suspendons* les intentionnalités que nous contemplons désormais sans nous confondre avec elles. Cette suspension, cette neutralisation de nos modalités doxiques, est aussi appelée *epoché*, un terme tiré du scepticisme grec, pour lequel il signifie la retenue que, selon les sceptiques, nous devrions avoir envers nos jugements sur les choses. Nous devrions, selon les conseils du scepticisme, nous abstenir de juger au moins jusqu'à ce que des preuves claires de ce que nous aimerions affirmer soient fournies. Bien que la phénoménologie tire ce terme de ce vénérable courant de la philosophie antique, sa connotation sceptique n'est pas conservée par elle. L'*epoché* de la phénoménologie doit être comprise comme une simple neutralisation des intentionnalités naturelles qui doit permettre d'obtenir le point de vue d'un observateur avisé sur le travail de ces intentionnalités. Rien de plus.

Pour terminer ce bref traitement de la terminologie phénoménologique, disons un mot d'une expression souvent utilisée par Husserl pour la décrire, l'expression « mettre entre parenthèses ». Lorsque nous entrons dans l'attitude phénoménologique, nous suspendons nos croyances et nous mettons *entre parenthèses* le monde et toutes les choses qu'il contient. Lorsque nous mettons ainsi le monde entre parenthèses, nous ne le transformons pas en une apparence, une illusion, une idée ou toute autre sorte d'impression subjective. Au contraire, nous le considérons comme le veut l'intentionnalité dans l'attitude naturelle. Nous le considérons comme corrélé à la cible d'intentionnalité qu'il vise. S'il s'agit d'un objet perçu, nous l'examinons comme perçu ; s'il s'agit d'un objet mémorisé, nous l'examinons comme mémorisé ; s'il s'agit d'une entité mathématique, nous la considérons comme corrélée à une intentionnalité mathématique ; s'il s'agit d'un objet simplement possible ou vérifié, nous le considérons comme l'objet d'une intentionnalité qui n'est dirigée que vers quelque chose de possible, ou d'une intentionnalité qui vise quelque chose de vérifié. La mise entre parenthèses conserve ainsi le mode de manifestation que l'objet a pour le sujet dans l'attitude naturelle.

Ainsi, lorsque nous entrons dans une réflexion phénoménologique, nous ne limitons pas notre investigation au côté subjectif de la conscience ; nous ne nous concentrons pas uniquement sur les intentionnalités. Nous nous concentrons également sur les objets qui nous sont donnés, mais nous nous concentrons sur eux comme nous apparaissant dans notre attitude naturelle. Dans l'attitude naturelle, nous nous dirigeons directement vers l'objet ; nous

passons à travers les apparences de l'objet pour atteindre l'objet lui-même. Dans la position philosophiquement réfléchie, nous faisons de ces apparences autant de thématiques. Nous regardons ce à travers quoi nous atteignons habituellement l'objet. Nous nous concentrons, par exemple, sur les côtés, les profils et les aspects à travers lesquels le cube se présente comme une identité. Nous nous concentrons sur la variété des apparences à travers lesquelles l'objet nous est donné. Cependant, lorsque nous agissons ainsi, nous n'inscrivons pas l'identité de l'objet dans l'une des « simples » apparences ; bien au contraire, nous sommes mieux à même de distinguer l'objet de ses apparences, nous sommes mieux à même de préserver la réalité de la chose elle-même. Nous sommes également mieux à même de fournir une description appropriée de la nature du « monde ». Si nous devons essayer de parler du monde à partir de l'attitude naturelle, nous aurions tendance à le considérer comme une grande entité ou comme la somme de toutes les entités. Ce n'est que du point de vue phénoménologique que nous pouvons obtenir la bonne terminologie pour parler du monde comme contexte de manifestation des choses.

Pour utiliser une métaphore spatiale quelque peu grossière, lorsque nous entrons dans l'attitude phénoménologique, nous nous extrayons hors de l'attitude naturelle, nous nous élevons au-dessus d'elle, la théorisons, et distinguons puis décrivons à la fois les corrélations subjectives et objectives qui la composent. De notre promontoir philosophique, nous décrivons les diverses intentionnalités et leurs divers objets, ainsi que le soi et le monde. Nous distinguons une chose et ses apparences, distinction qui a été appelée par Heidegger la « différence ontologique », la différence entre une chose et la présence (ou l'absence) de la chose. Cette distinction ne peut être correctement établie que du point de vue phénoménologique. Si nous essayons de faire la distinction entre la chose et l'apparence du point de vue naturel, soit nous tendrons à substantialiser les apparences, parce que dans ce point de vue, nous avons tendance à considérer tout ce sur quoi nous nous concentrons comme une chose substantielle, soit nous finissons par réduire la chose à ses apparences, ou à la somme de ses apparences. Nous sommes donc susceptibles soit de poser les apparences comme des barrières entre nous et les choses, soit de faire des choses de simples idées. Ni dans un cas ni dans l'autre nous n'obtiendrions une altitude phénoménologique correcte, et nous ne comprendrions pas non plus ce qu'est l'attitude naturelle.

Des arguments peuvent-ils conduire à l'attitude phénoménologique ?

Maintenant que nous avons une certaine idée de la différence entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique, nous pouvons poser la question de savoir s'il existe un moyen de favoriser le passage de la première à la seconde. Ce qui revient à se demander s'il existe des arguments susceptibles de persuader une personne d'adopter l'attitude phénoménologique. La question n'est pas anodine ; elle demande si la philosophie peut expliquer ce qu'elle est et se légitimer devant ceux qui ne sont pas philosophes. Elle demande également si la philosophie peut se justifier elle-même, si elle peut clarifier ses propres origines.

La question du début de la philosophie se pose en phénoménologie sous la rubrique des différentes *voies de réduction*. On nous signale divers « chemins » ou arguments susceptibles de nous permettre d'atteindre la « réduction » phénoménologique. Comme nous l'avons vu, la réduction phénoménologique est le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Elle correspond à la restriction de notre intentionnalité de son régime naturel expansif, qui cible les choses du monde, à son régime phénoménologique qui cible notre propre vie intentionnelle, avec ses objets et son monde corrélés.

Nous devons veiller à ne pas rendre notre tâche plus difficile qu'elle ne doit l'être. Nous pourrions être tentés de penser que l'attitude naturelle est purement non philosophique, qu'elle ne recèle aucune trace de philosophie, et que le passage à la phénoménologie est un passage à quelque chose de totalement inconnu

dans l'attitude naturelle. Si tel était le cas, il serait impossible de transmettre une idée de ce qu'est la philosophie à ceux qui n'y sont pas encore entrés. Mais il y a des anticipations de l'attitude philosophique au sein de l'attitude naturelle. Il y a, au sein de l'attitude naturelle elle-même, des pseudopodes qui s'étendent vers la philosophie. En tant qu'êtres rationnels, nous disposons déjà d'un sens du tout, d'un sens du soi, d'un sens de l'intentionnalité et de l'apparence. Mais le problème est que nous essayons d'intégrer tous ces sens dans les catégories qui appartiennent à l'attitude naturelle. Nous les mythifions, nous les psychologisons, ou nous les réifions. Nous faisons du monde une chose, les apparences deviennent alors des barrières entre les choses et nous, le soi est pris comme une entité concrète et les intentionnalités sont psychologisées. Nous n'avons plus alors de voie d'accès aux distinctions correctes. Les voies d'accès à la réduction phénoménologique n'ouvrent pas, de leur côté, une dimension nouvelle et imprévue. Elles se contentent de clarifier une distinction que nous possédons déjà confusément entre le naturel et le philosophique, et elles tentent d'explicitier la transition entre les deux attitudes. En cela, elles nous aident à obtenir une position philosophique en montrant le changement de perspective qui se produit lorsque nous entrons dans la philosophie, et aussi en soulignant le changement de sens de certains des termes que nous employons au cours de ce passage. Nous considérerons successivement deux voies de réduction, la voie ontologique et la voie cartésienne. Ce sont deux approches qui ont été développées par Husserl.

La *voie ontologique vers la réduction* est la plus progressive des deux et par là aussi, peut-être, la moins effrayante. La voie cartésienne, on le verra, semble nous plonger d'emblée dans un doute et un phénoménalisme beaucoup plus radical. La voie ontologique fait appel au désir d'être véritablement, intégralement, pleinement scientifique. Elle souligne que lorsque nous explorons scientifiquement un domaine d'être, nous acquérons un trésor de connaissances, un système de jugements sur les choses que nous visons dans notre exploration. Même si nous acquérons une compréhension assez approfondie d'un domaine, comme la biologie moléculaire ou la physique des solides. Aussi complète que soit notre connaissance des choses que décrivent ces disciplines, nous n'aurons toujours pas exploré les corrélats subjectifs des vérités qui auront été obtenues. Le pôle objectif sera peut-être bien connu de nous, mais les opérations subjectives corrélées aux contenus objectifs mis en jeu auront été négligées : le type d'intentionnalités qui présentent les choses étudiées, le mode de vérification propre aux objets examinés, les méthodes suivies, les formes de correction et de confirmation intersubjectives, etc.

Tant qu'une science n'est qu'objective, elle se perd en positivités. Nous avons la vérité sur les choses, mais nous n'avons aucune vérité sur notre possession de ces choses. Nous nous oublions et nous nous perdons même si nous sommes fascinés par les choses que nous savons. Les vérités scientifiques sont laissées flottantes et sans possession, comme si elles représentaient ce qui a parfois été appelé le « point de vue de nulle part ». Elles ne semblent être la vérité de personne. Pour compléter la science, pour être pleinement scientifiques, nous aurions besoin d'étudier les activités structurelles subjectives à l'œuvre dans la science, et cela ne signifie pas simplement que l'on continue à faire de la biologie moléculaire ou de la physique du solide. Car cela consiste à se détourner des sciences pour entrer dans une nouvelle position réflexive, celle de la phénoménologie, qui rend justice aux intentionnalités que nous exerçons sans qu'elles aient été thématiques dans nos efforts scientifiques antérieurs. Une fois que nous avons fait ce raisonnement pour la biologie moléculaire et pour la physique du solide, nous constatons que nous ne pouvons pas faire de la phénoménologie uniquement pour ces deux disciplines ; nous devons étendre nos efforts pour couvrir l'intentionnalité en tant que telle et même le monde en tant que tel (en tant que corrélat objectif de l'intentionnalité), parce que les intentionnalités dans toute science spécialisée ne peuvent être comprises que si elles sont complétées par des aspects plus larges de l'intentionnalité. Nous

ne pourrions pas parler de reconnaissance des identités en biologie moléculaire, par exemple, sans parler de la reconnaissance des identités en tant que telles et en général.

Par une extension progressive, donc, la voie ontologique de réduction nous aide à compléter les sciences partielles. Nous nous déplaçons en partant de contextes étroits et en allant vers des contextes de plus en plus larges, jusqu'à arriver au contexte le plus général fourni par l'attitude phénoménologique. La motivation de cette extension est le désir d'être pleinement scientifique et d'éviter de laisser de côté une dimension de l'enquête qui a été engagée. Il peut y avoir une sorte de complétude partielle dans une science positive, en biologie moléculaire ou en physique du solide, mais toute science qui veut être complète devra en fin de compte se renseigner sur la réalisation même de la science, sur les intentionnalités qui l'établissent. Elle ne devra pas seulement demander « qu'est-ce que telle chose ? » (un vivant, un solide), mais aussi « qu'est-ce qu'une chose ? » en général. Tant que ces questions sont laissées de côté, la science est laissée incomplète et reste privée de son contexte général. La voie ontologique de réduction nous rappelle la remarque d'Aristote dans *Métaphysique IV-1* sur la nécessité d'aller au-delà des sciences partielles vers une science du tout qu'il nomme la science de l'être en tant qu'être (et non de l'être simplement matériel, quantifié, vivant ou économique).

Il devrait être clair, à partir de ces remarques sur la manière ontologique de progresser vers la réduction, que la phénoménologie en tant que science, en tant qu'entreprise rigoureuse, explicite et consciente de soi, est en fait une science plus concrète que n'importe laquelle des enquêtes partielles que déploient les sciences de la nature. On pourrait penser que la physique ou la biologie sont les plus concrètes de toutes les sciences parce qu'elles étudient les choses vivantes ou matérielles qui se trouvent devant nous, mais tant que ces sciences ne regardent pas l'activité par laquelle elles sont réalisées, par laquelle leurs objets propres sont constitués, elles demeurent abstraites. Elles laissent de côté une partie essentielle non seulement du monde, mais d'elles-mêmes. La phénoménologie complète ces sciences partielles, tout en conservant leurs validités, de sorte que, paradoxalement peut-être (tant elle est regardée comme abstraite), elle est la plus concrète des sciences. Elle recouvre l'ensemble le plus large, le contexte le plus étendu, le questionnement le plus général. Elle surmonte l'oubli de soi sur lequel les sciences spécialisées se construisent. Elle prend en considération les dimensions dont ces sciences ne tiennent pas compte, les dimensions d'intentionnalité et d'apparence. Elle montre en quel sens la science elle-même est une sorte de dévoilement, et montre donc, du même coup, la naïveté de l'objectivisme qui correspond à la croyance selon laquelle l'être est indifférent à son dévoilement. La réduction n'est donc pas un enfermement, ni un « éloignement » de quoi que ce soit. Elle préserve l'attitude naturelle et tout ce qu'elle contient, pour mieux le mettre en évidence. En ce sens, elle amplifie et ne « réduit » pas.

Nous obtenons une impression très différente lorsque nous suivons la *méthode cartésienne d'accès à la réduction*. Cette approche de la phénoménologie est calquée sur la tentative de Descartes d'initier la philosophie en prenant la décision « une fois dans sa vie » de douter de tous les jugements qu'il tient pour vrais. Descartes introduit ce doute méthodique parce qu'il pense que les jugements dont il a hérité sont contaminés par divers préjugés. Après avoir adopté ce doute universel, il n'acceptera comme vrais, explique-t-il, que les jugements qu'il peut lui-même justifier selon la méthode qu'il a développée.

Le problème avec la tentative de Descartes de faire commencer la philosophie par le doute est qu'elle transforme toutes nos modalités doxiques naturelles en doutes. Elle passe d'une pluralité de modalités naturelles – certitude, suspicion, acceptation vérifiée, possibilité, probabilité – à une seule modalité naturelle : le doute. Son doute n'est peut-être que méthodique, mais il n'est que cela. Descartes essaie de s'élever vers la philosophie, mais il ne réussit qu'à se glisser dans une autre attitude naturelle, radicalement sceptique dans son commencement. Sa

tentative de mettre la philosophie sur la voie de devenir une science rigoureuse va échouer pour cette raison. Elle a même des conséquences négatives pour la philosophie et pour la science.

La voie cartésienne d'accès à la réduction de la phénoménologie est une tentative pour reprendre ce que Descartes essayait d'atteindre en évitant ces conséquences fâcheuses. Elle ne propose pas de reprendre l'expérience du doute universel. Elle suggère plutôt que nous adoptions l'attitude de *tenter* de douter de nos diverses intentionnalités. Cela peut sembler une infime différence, mais c'est pourtant une différence cruciale. La tentative de douter est très différente du doute lui-même. Ce qui se passe lorsque nous essayons de douter de l'une de nos croyances est que nous adoptons une position neutre envers cette croyance. Nous n'en doutons pas encore, nous ne faisons que suspendre notre croyance. Nous nous arrêtons pour voir si nous devons en douter. Cette tentative, cet arrêt, cependant, n'en fait pas un doute pleinement formé. C'est plutôt quelque chose qui ressemble à la neutralisation que nous réalisons lorsque nous entrons dans la philosophie. Cette position neutre sert alors de trou de serrure à travers lequel nous pouvons apercevoir ce qu'est l'attitude phénoménologique, et peut devenir ce à travers quoi nous glissons la clé qui va nous permettre d'entrer dans cette attitude dans laquelle nous neutralisons et contemplons toutes nos intentionnalités.

Une caractéristique importante de la « tentative de douter » par rapport au doute lui-même est la suivante. Nous ne pouvons vraiment douter que de ce dont nous avons des raisons de douter. Supposons que je sache que la porte de cette pièce est blanche, et supposons que je vois le chat entrer dans la pièce. Je ne peux pas continuer à dire que je doute que la porte soit blanche ou que le chat en traverse le seuil à moins d'avoir des raisons de douter qu'il en soit ainsi : je peux soudainement réaliser que c'est la lumière qui rend la porte plus lumineuse qu'à la normale, et qu'elle a peut-être une nuance de gris. Je peux soudain réaliser qu'il y a un miroir près de la porte, et que ce que je ne vois est en fait un reflet du chat entrant dans une autre pièce. Je doute alors, mais seulement alors, de ma première interprétation de mes perceptions. En tant que l'une des modalités de l'attitude naturelle, le doute doit être motivé par des raisons. Je ne peux pas simplement dire que je doute des choses sans motif.

La *tentative de doute* cependant, appartient bien plus largement à notre libre choix. Nous pouvons tenter de douter de ce que nous voulons, sans restriction, même du fait le plus évident ou de l'opinion la mieux établie. De la même manière, nous sommes libres d'initier la neutralisation qui se produit lorsque nous nous tournons vers la perspective phénoménologique, la suspension ou la « mise hors circuit » de nos intentionnalités, la « mise entre parenthèses » des choses et du monde ; ce sont là des actions qui sont en notre pouvoir et à notre libre disposition. Nous pouvons décider que nous voulons mener cette mise entre parenthèses. Nous n'avons pas besoin de nous forger des raisons pour cela comme celles qui nous conduisent à douter ou nous font soupçonner qu'une idée est fautive. Ainsi, alors que le doute n'est peut-être pas le bon modèle à utiliser pour nous faire entrer dans l'attitude phénoménologique, la « tentative de doute » l'est. La tentative de douter nous donne un bon aperçu de ce qu'est la neutralisation phénoménologique de nos intentionnalités. De cette manière, la voie cartésienne de la réduction peut nous « conduire » dans l'attitude philosophique.

Descartes a introduit un scepticisme radical dans la vie intellectuelle qui continue de tourmenter la pensée qu'il a inspiré. Pourtant, il est utile d'adopter le thème cartésien en le modifiant légèrement pour le mettre au service de la phénoménologie, comme nous venons de le faire, car le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique est perçu, à tort, par certains, comme une rechute dans le cartésianisme. Même certains interprètes éminents de la phénoménologie le comprennent ainsi. Il est donc important pour nous de faire la distinction entre ce que propose Descartes et ce que la phénoménologie accomplit.

L'un des effets pernicieux de la démarche de Descartes est qu'elle tend, dans un premier temps, à discréditer les intentionnalités de l'attitude naturelle. Elle sape notre croyance naturelle pourtant valable dans la réalité des choses que nous vivons, dans les identités que nous reconnaissons. Elle introduit l'habitude du scepticisme qui fait que nous avons tendance à ne rien croire tant que ne l'avons pas prouvé. Mais ce désir d'une preuve de tout est déraisonnable. La preuve n'est possible que sur la base de vérités qui, elles, ne sont pas prouvables, de vérités qui ont leur preuve en elles-mêmes et n'ont pas besoin de preuve antécédente. Nous ne pouvons pas tout déplacer dans le domaine du doute ; nous savons beaucoup de choses qui n'ont pas besoin d'être prouvées. La phénoménologie restaure la validité des convictions que nous avons dans l'attitude naturelle. Elle reconnaît que nos intentionnalités atteignent, de diverses manières, les choses elles-mêmes. Elle distingue et décrit la façon dont les diverses intentionnalités sont réalisées et confirmées. Elle remarque également que nous allons souvent au-delà des preuves, que nous sommes souvent vagues dans nos intentionnalités et que les erreurs sont courantes ; mais la présence de l'erreur ne discrédite pas la totalité de ce qui est intentionné. Elle montre seulement que nous devons être prudents. En clarifiant les différentes intentionnalités et en les distinguant les unes des autres, la phénoménologie nous aide à être attentifs à ces processus.

Notons la différence entre les voies ontologiques et cartésiennes d'accès à la réduction phénoménologique. La voie ontologique procède par élargissement. Elle commence par réfléchir sur des réalisations scientifiques et leur ajoute ensuite des dimensions qui, étape par étape, nous guident jusqu'à parvenir à l'attitude phénoménologique. La voie cartésienne tente une approche directe, en une seule étape. Elle suspend toutes les intentionnalités à la fois. Elle met en évidence, un peu mieux que ne le fait la voie ontologique, le nouveau type de modalité, la neutralisation, qui entre en jeu dans cette démarche, mais comme beaucoup de choses faites sans coup férir, cela peut induire en erreur. Cela peut notamment nous conduire à voir la phénoménologie comme un scepticisme et un phénoménalisme qui nous priverait du monde réel et des choses qu'il contient. Cela peut même conduire à une forme de solipsisme. La voie ontologique est lente mais sûre ; la voie cartésienne est rapide mais risquée. La meilleure approche consiste à utiliser les deux, en corrigeant les faiblesses de chacune par les forces de l'autre. Dans les deux approches, cependant, l'essentiel est de ressentir la différence entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique, entre nos engagements naturels et le détachement philosophique.

Conditions spéciales relatives à l'attitude phénoménologique

Un certain nombre d'autres remarques peuvent aider à définir l'attitude phénoménologique de façon plus précise. Leur présentation sera aussi l'occasion d'explicitier plusieurs termes du vocabulaire phénoménologique.

Notre expérience et notre analyse du point de vue phénoménologique débouchent sur des affirmations qui sont, en principe, *apodictiques*. Les déclarations apodictiques expriment des vérités qui ne pouvaient pas ne pas être ; elles expriment des vérités nécessaires. De plus, elles *semblent* exprimer la nécessité de ces vérités elles-mêmes. Nous voyons que ce qu'elles disent ne pouvait être autrement qu'elle ne le dévoile. Il y a une nécessité philosophique de ce genre dans les preuves élaborées dans l'attitude phénoménologique. Considérez, par exemple, l'affirmation selon laquelle un objet matériel et spatial comme un cube ne peut être donné que sous une multitude d'aspects, de profils et de côtés, et que le cube est l'identité qui se donne sous ces diverses apparences. Considérez également l'affirmation selon laquelle une identité nous est donnée dans un mélange de présences et d'absences, ou l'affirmation selon laquelle nous ne pouvons faire jouer un présent temporel que par référence à un passé et à un avenir. Ces déclarations sont *apodictiques*. Nous voyons qu'un cube ne peut être

donné d'aucune autre manière et que le présent n'est jamais séparé d'un passé et d'un futur.

Quelqu'un pourrait objecter que de telles déclarations sont apodictiques parce qu'elles sont évidentes, triviales, et presque banales. Mais c'est exactement le point. Les énoncés phénoménologiques, les énoncés philosophiques en général, énoncent l'évidence et le nécessaire. Ils nous disent ce que nous savons déjà sans savoir, le plus souvent, que nous le savons. Ce ne sont pas de nouvelles informations sur le monde qu'elles nous apportent, mais même si elles ne nous disent rien de nouveau, elles sont tout de même importantes et éclairantes, car nous sommes, le plus souvent, dans une extrême confusion au sujet de telles trivialités et nécessités. Lorsque nous pensons à la façon courante de comprendre la mémoire comme visualisation d'images internes, par exemple, ou à la façon dont de nombreux philosophes ont décrit la perception comme la prise d'impressions sur une sorte d'écran interne situé dans le cerveau, alors l'importance d'énoncer explicitement des évidences devient elle-même évidente. Les affirmations phénoménologiques sont apodictiques parce qu'elles sont fondamentales et inévitables, elles sont inéluctables. Leur apodicticité ne vient pas du fait que ceux qui les élaborent jouissent d'une révélation spéciale au sujet de vérités exotiques dont personne n'aurait jamais entendu parler mais au contraire de ce qu'ils scrutent, de la façon la plus objective qu'ils le peuvent, la réalité la plus courante.

Le fait que les déclarations et les évidences phénoménologiques soient apodictiques ne signifie pas que nous ne puissions jamais les améliorer ou en approfondir la compréhension. Un énoncé philosophique peut être apodictique et pourtant manquer d'*adéquation*. L'adéquation signifie que tout flou a été supprimé de l'énonciation. Elle signifie que toutes les dimensions de la chose ont été mises en évidence, que toutes ses implications ont été dessinées. Pratiquement rien ne peut nous être présenté aussi complètement, même en philosophie. Les déclarations phénoménologiques peuvent être considérées comme nécessaires (nous pouvons voir qu'il ne pouvait pas en être autrement), mais elles peuvent également demander des éclaircissements supplémentaires. Il est parfaitement possible de savoir, par exemple, que le présent implique nécessairement le passé et le futur, mais d'être peu clair sur le sens complet du présent, du passé et du futur. Nous pouvons savoir apodictiquement qu'un objet est identifié dans des mélanges de présence et d'absence, mais sans cesser d'être encore vague quant à l'importance de ce constat.

La réduction phénoménologique et l'attitude phénoménologique sont parfois appelées *transcendantales*. On parle aussi quelquefois de réduction transcendantale et d'attitude transcendantale. On rencontre même, de temps à autre, dans la littérature phénoménologique, des phrases assez maladroites contenant des expressions comme « la réduction transcendantale-phénoménologique » ou « le point de vue transcendantal-phénoménologique ». Que signifie ici le terme « transcendantal » ?

Le mot signifie « aller au-delà », il est basé sur la racine latine, *transcendere*, qui veut dire grimper ou aller au-dessus, de *trans* et de *scando*. La conscience, même dans l'attitude naturelle, est transcendantale au sens où elle dépasse les choses qui lui sont immédiatement données. L'ego peut être appelé transcendantal dans la mesure où il est impliqué, dans la cognition, dans l'ouverture aux choses qui ne sont pas lui. L'ego transcendantal est l'ego ou le soi en tant qu'il est agent de la manifestation de ces mêmes choses et de leur vérité. La réduction transcendantale est alors le virage vers l'ego en tant qu'il est précisément cet agent de la vérité, et l'attitude transcendantale est la position que nous adoptons lorsque nous faisons de cet ego et de ses intentionnalités un thème à part entière.

Lorsque nous entrons dans l'attitude phénoménologique ou transcendantale, nous devons apporter des modifications appropriées dans les mots que nous utilisons. Le nouveau contexte, puisqu'il est si unique, nécessite des ajustements dans notre langage naturel. Appelons la nouvelle langue qui résulte de ces

changements, la langue *transcendantale*, et appelons la langue que nous parlons dans l'attitude naturelle, la langue *mondaine*. Les deux attitudes, naturelle et phénoménologique, sont constituées par le type d'intentionnalités propres à chacune et les langues parlées dans chacune reflètent des différences de perspective. L'étude de l'interaction entre les deux langues, transcendantale et mondaine, est un bon moyen de démêler les différences entre philosophie et expérience naturelle.

Certains des mots de la langue transcendantale sont tirés de la langue mondaine, comme par exemple les mots « identité », « apparence », « présence et absence » ou « ego », mais nous devons nous rappeler que tous ces termes sont affectés d'un subtil changement de sens lorsqu'ils sont employés dans le nouveau langage philosophique, dans la langue transcendantale. Le mot « science », par exemple, prend un sens différent de celui de la physique et de la biologie quand on dit de la philosophie qu'elle est une science rigoureuse. Un nouveau type d'exactitude est également introduit. La phénoménologie est une science d'une manière différente de celle dont les sciences de l'attitude naturelle le sont, et tout l'argument associé à la réduction transcendantale est censé nous aider à voir ce qu'est ce nouveau sens.

Il y a aussi certains mots qui sont inventés spécialement pour la langue transcendantale, des mots qui n'ont aucun sens dans l'attitude naturelle ou en langue mondaine. C'est le cas, par exemple, des mots *noème* et *noèse*. Le terme « noème » fait référence aux corrélats objectifs des intentionnalités. Il se réfère à tout ce qui est intentionné par les intentionnalités de notre attitude naturelle : un objet matériel, une image, un mot, une entité mathématique, une autre personne. Mais plus précisément, il se réfère à de tels objets considérés à partir de l'attitude transcendantale. Il se réfère à ces objets comme ayant été placés entre parenthèses par la réduction transcendantale-phénoménologique. Parfois, le terme peut être utilisé de manière adjectivale et adverbiale : on peut dire qu'on fournit une analyse noématique de quelque chose, ou nous pouvons étudier une structure noématique d'un objet qui a été mis entre parenthèses, nous pouvons considérer les objets de manière noématique. Toutes les phrases dans lesquelles ces mots sont utilisés sont prononcées en langue transcendantale. Ce sont des phrases philosophiques. Elles supposent que la modification de neutralité propre à la philosophie a été conquise. L'utilisation du terme « noème » indique que nous sommes en phénoménologie, dans le discours philosophique, et que les choses dont on parle sont discutées d'un point de vue philosophique, et non depuis l'un des points de vue de l'attitude naturelle.

Ces points doivent être soulignés car le terme de noème peut facilement être mal compris. Le noème est souvent considéré comme un concept ou un « sens » distinct de l'objet qui est présent à la conscience, quelque chose qui servirait de véhicule au sens et par lequel la conscience se référerait à une chose particulière en lui donnant un sens. On pense parfois que le noème est ce par quoi l'intentionnalité est conférée à la conscience, comme si la conscience était enfermée en elle-même aussi longtemps qu'aucun noème n'y était ajouté. On pense également que le noème est l'entité à travers laquelle la conscience cible tel ou tel objet particulier, celui par lequel notre conscience est renvoyée à un élément spécifique dans le monde extérieur : le noème est pris alors comme une sorte de viseur de l'intentionnalité. Cette compréhension du noème comme entité médiatrice est, je crois, incorrecte. Plus loin, au chapitre treize, nous verrons plus en détail pourquoi cette conception est problématique et trompeuse. Il suffit, pour le moment, d'introduire le terme et de donner un premier aperçu de ce qu'il signifie. Le noème est tout objet intentionné, tout corrélat objectif, mais considéré à partir de l'attitude phénoménologique, considérée comme vécu. Ce n'est pas une copie d'un objet, ce n'est pas un substitut à un objet, ce n'est pas un sens qui nous renvoie à l'objet ; c'est l'objet lui-même, mais considéré du point de vue philosophique.

Le terme « noèse » est moins trompeur, mais il suppose également que nous soyons entrés dans l'attitude phénoménologique. « Noèse » se réfère aux

actes par lesquels nous intentionnons les choses : perceptions, actes signifiants, intentionnalités vides, intentionnalités remplies, jugements, souvenirs. Mais il s'y réfère précisément tel qu'il est envisagé du point de vue phénoménologique. Il suppose donc que nous ayons effectué la réduction transcendantale. Il considère les actes de conscience après qu'ils ont été isolés ou mis entre parenthèses par l'*epoché* phénoménologique. Les noèses sont moins controversées que les noèmes car nous ne sommes pas tentés par le terme de poser un acte parallèle à l'original et qui serait comme son ombre, comme nous sommes tentés par le terme « noème » de poser un « objet » qui serait l'ombre de l'objet réel ou son « sens » parallèle à l'objet réel. La raison pour laquelle nous sommes moins tentés de poser une « noèse » entre nous et nos actes psychologiques est que, vivant dans la tradition cartésienne, nous sommes habitués à accepter nos introspections comme réalistes et comme nous mettant en contact direct avec notre propre vie mentale. Cette même tradition nous incite à nier que nous sommes directement exposés aux choses du monde. Elle exige de nous de postuler un intermédiaire, une représentation (c'est alors le sens qu'on donne au mot « noème »), pour nous connecter aux choses extérieures.

Nous pourrions également mentionner le fait que « noèse » et « noème », deux termes inventés par la phénoménologie, ont la même racine grecque, le verbe *noein*, qui signifie « penser », « considérer », « percevoir ». Le terme grec *noēsis* signifie l'acte de penser, et le terme *noēma* signifie ce qui est pensé. En grec, le suffixe *-ma* ajouté à une racine verbale signifie le résultat ou l'effet de l'action exprimée par le verbe. Ainsi, *phantasma* signifie le résultat de l'action de fantasmer, *politeuma* signifie le résultat de l'action politique (l'entité politique qui en résulte), *rhēma* signifie le résultat de l'action de parler (la parole), *horama* signifie le résultat de l'action de voir (la vue, comme dans le « panorama »), et *migma* signifie le résultat de l'acte de mélanger (le mélange). Le terme *noēma* signifie donc le résultat de l'action de penser, la chose que l'on pense ou la chose dont nous sommes conscients.

L'adaptation du terme grec à la phénoménologie est tout à fait appropriée. Le noème est tout objet de pensée, mais considéré en soi, comme pensé ou intentionné, comme corrélat d'une intentionnalité. Le point de vue sous lequel nous le considérons de cette manière est l'attitude phénoménologique. Le mot « noema » n'est donc prononcé que de l'intérieur de cette attitude. Ce qui apparaît malheureusement, c'est que le « noème » est souvent pris dans un sens psychologique, épistémologique ou encore sémantique. On manque alors la différence d'accent qui oppose l'attitude transcendantale à l'attitude naturelle, et on prend le noème de façon naturaliste, épistémologique ou sémantique. On pose le noème comme intermédiaire entre le moi et les choses dans le monde, alors qu'il doit être vu comme les choses du monde envisagées d'un point de vue phénoménologique. Au lieu de le voir comme un « moment » (une partie abstraite) de la manifestation des choses, on le réifie et on le fait servir d'agent de liaison entre l'esprit et les choses.

Les remarques de cette section sur les différents termes relatifs à la réduction phénoménologique ne sont pas une simple convention verbale. Elles mettent en évidence des aspects importants de l'attitude phénoménologique et facilitera l'expression de certains aspects de doctrines phénoménologiques. La maîtrise d'un vocabulaire approprié n'est pas une question accessoire dans un domaine de connaissance. Les choses qu'elles visent ne peuvent être correctement mises en lumière sans les mots qui les nomment.

Importance de la réduction transcendantale

À première vue, on pourrait être tenté de penser que la phénoménologie est essentiellement un exercice qui relève de la théorie du savoir, de l'analyse épistémologique. Mais elle est bien plus que cela. La phénoménologie n'essaie pas seulement de traiter « le problème de la connaissance », d'essayer d'établir s'il y a ou non une vérité, et de savoir si nous pouvons ou non accéder au « monde réel

» ou au monde « extramental ». La phénoménologie est apparue au cours d'une période historique au cours de laquelle l'épistémologie a été une préoccupation philosophique majeure, et une partie de son vocabulaire et de son argumentation semble très épistémologique, mais elle a réussi à sortir de ce contexte restrictif. Elle a dépassé ses origines. Elle s'est réconciliée avec la philosophie moderne et en a tiré des enseignements, mais a également surmonté certaines de ses limites et établi un lien avec la pensée ancienne. La plupart des malentendus de la phénoménologie proviennent d'interprétations encore tellement prises dans les problèmes nés des positions de la pensée moderne, encore tellement piégées par la tradition cartésienne et lockéenne, que ceux qui les entretiennent ne parviennent pas à saisir ce qui est nouveau en phénoménologie. La phénoménologie en appelle à un réajustement majeur dans la compréhension de ce qu'est la philosophie, et on ne réalise pas toujours ce changement, car, étant donné la difficulté qu'il y a à se libérer d'habitudes de penser héritées du passé et du contexte culturel qui y est attaché, la tentation existe d'interpréter la phénoménologie dans ce cadre plus familier. Mais la phénoménologie rompt avec ce cadre et restaure certaines possibilités de la philosophie ancienne, tout en tenant compte de nouvelles dimensions de l'expérience telles que celles qui sont issues de la science moderne. La phénoménologie fournit l'un des meilleurs exemples de la façon dont une tradition peut être réactivée et peut revivre dans un nouveau contexte. La doctrine de la réduction transcendantale est particulièrement importante car elle donne une nouvelle définition de la façon dont la philosophie peut être liée à la vie et à l'expérience pré-philosophiques. L'un des dangers pour la philosophie est de penser qu'elle peut remplacer la vie pré-philosophique. Il est vrai que la philosophie atteint le sommet de la raison. Il est vrai aussi qu'elle englobe d'autres exercices de la raison, tels que ceux que l'on trouve dans les sciences spécialisées et dans la vie pratique. Elle étudie la façon dont tous ces exercices sont liés les uns avec les autres et la façon dont ils s'intègrent dans un contexte général. Parce que la philosophie complète la raison pré-philosophique, on peut être tenté de penser qu'elle peut se substituer à de tels exercices. On peut être tenté de penser qu'elle peut mieux faire ce que les modes de pensée spécialisés accomplissent. La philosophie pourrait, si elle suivait cette voie, commencer à penser qu'elle est en mesure de produire une connaissance de la vie politique meilleure que celle des hommes d'État et meilleure ou que de ceux qui sont impliqués dans la discussion perpétuelle sur la manière de mener notre vie en communauté. Elle pourrait commencer à penser qu'elle peut faire un meilleur travail que les théologiens lorsqu'il s'agit de penser ce qu'est le sacré et le bien ultime. Elle pourrait commencer à penser qu'elle peut remplacer des sciences spécialisées telles que la chimie ou la biologie ou la linguistique, car aucune d'entre elles n'a un sens du tout. Si la philosophie tente de se substituer ainsi à la pensée pré-philosophique, le résultat en sera le type de rationalisme introduit dans la philosophie moderne par Machiavel en ce qui concerne la vie politique et morale, et par Descartes en ce qui concerne les questions théoriques.

L'apport le plus important de la phénoménologie à la culture et à la vie intellectuelle est d'avoir validé la vérité de la vie pré-philosophique, de l'expérience pré-philosophique et de la pensée pré-philosophique. Elle insiste, en effet, sur le fait que les exercices de la raison qui sont effectués dans l'attitude naturelle sont valables et vrais. La vérité, en ce sens, est atteinte avant que la philosophie n'entre en scène. Les intentionnalités naturelles atteignent l'accomplissement de l'évidence sans avoir à passer par la philosophie et la philosophie ne peut jamais se substituer à ce qu'elles font. La phénoménologie vient plutôt en plus de l'attitude naturelle et de toutes ses réalisations. La phénoménologie n'a accès aux choses et aux révélations du monde que par l'attitude naturelle et ses intentionnalités. Elle les présuppose donc. La phénoménologie vient réfléchir sur elles. Elle se doit, par conséquent, d'être réservée vis-à-vis de ces savoirs. Elle doit reconnaître les réalisations de l'attitude naturelle, tant dans son exercice pratique que théorique. Elle doit envisager ces réalisations et leurs activités subjectives corrélatives, mais si ces réalisations

n'étaient pas là, il manquerait un support pour la philosophie. Il doit y avoir une opinion plus ou moins vraie, il doit y avoir une *doxa* préalable, s'il doit y avoir de la philosophie. La phénoménologie peut aider les intentionnalités naturelles à clarifier ce qu'elles recherchent, mais elle ne les remplace pas.

Lorsque la phénoménologie « neutralise » les intentionnalités à l'œuvre dans l'attitude naturelle, elle ne les dilue pas, elle ne les détruit pas, elle ne les bouleverse pas et ne les ridiculise pas non plus. Elle adopte simplement une position observatrice à leur égard, une position à partir de laquelle elle peut les théoriser.

La phénoménologie complète donc l'attitude naturelle en venant éclairer ses soubassements. La philosophie complète la science plus qu'elle ne la remplace. La phénoménologie peut également souligner les limites de la vérité et des preuves obtenues dans l'attitude naturelle, mais les divers arts et les diverses sciences sont déjà, le plus souvent, conscients du fait qu'ils sont chacun partiels et limités, bien qu'ils ne soient pas en mesure de formuler leurs limites très exactement. Parfois, cependant, les arts ou les sciences spécialisées peuvent avoir la tentation de céder à un certain impérialisme et prétendre dominer tous les autres et en fournir la clé : la physique peut prétendre qu'elle explique le tout de l'Univers matériel et de tout ce qu'il contient, la linguistique peut nourrir de semblables prétentions à l'égard du langage, ou la psychologie à l'égard des vécus humains, ou l'histoire à l'égard des devenir des grandes structures historiques. C'est lorsque ces arts ou ces sciences développent de tels discours hégémoniques qu'ils deviennent des pseudo-philosophies, des philosophies dévoyées, mais la philosophie peut elle aussi se dévoyer elle-même lorsqu'elle essaie de se substituer aux formes pré-philosophiques de la connaissance.

La phénoménologie fournit une restauration culturelle majeure en reconnaissant la validité des arts et des sciences établies dans l'attitude naturelle, ainsi que la validité du bon sens et de la prudence dans l'ordre pratique. Il y a une tendance rationaliste de la pensée moderne qui veut faire de la philosophie le substitut de toutes les formes pré-philosophiques de la raison, et la phénoménologie contrecarre cette tendance. Cette tendance rationaliste moderne s'est, au cours des dernières années, décomposée en un postmodernisme qui recule devant la pensée de l'altérité et refuse tout centre de raisonnement. La phénoménologie évite également cet extrême négatif, car elle n'a jamais adopté la position rationaliste.

La pensée grecque puis la pensée médiévale classique ont compris que la raison pré-philosophique atteignait la vérité et l'évidence, et que la réflexion philosophique venait seulement après sans pouvoir prétendre ajouter à ce qui la précède. Aristote n'a pas altéré la vie politique ni les mathématiques. Il a seulement essayé de comprendre ce qu'étaient ces savoirs pour les clarifier, pour élucider leurs fondements. La phénoménologie rejoint cette compréhension classique du rôle de la philosophie, mais elle y ajoute la discussion explicite du type de changement d'orientation qui est nécessaire pour entrer dans la vie philosophique. La doctrine de l'*epoché*, la distinction entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique, l'idée de neutraliser les intentionnalités qui composent l'attitude naturelle, le rôle du monde et de la croyance au monde, sont autant de clarifications de ce que signifie adopter une distanciation philosophique et entrer, par là, dans la pensée philosophique. Ces doctrines associées à la réduction phénoménologique ne sont en aucun cas des énigmes hallucinatoires qui essaieraient de nous rendre obsessionnellement introspectifs, ou des reprises de l'interrogation sur la question de savoir si nous pouvons sortir de nous-mêmes dans le monde « extramental ». Ce sont des clarifications portant sur la nature de la philosophie. Elles sont utiles pour montrer en quoi le discours philosophique, transcendantal, diffère du discours et de la pratique humaine qu'on trouve dans les arts et sciences et dans le langage mondain de l'attitude naturelle. Lorsqu'elles sont bien comprises, elles peuvent illuminer à la fois la vie pré-philosophique et la vie philosophique.

Enfin, la réduction transcendantale ne doit pas être vue comme une

échappatoire à la question de l'être ou à l'étude de l'être comme être ; bien au contraire. Lorsque nous passons de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, nous posons la question de l'être, car nous commençons à regarder les choses telles qu'elles nous sont données, telles qu'elles se manifestent, telles qu'elles sont déterminées par leur « forme » qui est le principe de dévoilement des choses. Nous commençons à regarder les choses dans leur vérité et leur évidence. Ce qui peut aussi être appelé les regarder dans leur être. Nous commençons également à considérer le soi comme le noyau de donation de ces êtres : nous considérons le soi comme le datif de la manifestation. C'est encore le regarder dans *son* être, car le cœur de l'être du soi est de se renseigner sur l'être des choses. « Être » n'est pas seulement ce qui est « semblable à une chose ». L'être implique un dévoilement de la vérité, et la phénoménologie est principalement attentive, sous la rubrique de l'être, à l'accès au véridique. Elle considère l'être « humain » comme le lieu du monde où la vérité se produit. À travers toutes ces remarques à consonance cartésienne sur les voies de la réduction, la phénoménologie est ainsi en mesure de retrouver l'ancien problème de l'être, profondément renouvelé.

CHAPITRE 6

Perception, mémoire et imagination

Nous avons maintenant une idée de ce qu'est l'analyse phénoménologique et de la raison pour laquelle elle peut être dite philosophique. Nous avons donné un exemple d'une telle analyse dans notre examen de la perception d'un cube. Nous avons considéré le rôle joué dans l'expérience humaine par la structure des parties et du tout, l'identité dans les variétés et la présence et l'absence. Nous pouvons maintenant commencer à généraliser tous ces thèmes en développant des descriptions phénoménologiques. Jusqu'à présent, nous n'avons fait que des croquis préliminaires. Nous allons maintenant revenir à la perception et examiner plus en détail comment elle nous présente des objets, et comment elle se distingue des formes dérivées d'intentionnalité telles que la mémoire, l'imagination et la projection dans le futur.

Souvenir

La perception nous présente directement des objets, et ces objets sont toujours donnés dans un mélange de présences et d'absences. Lorsqu'un côté est donné, les autres sont absents. Certaines parties de l'objet cachent d'autres parties : l'avant cache l'arrière, la surface cache l'intérieur. Si l'objet que nous considérons est un objet sonore, alors l'entendre à un endroit exclut les aspects du son qui seraient disponibles à un autre. Nous pouvons surmonter de telles absences, mais seulement au prix de la perte des présences que nous possédions et qui deviennent alors absentes. Tout au long de ce mélange dynamique de présences et d'absences, tout au long de cette multitude de présentations, un même objet continue de se présenter à nous. L'identité est donnée dans une dimension différente de celle des côtés, des profils et des aspects. L'identité n'apparaît jamais comme l'un des côtés, des profils ou des aspects.

Mais l'identité peut aussi être donnée lorsque l'on se souvient d'un objet. Se souvenir de quelque chose fournit un autre ensemble d'apparences, une autre variété à travers laquelle un même objet nous est donné. La mémoire implique un type d'absence plus radical que la co-intentionnalité de côtés absents lors de la perception, mais elle vise toujours le même objet que celui qui était présent. Elle présente le même objet mais avec un nouveau calque noématique : comme souvenir, comme passé.

Nous pourrions être tentés de penser à la mémoire de la manière suivante : lorsque nous nous souvenons de quelque chose, nous appelons une image mentale de la chose visée et nous reconnaissons que cette image présente la chose déjà vue. De ce point de vue, se souvenir ne serait pas très différent de regarder la photo d'une personne qu'on a connue et de reconnaître qui elle est ainsi que les lieux dans lesquels la photo a été prise. La seule différence serait que la photographie se trouve dans le monde « extramental », tandis que l'image de la mémoire est dans le monde « intramental ».

Cette interprétation de la mémoire est pourtant fautive et pétrie des préjugés qui la fondent. Elle confond la mémoire avec une autre sorte d'intentionnalité, la

représentation. Il n'est pas surprenant que nous ayons tendance à confondre ces deux types d'intentionnalités. Il peut, en effet, être tentant de penser que nous avons des images intérieures dans l'esprit, et une fois que nous en apprenons davantage sur le cerveau, il peut même sembler inévitable de postuler l'existence d'une sorte de projection des images qui nous entourent sur l'équivalent d'un écran dans le cerveau. Mais l'incohérence de cette interprétation devient évidente lorsque l'on considère le type d'identification qui se produit dans la mémoire réellement vécue.

En imaginant, nous regardons un objet qui en représente un autre. Nous regardons ce morceau de toile colorée ou ce morceau de papier, et nous y voyons autre chose : une femme, une scène rustique, un animal. En nous souvenant, nous ne regardons pas un objet qui en représente un autre. Nous « voyons » ou visualisons l'objet directement. Se souvenir, est plus proche de percevoir que d'imaginer quelque chose. Lorsque je me souviens, je ne vois pas quelque chose qui ressemble à ce dont je me souviens ; je me souviens de cet objet lui-même, tel qu'il était à un autre moment. Si nous sommes harcelés par une mémoire qui ne nous quitte pas, nous ne devrions pas, à proprement parler, dire : « Je ne peux pas sortir cette image de mon esprit ! » Nous devrions plutôt nous exclamer : « Je ne peux pas arrêter de visualiser cette chose ! »

Supposons que nous soyons prêts à dire que nous ne regardons pas les images internes lorsque nous nous souvenons ; que devons-nous dire pour être plus exacts et plus fidèles à l'expérience ? Comment exprimer, du point de vue transcendantal, ce qui se passe dans la mémoire ? Si nous ne regardons pas les images intérieures, d'où vient qu'il peut sembler que nous le faisons, et comment pouvons-nous rendre compte de ce qui semble apparaître dans l'œil ou l'oreille de notre esprit ? Notre réponse à de telles questions peut être formulée ainsi : ce que nous emmagasinons comme souvenirs ne sont pas des images de choses que nous avons perçues à un moment donné. Nous stockons plutôt les perceptions elles-mêmes. Nous retenons les perceptions que nous avons vécues. Ensuite, lorsque nous nous souvenons, nous n'appelons pas d'images ; nous nous souvenons de ces perceptions. Lorsque ces perceptions sont rappelées et reconstituées, elles portent sur les objets qu'elles visent, leur contenu se corrèle à la visée que nous avons. Ce qui se passe dans le souvenir, est que nous revivons des perceptions antérieurement senties, et nous nous souvenons des objets tels qu'ils étaient donnés à un certain moment. Nous capturons cette partie antérieure de notre vie intentionnelle. Nous lui redonnons vie. C'est pourquoi les souvenirs peuvent être si nostalgiques. Ce ne sont pas de simples rappels d'images. Il faut plutôt les voir comme l'activité consistant à revivre un moment perdu. Le passé revient à la vie, avec les choses qu'il contenait, mais il prend vie avec une sorte d'absence particulière, que nous ne pouvons combler en allant nulle part, car si nous pouvons combler les absences de la perception de l'autre côté de la table en allant de l'autre côté de la pièce, il n'en va pas de même avec une perception qui est enfouie dans le passé.

Un nouveau mélange de présences et d'absences surgit dans la mémoire, une nouvelle variété d'apparence à travers laquelle un même objet peut être donné dans son identité. Par la mémoire, nous réactivons non seulement un objet mais un objet comme s'étant présenté là-bas et alors et se présentant de nouveau ici et maintenant, mais seulement comme passé. C'est la forme noématique que prennent les objets mémorisés, une forme différente de celle des objets perçus, qui ne sont qu'ici et maintenant, pas ici et alors, même si l'ici et maintenant peut aussi se superposer à l'ici et alors. Nous pourrions faire la différence entre imaginer et se souvenir de la manière suivante : lorsque nous voyons l'image d'un train, par exemple, nous voyons *ce qui semble* être un train ; mais en nous souvenant d'un train, il *nous semble voir* un train déjà vu dans le passé. Cette formulation fait apparaître la différence qui existe entre les deux formes d'intentionnalités que sont le percevoir et le se souvenir.

Quelqu'un pourrait objecter : « ce genre de distinction est un non-sens. Comment pourrais-je revivre une perception passée ? Comment la même chose,

ici et alors, pourrait-elle être donnée à nouveau ici et maintenant ? C'est impossible ; il doit y avoir une image de ce passé que je garde puis regarde. » Mais vivre l'expérience du souvenir est peut-être étonnant, mais c'est pourtant ainsi que nous sommes faits, quelles que soient les objections que la logique peut avoir à élever contre ces expériences. Nous pouvons revivre une partie antérieure de notre vie consciente, nous pouvons réactiver une intentionnalité. Il doit y avoir une sorte de base neurologique permettant d'accomplir cela. L'activité neuronale impliquée dans la perception est réactivée dans le souvenir, la perception consciente est reconstituée et elle présente le même objet qu'à son origine. Si nous voulons être fidèles au phénomène, nous devons le décrire tel qu'il est et ne pas y projeter nos souhaits ou des analogies superficiellement convaincantes, ou encore des raisonnements logiques se voulant contraignants mais, en réalité, trompeurs. Nous nous étendons dans le passé par la mémoire. Par elle, nous ramenons un monde disparu dans une situation présente à laquelle ce dernier se mêle alors. Nous pouvons vivre aussi bien dans le passé que dans le ressenti du présent ou passer de l'un à l'autre. À moins que nous n'ayons à notre disposition un sens général du passé, comment pourrions-nous interpréter une « image mentale » comme l'image de quelque chose du passé ? Comment le sentiment du passé pourrait-il surgir pour nous si nous n'avions que des images ? La dimension même ou l'horizon du passé nous est donnée par le souvenir, par l'intentionnalité particulière qui est la sienne, comme nous l'avons décrit phénoménologiquement.

À la mémoire, l'objet qui était autrefois perçu est donné comme passé, comme souvenir. De plus, il est donné tel qu'il était alors perçu. Si j'ai vu un accident d'automobile, je m'en souviens sous l'angle sous lequel je l'ai vu, avec les mêmes côtés, profils et aspects à partir desquels je l'ai vu. Un seul et même accident m'est accessible à nouveau, et si je dois témoigner de l'accident, je devrais peut-être tenter de me remémorer l'événement plusieurs fois pour me rappeler des détails. « Essayez de vous rappeler : le piéton est-il entré dans la rue avant ou après le changement de feu ? » Lorsque je rejoue l'événement, je n'inspecte pas l'image intérieure. J'essaie d'exercer à nouveau la perception que j'avais alors et de ramener à moi la chose que j'ai vue, avec le plus de détails possibles, et je le fais comme on se souvient des choses. Bien sûr, des erreurs peuvent se glisser dans ce processus. Souvent je projette, dans l'événement mémorisé, des choses que je veux y voir ou que je pense que je devrais y voir. J'oscille entre mémoire et imagination. Les souvenirs sont notoirement insaisissables ; ils ne sont pas inviolables, mais telles sont les limites de la mémoire. Que les souvenirs puissent être faux ne signifie pas qu'ils n'existent pas ou qu'ils le sont toujours. Ce n'est que parce qu'il y a des souvenirs que ces derniers peuvent parfois être trompeurs. De plus, leur façon d'être fidèles et leur façon de tromper sont différentes des façons que peut avoir la perception d'être vraie ou de tromper. Une nouvelle variété d'intentionnalité, une nouvelle possibilité d'identité, est introduite par la mémoire, et de nouvelles possibilités d'erreurs apparaissent également. Il appartient à la phénoménologie de faire ressortir ces structures propres de ces intentionnalités et de les distinguer de celles à l'œuvre dans la perception et dans d'autres types d'intentionnalité.

Jusqu'à présent, dans ce traitement de la mémoire, nous nous sommes concentrés sur le côté noématique, sur l'objet mémorisé. Nous avons évoqué le côté noétique lorsque nous avons dit que se souvenir n'est pas équivalent à la perception d'une image mais que c'est le renouveau d'une perception. Mais nous pouvons aller un peu plus loin dans l'examen de ce côté noétique et parler du moi d'un homme qui se souvient. De nouvelles dimensions de l'objet surgissent à travers la mémoire, mais de nouvelles dimensions du moi surgissent également.

Quand je me souviens de quelque chose de passé, je me déplace dans le passé. Une distinction se pose entre moi ici et maintenant, assis sur une chaise dans une pièce et percevant les murs, les fenêtres et les sons autour de moi, et le moi d'alors, voyant un accident se produire, hier, au coin de la « Wisconsin avenue » et de la « Macomb street », ou du moi impliqué dans un adieu douloureux

la semaine dernière. La renaissance de ma perception antérieure implique une renaissance de moi-même comme percevant à ce moment-là. Tout comme l'objet passé est à nouveau mis en lumière, mon moi passé en tant qu'agent de cette expérience est à nouveau mis en lumière. La mémoire introduit une distinction entre le moi qui se souvient et le moi du souvenir.

Nous pourrions être tentés de dire que mon « vrai moi » est celui qui est ici et maintenant, celui qui se souvient. Le moi réactivé, le moi du souvenir, n'est qu'une image parmi d'autres. Mais ce serait inexact. Il serait plus approprié de dire que mon moi est l'identité constituée entre le moi-même maintenant en mémoire et le moi-même d'alors en mémoire. Mon moi, le moi, s'établit précisément dans l'interaction entre la perception et la mémoire. Ce déplacement de moi-même dans le passé introduit une nouvelle dimension dans ma vie mentale ou intérieure. Je ne suis pas enfermé dans l'ici et maintenant. Je peux non seulement faire référence au passé (et à l'avenir, comme nous le verrons), mais je peux aussi y vivre à travers la mémoire.

Parfois, cette vie dans le passé peut être problématique. Si nous avons fait des choses dont nous avons profondément honte, ou si nous avons été pris dans des incidents traumatisants, nous pouvons être incapables de nous débarrasser des expériences qui s'attachent à ces souvenirs. Elles contribuent à constituer mon moi, et je ne peux pas m'en détacher. Peu importe la distance que nous parcourons, partout nous les emmenons avec nous. Nous sommes collés à eux. L'alpiniste Peter Hillary, parlant des morts qu'il a laissés derrière lui lors de ses expériences dans l'Himalaya dit : « survivre est parfois le rôle le plus douloureux à jouer dans cette vie. Vous... reconstituez dans votre esprit ces scènes de séparation encore et encore et encore... » (in « Everest is Mighty, We Are Fragile », *New York Times*, samedi 25 mai 1996). Un homme impliqué dans le meurtre de prisonniers a déclaré : « j'ai passé de nombreuses nuits à dormir sur les places de Buenos Aires avec une bouteille de vin, en essayant d'oublier. J'ai ruiné ma vie. Je dois avoir la radio ou la télévision en permanence allumée à côté de moi ou quelque chose pour me distraire. Parfois, j'ai peur d'être seul avec mes souvenirs » (« Argentine Tells of Dumping 'Dirty War' Captives », *New York Times*, lundi 13 mars 1995). Un autre homme qui avait vécu un accident d'automobile remarquait : « pendant des mois, j'ai revécu le crash au ralenti. » Nous sommes des spectateurs lorsque nous reconstituons des événements par la mémoire, mais nous ne sommes pas seulement des spectateurs et nous ne sommes pas comme les spectateurs d'une scène éloignée qui serait distincte de nous. Nous sommes engagés dans ce qui s'est passé. Nous sommes les mêmes que ceux qui ont participé à l'action ; la mémoire nous ramène dans le passé comme agissant et faisant l'expérience de ce passé. Sans la mémoire et le déplacement dans le temps qu'elle entraîne, nous ne serions pas pleinement actualisés en tant que nous-mêmes et en tant qu'êtres humains, pour le meilleur et pour le pire. Les synthèses identificatoires se produisent à la fois du côté noétique et du côté noématique de la mémoire.

Imagination et anticipation

La mémoire et l'imagination sont structurellement très similaires et l'une se glisse facilement dans l'autre. Le même type de déplacement de l'ego ou du soi que nous trouvons dans la mémoire se produit également dans l'imagination. Dans les deux formes d'intentionnalité, je peux vivre mentalement dans un autre lieu et dans un autre temps : dans la mémoire, le là est spécifique et passé, tandis que dans l'imagination, il est une sorte de « nulle part » indéterminé. Mais même en imagination, il est différent de l'ici et maintenant que j'occupe réellement. Je suis déplacé dans un monde imaginaire, tout en vivant dans le vrai monde. De plus, un objet en imagination, un objet imaginaire, peut bien avoir été prélevé dans mes perceptions réelles ou dans mes souvenirs, mais il est maintenant projeté dans situations qui ne se sont pas produites, il est réarrangé dans la forme de bricolage propre qui est celui de l'imagination.

La différence majeure entre mémoire et imagination réside dans la modalité doxique propre à chacune de ces intentionnalités. La mémoire se déploie en entraînant avec elle la conviction que ce qui est remémoré a eu lieu. Les souvenirs que j'évoque ou qui me viennent sont ceux de ce qui s'est réellement passé et de ce que j'ai vécu et fait. Je n'ai pas d'abord les souvenirs auxquels j'ajoute ensuite une croyance en leur réalité. Au contraire, ils me sont d'emblée donnés avec la tonalité particulière que comporte la croyance que les choses furent ainsi dans le passé, tout comme mes perceptions me sont d'emblée données avec la tonalité particulière que comporte la croyance que les choses sont. Il nous faut faire un effort si nous voulons supprimer la croyance en la mémoire, ou la changer en une autre modalité, comme le doute ou le déni.

L'imagination, quant à elle, est imprégnée d'une sorte de suspension de la croyance, elle est pénétrée d'une transformation qui a le mode du « comme si ». Ce changement modal est une sorte de neutralisation, mais différent de celui qui intervient dans la réduction transcendantale. Dans l'imagination, je me déplace dans un monde fictif, mais le monde réel qui m'entoure demeure le contexte par défaut dans lequel j'imagine et à partir duquel je suis déplacé. Toutes les choses que j'imagine sont ainsi imprégnées d'un sentiment d'irréalité spécifique. Les événements imaginés ne m'attachent pas au regret authentique qu'inspire un moment heureux du passé ou à la terreur que des événements douloureux de mon passé peuvent m'infliger. Il se peut qu'une imagination vigoureuse puisse fausser mes souvenirs et me faire penser que certaines choses ne se sont pas produites ou, au contraire, que d'autres se sont produites alors qu'elles n'ont pas eu lieu, mais une telle rupture de la frontière entre mémoire et imagination n'est possible que si, comme on le remarquait déjà un peu plus haut, l'imagination et la mémoire sont en fait deux types différents d'intentionnalités.

Cependant, même quand j'imagine, la synthèse identificatoire propre à toute intentionnalité reste en vigueur. Un objet imaginaire reste le même à travers de nombreuses imaginations de celui-ci. Nous avons affaire, même dans l'imagination, à des variétés ayant une identité à leur base. Nous pouvons prendre des choses que nous avons réellement perçues et les inscrire dans des scénarios imaginaires, et ces choses restent ce qu'elles étaient dans la perception. Ou nous pouvons fabriquer des choses purement imaginaires et les introduire dans un parcours routinier, et elles aussi restent identiques à elles-mêmes tout au long du parcours. Évidemment, les objets imaginaires n'ont pas l'épaisseur ni la solidité des objets perçus, puisque nous pouvons les fantasmer dans toutes sortes de situations improbables, mais nous ne sommes pas totalement libres, même dans nos imaginations. Les choses que nous imaginons mettent des restrictions sur ce que nous pouvons fantasmer à leur sujet. Si la chose doit rester elle-même, certaines choses ne peuvent pas être imaginées à son sujet ; si elles devaient l'être, la chose deviendrait autre chose qu'elle-même et ne pourrait plus être identifiée comme étant ce qu'elle est. Je peux imaginer un chat volant dans les airs (même si je ne me souviens pas d'avoir jamais vu un chat échapper aux lois de la pesanteur), mais je ne peux pas imaginer, quoi que je fasse, un chat lu comme un poème, ou un chat souriant et me parlant. Un chat n'est pas le genre de choses qui peuvent être lues à haute voix, et un chat qui sourirait et parlerait ne serait plus un chat. Mélanger les « idées » ou même les images de cette façon impliquerait une modification du sens des concepts par lesquels on les décrit.

L'imagination fonctionne donc dans une modalité doxique différente de la perception et de la mémoire. Elle nous met au contact de l'irréel, mais au sens d'un « comme si ». Cependant, il existe bien une forme d'imagination qui s'efforce d'être réaliste et qui doit revenir, pour ce faire, dans la plausibilité propre au mode de la croyance. C'est le genre d'imagination dans laquelle nous nous engageons lorsque nous planifions quelque chose, lorsque nous nous imaginons dans une condition future que nous pourrions rendre réelle grâce à des choix que nous pourrions faire. Il s'agit d'une forme d'imagination anticipative qui nous ramène sur terre, pour ainsi dire, et qui, bien qu'imagination, s'écarte

des envolées de la pure fantaisie. Supposons que nous souhaitions acheter une maison ou un appartement. Nous examinons plusieurs logis possibles, nous réduisons les options à deux ou trois, puis nous nous décidons. Une partie de nos délibérations va consister à nous imaginer vivre dans chacun de ces lieux, à utiliser les pièces qui les constituent, à marcher dans les quartiers qui les entourent, etc. De telles projections possèdent un mode doxique analogue à celui de la mémoire. Nous revenons à un mode de croyance corrélé avec la réalité de ce que nous imaginons. Nous cherchons même à ne pas dévier de ce qui est réalisable. Si nous voulons vraiment nous décider, nous ne nous imaginons pas, flottant au-dessus des lieux en ballon ou ramper à travers les murs comme un termite, comme nous pourrions le faire dans une imagination ludique. Ce genre de projection imaginaire convient peut-être aux rêves et à la fantaisie, mais il est de peu d'utile quand il s'agit de se décider pour quelque chose de précis. Il est intéressant de noter que la publicité tire parfois parti de la différence entre la fantaisie et la projection sérieuse et anticipatrice. Elle affiche toutes sortes de situations attrayantes et parfois irréelles – une voiture transportant une famille enjouée dans une ville idéale, un camion survolant le Grand Canyon, une rencontre romantique que rend possible l'attrait d'une barre chocolatée aux noix et au caramel avec des éclats de noisettes – avec l'intention manifeste d'amener le spectateur à s'imaginer, de manière réaliste, dans un avenir dans lequel il achèterait le produit pour obtenir la situation convoitée.

L'expérience anticipée de nous-mêmes dans une situation nouvelle, non encore advenue mais possible, est un déplacement de soi qui fonctionne à rebours de la mémoire. Au lieu de raviver une expérience antérieure, nous anticipons une expérience future. Puisque l'avenir n'est pas encore déterminé, nous pouvons imaginer de manière réaliste plusieurs futurs possibles et non pas un seul : nous nous imaginons tels que nous serions (ou supposons que nous serions) si tel choix était fait. Et nous pouvons nous imaginer dans plusieurs situations différentes. Nous nous projetons dans le futur de différentes manières. Dans l'achat d'une maison, nous nous projetons comme vivant dans trois ou quatre maisons différentes. Nous les essayons, pour ainsi dire, en imagination. Nous pourrions le faire lors de la visite des maisons ou après, lorsque nous rêvons à ce que serait l'effet d'habiter en ces lieux.

Nous pouvons prendre de telles projections de soi pour acquises et supposer que n'importe qui peut facilement les réaliser, mais dans certaines situations, il faut une force d'ego considérable pour être en mesure de les réaliser efficacement. Pour certaines personnes et à certains moments, s'imaginer de manière réaliste dans de nouvelles circonstances représente une pression si grande que l'effondrement émotionnel n'est pas exclu. Les possibles se perdent alors dans la confusion et le moi ne trouve pas la flexibilité qui lui permettrait de s'identifier lui-même dans des circonstances qu'il n'a pas encore traversées. Une panique à l'idée de déménager dans un nouveau lieu ou à l'idée de changer d'emploi ou à l'idée quitter une certaine personne peut survenir, montrant les limites et les fragilités de ces processus. Une partie de la terreur qu'inspire la mort réside dans le fait que notre imagination se vide en face d'elle.

On pourrait objecter que la délibération sur l'action future est plus intellectuelle que ne le laisse penser un tel tableau dans lequel le choix semble reposer, en grande partie, sur des affects. Lorsque nous délibérons, nous pouvons aussi nous fixer des objectifs, établir des listes d'avantages et d'inconvénients, et trouver des moyens d'atteindre ce que nous désirons le plus. Nous pesons le pour et le contre et prenons notre décision. Un tel calcul rationnel fait, en effet, lui aussi partie de ce qui se présente dans une délibération. Mais le sens de la délibération sur l'avenir nous est d'abord donné par notre projection imaginative. La liste des avantages et des inconvénients ne s'applique que si nous réalisons que ces informations ont à voir avec la façon dont nous serons à l'avenir, et ce sont nos projections imaginatives qui nous ouvrent cette dimension de notre être. Nous échantillonons à l'avance nos futurs moi. Nous imaginons certaines satisfactions. Dans certains cas, nous pouvons constater que nos attentes étaient

tout à fait erronées. Les choses peuvent ne pas tourner comme nous l'avions imaginé. Mais, là encore, de telles erreurs ne sont possibles que parce que nous avons affaire à l'avenir et aux intentionnalités particulières qui le caractérisent. Cette dimension du futur ouvrant sur une gamme de possibles qui peuvent advenir ou ne pas advenir selon les choix que nous faisons, nous est accessible non pas par des listes rationnelles d'options entre lesquelles nous aurions à nous déterminer, mais par des projections imaginatives qui nous présentent ce dont l'avenir pourrait être fait. C'est parce que nous pouvons imaginer que nous pouvons vivre dans le futur. Et les projections imaginatives entrent également en ligne de compte dans les motivations qui nous poussent à tel ou tel choix. Nous nous sentons plus « à l'aise » avec un avenir particulier qu'avec un autre, et nous sommes ainsi enclins à faire les choix qui conduisent à celui-ci. Les listes intellectuelles d'options négligent trop l'importance de l'anticipation imaginative et son intentionnalité propre.

Déplacement de soi

La structure formelle du déplacement de soi, dans laquelle je peux ici et maintenant m'imaginer ailleurs ou me souvenir de qui je fus ou m'anticiper dans une situation à venir, nous permet de vivre dans le futur et dans le passé, ainsi que dans la région de l'imagination libre. Ces formes de conscience déplacées sont dérivées de la perception qui leur donne leur matière première. Il n'est pas exact que nous vivions d'abord simplement dans la perception, puis que nous décidons à certains moments de nous plonger dans les déplacements qui nous conduisent dans le passé, dans le futur ou dans l'ailleurs. La vérité phénoménologique est que les perceptions et les déplacements de soi se déroulent constamment et se chevauchent, à tout instant, les unes les autres. Même la perception ne pourrait être ce qu'elle est sans l'imagination, la mémoire et l'anticipation qui lui font pourtant contraste. Ce sont des moments de la conscience non des parties de celle-ci. Toutes ces formes se différencient les unes des autres et diffèrent aussi d'une condition de conscience première qui serait indifférente à ces diverses modalités. Il faut de plus, non sans introduire une certaine sophistication, tenir compte des différences de modalité doxique associées à chaque forme. Savoir que certaines expériences ont vraiment eu lieu et que d'autres ne sont que fantaisie, demande une certaine attention. On peut, dans l'égaré, confondre les deux, mélanger la rêverie avec la perception de choses inhabituelles.

Chaque fois que nous vivons dans le genre de déplacement de soi que nous venons de décrire, nous vivons, pour ainsi dire, dans deux voies parallèles. Nous vivons dans l'immédiateté de notre monde environnant, qui nous est donné de manière perceptuelle, mais nous vivons également dans le monde du soi déplacé, le monde rappelé, imaginé ou anticipé. Parfois, nous pouvons dériver de plus en plus dans l'un ou l'autre : nous pouvons être tellement absorbés par ce qui nous entoure immédiatement que nous perdons tout détachement imaginatif, ou nous pouvons, à l'inverse, dériver de plus en plus dans la rêverie et nous y absorber au point qu'elle conduise pratiquement (mais rarement entièrement), à nous déconnecter du monde qui nous entoure. De plus, les intentionnalités imaginatives que nous avons décrites se fondent dans les intentionnalités perceptives et nous servent à modifier, en retour, les perceptions que nous avons. Nous voyons les visages d'une certaine manière, nous voyons les bâtiments et les paysages d'une certaine manière, parce que ce que nous avons vu dans le passé revient à la vie quand nous voyons quelque chose de nouveau en mettant un accent particulier sur ce qui nous est donné. Le déplacement de soi permet que de tels phénomènes se produisent.

Le soi et l'objet, les pôles subjectifs et objectifs de l'expérience, prennent une plus grande variété d'aspects lorsque la mémoire, l'imagination et l'anticipation sont distinguées de la perception. Toutes ces structures et modalisations opèrent dans l'attitude naturelle, mais c'est à partir de l'attitude phénoménologique transcendante qu'elles peuvent être reconnues et décrites.

Il pourrait être utile, à la fin de ce chapitre, de montrer comment les attitudes naturelles et phénoménologiques, qui ont été distinguées au chapitre quatre, abordent chacune la mémoire d'une manière différente. Pour l'attitude naturelle, le passé est mort et disparu ; il n'est définitivement plus là. L'attitude naturelle est engloutie dans le présent. Dans cette attitude, nous refusons d'attribuer une quelconque présence au passé et, par conséquent, lorsque nous essayons d'expliquer la mémoire, nous sommes enclins à poser quelque chose (une image, une idée) comme substitut actuel du passé. Nous cherchons quelque chose pour remplacer l'événement dont nous nous souvenons. Ainsi, essayer de gérer le phénomène de la mémoire de l'intérieur de l'attitude naturelle conduit à une distorsion philosophique de notre expérience du passé. Du point de vue transcendantal, cependant, doté, on l'a vu, d'une compréhension plus raffinée et différenciée des intentionnalités de présence et d'absence, nous sommes capables de mieux saisir le type spécial de présence que le passé a pour nous. Nous découvrons surtout comment il est possible d'éviter de poser comme inévitable la présence d'une image qui serait une sorte de substitut du passé, et qu'en fait, il est même impossible de le faire sans tomber dans d'inextricables impasses explicatives. De telles images de la mémoire, comme nous pouvons maintenant le voir, sont autant d'incohérences.

Nous pourrions également observer que la dimension du passé dans la mémoire éclaire l'expérience du présent que nous avons dans la perception. Parce que nous sommes conscients que les choses peuvent être englouties dans le passé, nous pouvons déclarer leur présence lorsqu'elles nous sont données : elles sont maintenant données comme n'ayant pas encore expiré dans l'absence temporelle. Ceux qui sont ici ne sont pas les seuls à être présents pour nous. La présence de ces derniers, autrement dit, se manifeste même en leur absence. Nous devenons ainsi capables de distinguer entre une chose et la présence d'une chose. Cependant, si nous essayons de comprendre cette présence depuis l'attitude naturelle, nous sommes contraints de la transformer en une autre chose (soit une donnée sensorielle, soit une image dans le cerveau), car l'attitude naturelle a tendance à réifier tout ce qu'elle se propose d'expliquer. La présence (ainsi que l'absence) des choses est si subtile et si fragile, si proche de rien, que seule l'attitude phénoménologique, avec sa sensibilité particulière, peut trouver les termes et la grammaire appropriés pour l'exprimer. L'attitude naturelle, plutôt entravée dans ces matières, cherche toujours un intermédiaire pour nous servir de relais entre nous et les choses qui sont présentes pour nous.

CHAPITRE 7

Mots, images et symboles

Nous avons considéré la perception et ses variantes, mais toutes les variantes que nous avons examinées jusqu'ici appartiennent à notre vie « interne » : la mémoire, l'imagination et l'anticipation. Cette reconstitution de nos expériences n'est pas le seul domaine dans lequel des changements de régime de l'intentionnalité se produisent. La perception nous met en contact avec les choses du monde, et des variations peuvent avoir lieu dans la façon dont nous interprétons les objets que le monde nous offre.

Parfois, nous acceptons simplement l'objet qui nous est donné (un arbre, un chat). Nous sommes alors engagés dans une perception simple. Mais parfois, nous modifions la façon dont nous prenons la chose présentée : des sons ou des marques nous parviennent et nous sont donnés et nous les prenons non seulement comme des sons ou des marques, mais comme des mots que nous entendons ou voyons ; nous avons un panneau de bois face à nous et nous le prenons comme une image ; nous avons un petit tas de pierres, là à notre droite, et nous le prenons comme la marque d'une piste dans la forêt. Dans ces cas, nous ajoutons et donc modifions la perception qui reste à la base de telles intentionnalités. Nous introduisons de nouvelles intentionnalités fondées sur des perceptions. Nous continuons à percevoir les marques, le bois et les pierres, mais en plus de simplement les percevoir, nous les intentionnons d'une manière nouvelle. Ces intentionnalités supérieures, bien sûr, sont très différentes de celles qui se déroulent dans la mémoire, l'imagination et l'anticipation, qui sont des reconstitutions internes de la perception, et non des intentionnalités construites sur elle.

Les nouveaux types d'intentionnalité que nous étudierons dans ce chapitre nous permettront de dégager encore plus de variétés à travers lesquelles nous pouvons identifier les objets que nous rencontrons, et aussi une plus riche variété de ce au sein de quoi nous établissons nos identités propres en tant que personnes humaines.

La présence des mots

Supposons que nous regardions une feuille de papier sur laquelle sont inscrites des décorations : des volutes entrelacées couvrent sa surface. Nous percevons et admirons la complexité et l'élégance des lignes. Puis, tout à coup, certaines lignes se configurent en mots, « The Burritt Hotel ». Les mots sortent du cadre. Nous inspectons le papier de plus près et trouvons une phrase cachée dans les lignes décoratives : « L'hôtel Burritt a les meilleurs prix. » Le papier orné est une publicité cryptique pour l'hôtel local.

Ce qui nous intéresse ici, en tant que philosophes, c'est le changement d'intentionnalité qui se produit lorsque les mots apparaissent soudainement. Avant le changement, nous avons simplement perçu quelque chose qui était là devant nous. La perception était un processus continu qui impliquait des changements d'orientation et des mouvements d'attention. Mais lorsque les mots ressortent, nous n'avons plus l'intentionnalité de ce qui est devant nous. Un nouveau type d'intentionnalité entre en jeu : celui qui transforme ces marques

perçues en mots et en même temps nous fait intentionner non seulement les marques en question, mais aussi le « Burritt Hotel », qui est absent. Ce nouveau type d'intentionnalité est appelé intentionnalité *signifiante*, car un sens émane des marques que nous avons perçues. C'est évidemment une intentionnalité vide puisqu'elle désigne un édifice absent. C'est une intentionnalité fondée, c'est-à-dire une partie non indépendante d'un tout plus grand, car elle repose sur une base perceptuelle qui provient des marques elles-mêmes, avec leur présence matérielle faite d'encre dont la couleur se détache du fond que constitue le papier sur lequel elles sont imprimées ; marques qui, prises dans l'ordre dans lequel elles se succèdent, deviennent des mots.

Une telle intentionnalité signifiante est extrêmement importante philosophiquement. Il nous faut la définir plus précisément au moyen de quelques comparaisons.

L'intentionnalité signifiante n'est pas la même chose que l'imagination. Nous pourrions être tentés de dire que lorsque les mots se détachent pour nous, nous avons soudain une image visuelle de l'hôtel Burritt, et que cette image est ce qui sert de sens aux mots. Cette explication serait fautive : les images internes ne sont pas le sens des mots. Nous pourrions avoir une telle image visuelle (si nous connaissons l'hôtel), mais même si nous ne l'avons pas, nous pouvons obtenir la même signification. L'image qui vient à l'esprit lorsque nous entendons un mot n'est peut-être qu'accidentellement liée au mot : le nom « The Burritt Hotel » pourrait évoquer dans mon esprit l'image de John Smith, si je sais qu'il est le propriétaire de l'hôtel. La « flèche » de l'intentionnalité signifiante traverse le mot perçu vers le véritable hôtel Burritt, pas vers une image. L'hôtel Burritt pourrait être à cinquante kilomètres de nous ; il aurait même pu être démolí pour faire place à une autoroute, et pourtant nous l'intentionnons par les mots qui nous sont présentés. L'hôtel Burritt est absent, mais nous sommes toujours dirigés vers lui avec les mots qui le désignent. Nous sommes capables d'une telle intentionnalité vide. Nous nous sommes constitués de cette façon, et cette capacité à intentionner les absents est un élément majeur ce qui forme la condition humaine.

Pour des raisons que nous avons déjà évoquées, nous résistons à l'idée selon laquelle nous avons réellement une intentionnalité dirigée vers des absents. Nous préférons poser quelque chose de présent à la source du sens des mots : une image, un concept, une impression des sens, le mot lui-même. Tant que nous essayons de réduire l'intentionnalité vide à d'autres formes d'intentionnalité, tant que nous nions que nous pouvons avoir l'intentionnalité de ce qui est absent, tant que nous essayons de trouver des présences comme substituts des absents, nous sommes empêchés de parvenir à une compréhension appropriée de ce que nous sommes et de la structure de la conscience. Nous ne pouvons pas pleinement comprendre ce qu'est la perception si nous ne savons pas ce qu'est son contraire, l'intentionnalité signifiante. Celle-ci, une fois mieux définie, nous conduit à avoir une idée plus précise de ce qu'est l'absence et de son rôle dans la conscience humaine.

L'intentionnalité signifiante est différente des intentionnalités vides qui accompagnent la perception. Quand je vois l'avant du bâtiment, je coïncide avec les côtés absents, l'arrière et l'intérieur, mais ce type de vide est différent de celui qui est à l'œuvre dans l'utilisation des mots et leurs combinaisons en phrases. Les intentionnalités vides qui imprègnent la perception sont continues et en constante évolution. Elles sont comme un coussin ou un halo qui glisse autour de tout ce qui est donné au centre de notre attention. Elles cèdent progressivement la place à la présence. L'intentionnalité verbale signifiante, en revanche, est discrète et non continue. Elle signifie sa cible d'un coup et dans son ensemble. Elle spécifie cette cible de façon plus exacte et plus explicite que les intentionnalités vides de la perception. Les intentionnalités signifiantes ne sont pas lisses et graduelles, mais saccadées, identifiables comme telles : avec les mots « The Burritt Hôtel », je veux dire l'hôtel Burritt en lui-même, et rien de plus. Les intentionnalités signifiantes établissent des significations discrètes qui

peuvent être placées dans une syntaxe et composées dans des déclarations. Les intentionnalités signifiantes sont l'entrée dans le royaume de la raison, tandis que les intentionnalités vides qui imprègnent la perception appartiennent au domaine de la sensibilité. Une fois qu'il nous apparaît que certains sons ou certaines marques sont des mots, et une fois que nous réalisons que toutes les choses peuvent être nommées, nous entrons dans un monde différent de celui de la perception, de l'appel et de la signalisation qui est un monde que nous partageons avec animaux ; nous sommes entrés dans le monde linguistique, dans le monde du langage, dans lequel les animaux ne peuvent nous accompagner.

Revenons au passage de la perception des marques sur le papier à l'intentionnalité du « Burritt Hotel » absent saisi à travers des mots qui se détachent des lignes dans lesquelles l'expression est inscrite. Nous vivons ce changement d'intentionnalité, et la plupart d'entre nous ont eu cette expérience à un moment ou à un autre. Cependant, l'expérience que nous en avons n'est pas nécessairement émotionnelle ni palpable. Nous ne ressentons pas le changement dans notre poitrine ou dans le creux de notre estomac. Le changement d'intentionnalité est ici purement rationnel, allant d'un type d'intentionnalité à un autre. Comment prend-on conscience de telles intentionnalités ? Les « voyons-nous » par introspection ? Les choses mentales que nous regardons ou ressentons ont-elles une existence propre ? Non ; et pourtant nous savons quand l'un ou l'autre opère en nous, nous savons ce que nous percevons et y associons diverses significations. Nous connaissons la différence entre ces deux activités (percevoir et signifier), et nous connaissons également la différence entre ces activités et d'autres intentionnalités, telles que la représentation ou la mémoire. Je ne ressens pas nécessairement quoi que ce soit lorsque je prends soudainement une surface brillante pour la photo de quelque chose, mais la nouvelle façon de prendre la surface est différente de l'ancienne, dans laquelle je percevais simplement des taches brillantes.

Ces différences d'intentionnalité deviennent le centre de notre attention lorsque nous adoptons l'attitude transcendantale. Ce sont des différences que nous reconnaissons et éprouvons avant même d'entrer dans la philosophie ; avant d'effectuer le tournant transcendantal, nous savons que voir un motif n'est pas la même chose que voir un mot, et nous savons que voir une surface est différent de voir une image. La philosophie repère ces différences toujours déjà données et les étudie systématiquement. Elle se tourne explicitement vers ces différences.

Les critiques de la phénoménologie disent parfois qu'elle repose sur l'introspection et sur l'intuition de choses subjectives et mentales. Mais les choses que la phénoménologie regarde sont celles qui ont déjà été reconnues par quiconque pense et parle, des choses comme les perceptions, les intentionnalités signifiantes et les intentionnalités picturales. La phénoménologie examine ces intentionnalités, ces activités noétiques, et elle examine également leurs corrélats objectifs, leurs noèmes, les types d'objets qu'elles visent ou ciblent : l'objet perceptif, l'image, le mot, le sens verbal.

Nous avons utilisé comme paradigme d'introduction l'exemple de ce qui se passe lorsque nous découvrons soudain un nom dans un motif de lignes. Ce type de découverte, qui se produit de temps en temps et dont nous pouvons facilement comprendre le mécanisme, est utile à titre d'exemple, mais il n'est pas typique de la façon dont nous utilisons les mots. En fait, en tant qu'êtres humains, nous vivons toujours de manière verbale, immergés dans les mots. Les mots ne sont pas seulement des événements sporadiques ou occasionnels. Nous existons toujours sur le mode linguistique. Nous reconnaissons toujours les mots qui jaillissent dans le bavardage ou le discours des autres, dans les signes (« Sortie », « Entrée interdite ») et dans notre vie imaginaire interne. Les mots abondent toujours et les intentionnalités signifiantes qui les établissent comme mots abondent comme nous le montrerons. Nos perceptions sont même modifiées par les mots qui sont prononcés en même temps qu'elles se produisent ; quand nous voyons, pour la première fois, un site dont nous avons entendu parler ou sur lequel nous avons lu des commentaires, comme par exemple un champ de bataille

ou la maison d'une personne célèbre, toutes sortes de noms et d'affirmations surgissent en nous, comme une volée de merles s'échappant soudainement du feuillage d'un arbre après qu'un coup de feu a été tiré. L'intuition perceptuelle remplit de nombreuses intentionnalités signifiantes vides et en stimule beaucoup d'autres.

La présence d'intentionnalités signifiantes nous permet de percevoir les choses d'une manière spécifiquement humaine. L'intentionnalité signifiante est ordonnée à la chose en son absence, mais cette intentionnalité peut aussi trouver son accomplissement dans une perception, dans une intuition. Nous avons déjà noté l'interaction d'intentionnalités vides et remplies, d'absence et de présence, dans l'établissement de la rationalité humaine. Au milieu de toutes sortes d'intentionnalités vides et remplies, celles associées aux actes signifiants comptent parmi les types d'intentionnalité les plus proprement humains. Parce que nous pouvons nommer et articuler une chose en son absence, nous pouvons aussi aller à la chose elle-même et voir si nous pouvons en parler en sa présence, dans sa propre évidence, de la même manière que nous l'avons fait en son absence. Nous nous demandons alors si les articulations signifiantes peuvent être transformées en articulations perceptives. Nous pouvons recevoir des messages des autres sur la façon dont les choses sont et ensuite aller aux choses elles-mêmes et découvrir par nous-mêmes si elles sont telles qu'elles étaient censées être d'après le discours qui a été tenu sur elles. C'est surtout dans l'interaction entre l'absence et la présence linguistiques qu'une forme renforcée de l'identité des choses peut être réalisée. Nous pouvons nommer et articuler avec des mots avec une exactitude beaucoup plus grande que ce que nous pouvons simplement imaginer ou anticiper.

Il y a encore un point à souligner avant de clore ce traitement des intentionnalités signifiantes. Nous avons remarqué que lorsque nous voyons soudainement les mots « The Burritt Hotel » dans le motif de la page, nous n'intentionnons plus seulement le papier décoré, mais l'hôtel Burritt lui-même, en son absence. L'intentionnalité signifiante est dirigée vers l'hôtel. Deuxièmement, la même intentionnalité signifiante établit certaines marques en tant que mot. Et troisièmement, la même intentionnalité établit un sens dans le cadre du mot. L'intentionnalité signifiante introduit ainsi trois éléments : une référence, un mot et un sens ou des sens. Les deux premiers, la référence et le mot, ne semblent pas controversés, mais qu'en est-il du troisième ? Comment le sens s'inscrit-il dans tout cela ? La signification n'est pas seulement une marque qui serait devenue mot, ni simplement l'hôtel. Le sens semble être une étrange entité intermédiaire entre le mot et l'objet, une entité qui semble naître en réponse à l'acte signifiant. Cela semble être un être mental d'une certaine sorte, une « intension », comme on l'a appelé parfois. Où est ce sens et quel genre de chose est-il ? Est-il dans l'esprit ou dans la parole ? A-t-il une existence ? Le statut du sens ouvre sur une perplexité philosophique. Nous notons ce problème maintenant, mais nous ne l'explorerons pas ici. Nous le laissons pour un traitement plus approfondi au chapitre sept.

Des photos

Si les mots peuvent parfois nous surprendre et surgir d'une page, les images le peuvent aussi. Supposons que nous regardions la même feuille de papier décorée dont j'ai parlé plus tôt ; soudain, à côté des mots « The Burritt Hotel », le visage de Harry Truman apparaît dans le réseau de lignes. Peut-être parce que les propriétaires de l'hôtel Burritt ont souhaité rappeler que le président Truman y a séjourné une ou plusieurs fois, ou pour une quelconque autre raison. Nous avons maintenant non seulement un mot mais aussi une image qui s'affiche devant nous, et en conséquence nous sommes entrés non pas seulement dans une intentionnalité signifiante mais aussi dans une intentionnalité picturale ou iconique. La perception reste une base pour les deux intentionnalités, mais toutes deux, l'intentionnalité signifiante et l'intentionnalité picturale, sont différentes.

Prendre quelque chose comme un mot est différent de prendre cette chose comme image. Répétons-le, l'intentionnalité picturale n'est pas rare, mais au contraire très courante dans notre vie consciente. Car des images nous entourent de tous côtés. Je vois la photo ici, sur mon bureau, le paysage là-bas, entouré d'un cadre en bois, le portait de Francis Bacon sur le mur, juste au-dessus de ma bibliothèque.

Il existe des différences entre les intentionnalités signifiantes et picturales. Dans la signification linguistique, la « flèche » de l'intentionnalité traverse le mot jusqu'à un objet absent. Elle est liée à l'extérieur. Elle s'éloigne de moi et de ma situation ici vers quelque chose d'autre. Dans la représentation, cependant, le sens de la flèche est inversé. L'objet intentionné est amené vers moi, dans ma propre proximité ; la présence de l'objet s'incarne devant moi sur un panneau de bois ou un morceau de papier. Les intentionnalités signifiantes pointent vers la chose, les intentionnalités picturales la rapprochent. La direction de l'intentionnalité est différente. Dans l'image, j'ai l'intentionnalité de Francis Bacon ici et maintenant. Francis Bacon tel qu'il était là-bas jadis est présent ici et maintenant.

Une autre différence entre l'intentionnalité signifiante et picturale est que le signifiant nous conduit à l'objet d'un seul coup et dans son ensemble (je signifie juste le Burritt Hotel pur et simple quand je prononce son nom, je ne le pense pas sous un angle spécial), tandis que l'intentionnalité picturale présente l'objet sous une certaine perspective, sous une certaine lumière, avec une certaine pose, à un certain moment, avec certains traits mis en évidence. La représentation est plus concrète, la signification est plus abstraite.

Par ailleurs, l'intentionnalité picturale ressemble davantage à une perception que l'intentionnalité signifiante. L'intentionnalité picturale ressemble beaucoup au voir ou à l'entendre de quelque chose : nous ne la voyons ni ne l'entendons vraiment, bien sûr, car on ne nous en donne qu'une image et non la chose elle-même, mais la façon dont l'image est donnée a des analogies avec la façon dont la chose elle-même serait donnée. Comme la perception, l'intentionnalité picturale est continue, nous pouvons nous concentrer sur l'une ou l'autre des parties de l'image, laquelle peut être claire ou décolorée, ses parties peuvent être plus ou moins clairement articulées. Il existe cependant des différences entre l'image et la perception : il n'y a, par exemple, aucun « autre côté du cube » pour les objets qui sont représentés ; il n'y a que l'autre côté du panneau en bois sur lequel l'image est visible. Les seuls côtés, profils et aspects de l'objet représenté sont ceux qui le sont effectivement.

Signifier et imaginer sont deux types d'intentionnalités distinctes, mais elles peuvent interagir. Nous pouvons utiliser des mots pour parler d'une image, et lorsque nous le faisons, nous pouvons parler soit du matériel corporel, soit du contenu de l'image. La photo implique une perception d'un substrat ou d'un support (le panneau de bois, le papier) et une intentionnalité de l'objet représenté (Francis Bacon, Wyvenhoe Park). Nous pouvons diriger nos intentionnalités verbales soit sur le sujet, soit sur le support : nous pouvons décrire Bacon dans l'image comme timide, ou dédaigneux, ou âgé, et nous pouvons décrire la maison de Wyvenhoe Park comme partiellement cachée par les arbres ainsi que par le bétail en pâturage dans le pré devant elle. Mais on peut aussi décrire la peinture elle-même et dire alors qu'elle est craquelée, et que les taches bleues du ciel contrastent joliment avec les taches blanches des fleurs. Une partie du plaisir que nous prenons à regarder des peintures vient du basculement entre la focalisation sur le thème du tableau et une focalisation sur son substrat : nous pourrions nous approcher très près de la peinture, ou rétrécir la portée de notre vision afin de nous concentrer sur le substrat matériel, pour apprécier les coups de pinceau et les couleurs dans des endroits particuliers de la toile ; puis nous reculons pour avoir une vue d'ensemble plus large, tout en conservant notre compréhension de la matérialité de la chose et de la façon dont elle a été produite. L'interaction entre le substrat et la forme améliore la présence de l'œuvre d'art, et une telle interaction est possible en raison des diverses

intentionnalités signifiantes que nous formons sur la chose que nous regardons.

L'interaction entre l'intentionnalité signifiante et picturale se produit également lorsque nous identifions le sujet de l'image. Si nous devons brandir une photo du pont de Brooklyn et demander : « qu'est-ce que c'est ? » beaucoup gens répondraient spontanément : « le pont de Brooklyn ». Mais, à proprement parler, ce n'est qu'une des réponses possibles. On pourrait tout aussi bien pu dire : « une image » ou « une vieille photo ». On identifierait généralement la photo comme « le pont de Brooklyn » parce qu'on suppose qu'il faut entrer dans l'intentionnalité picturale pour répondre à ce qui semble être présupposé par la question. L'ambiguïté des désignations de l'image nous montre combien d'intentionnalités sont constamment à l'œuvre et se superposent dans notre expérience ordinaire.

Observons enfin que la représentation repose sur plus que de la similitude. Une image peut ressembler à ce qu'elle représente, mais elle n'est pas faite pour être une image en raison de la ressemblance elle-même. Entre deux sœurs jumelles il est possible de dire que l'une ressemble à l'autre, mais l'une n'est pas l'image de l'autre. Être une image, ce n'est pas ressembler à quelque chose, c'est le représenter. Si je vois une photo d'Harry Truman, je vois *Truman* représenté, dans son individualité. Je ne vois pas quelque chose qui lui ressemble.

Indications, symboles ou signes

Si je fais de la randonnée le long d'un sentier et que je vois un tas de pierres de quelques centimètres de hauteur, je prends ce dernier comme un signe : je suis toujours sur le sentier. Je regarde au loin et essaye de repérer un autre tas du même genre ou une marque sur un arbre, pour confirmer que je suis bien sur le sentier. Le tas de pierres n'est pas un mot, ni une image ; c'est un autre type de signe. En phénoménologie, ces signes ont été appelés *indications*, mais on pourrait aussi les appeler symboles ou signaux. Ils produisent un autre type d'intentionnalité : le symbolique ou l'indicatif.

Les signes indicatifs ont ceci de commun avec les mots qu'ils nous visent généralement un objet absent (une mèche de cheveux nous rappelle quelqu'un, une épulette à quatre étoiles indique que tel uniforme appartient à un général d'armée), mais ils ne sont pas des mots en ce sens qu'ils ne précisent pas très clairement comment nous devons identifier l'objet qu'ils visent. L'objet qu'ils visent n'est indiqué qu'implicitement. Les mots, en revanche, articulent l'objet pour nous. Ils nomment l'objet et, combinés en une phrase, disent quelque chose à son sujet. Lorsque nous nommons quelque chose, nous le préparons généralement pour la prédication, et même un seul mot présente souvent l'objet sous un certain point de vue (les mots « chien » et « cabot » désignent tous deux le même animal, mais avec des connotations différentes). Un symbole, cependant, nous renvoie simplement à l'objet et s'arrête là. Il signale l'objet et le rappelle sans réserve.

Une différence importante entre les signes et les mots est que les premiers n'entrent pas dans une syntaxe tandis que les seconds sont essentiellement syntaxiques. Les symboles n'entrent pas dans la grammaire. Il est vrai qu'une indication pourrait bien en amener une autre (le tas de pierres nous fait chercher le prochain marqueur de piste, le coup de départ appelle le drapeau signalant la fin de la course), mais il s'agit de concaténation plutôt que de syntaxe. Il n'y a pas différentes manières de composer une série de symboles ; ils sont simplement placés de façon séquentielle, comme au début et à la fin d'une course. La syntaxe du langage possède une grande flexibilité ; nous pouvons avoir l'intentionnalité d'une chose de différentes manières parce que nous pouvons l'articuler à travers la grammaire de notre langue, mais les symboles ne nous laissent pas libres de façonner la présence de la chose de cette manière. Ils rappellent simplement la chose.

Enrichissement des collecteurs, amélioration de l'identité

Dans le chapitre trois, nous avons considéré les identités qui nous sont données sous diverses apparences. Le cube unique nous est donné à travers un éventail de côtés, de profils et d'aspects. Maintenant que nous avons examiné les modifications que la perception peut prendre, nous voyons que les variétés de côtés, de profils et d'aspects ne sont que quelques-unes des variétés à travers lesquelles les choses nous sont présentées. Toutes les intentionnalités que nous avons pu prendre en considération dans ce chapitre et dans le chapitre cinq élargissent la variété des apparences. Résumons les variétés que nous avons examinées. Dans notre vie interne, l'expérience peut être modifiée par :

1. La perception
2. Le souvenir
3. L'imagination
4. L'anticipation

Un seul et même cube peut non seulement être perçu à travers de nombreuses perspectives, mais aussi être imaginé, mémorisé et anticipé, et c'est toujours à un cube que nous avons affaire dans toutes ces expériences.

Cependant, de telles modifications « internes » de la perception appartiennent plutôt au niveau de la seule sensibilité. Aussi importants qu'ils soient dans l'établissement de la condition humaine, ils se retrouvent également chez les animaux supérieurs : les chiens rêvent et les chats ont le sentiment d'atteindre une souris en courant après un bouchon. L'autre éventail d'intentionnalités que nous avons étudié dans ce chapitre est construit également sur la perception mais concerne plus proprement des intentionnalités signifiantes et spécifiquement humaines :

1. La perception
2. La signification
3. La représentation
4. L'indication

Dans chaque groupe, toutes les variantes sont interdépendantes. Nous ne pourrions pas avoir de mémoire sans imagination et anticipation ; nous ne pourrions représenter sans avoir également le pouvoir d'exécuter des intentionnalités signifiantes et le pouvoir d'établir et de reconnaître des signes d'indication. Notre rapport perceptif avec le monde se ramifie en variations dans notre vie intérieure, dans lesquelles nous nous déplaçons dans des situations mémorisées, imaginées et anticipées et dans des variations de notre façon de prendre les choses dans le monde : signifiant des choses et des états de choses particuliers, ou illustrant des choses qui ne sont pas présentes, ou encore symbolisant ce qui ne peut être imaginé ou exprimé en mots.

Un même objet ou événement peut être à un moment symbolisé, à un autre moment représenté, à un autre moment verbalement désigné, et à un autre moment perçu ; il peut aussi être imaginé, mémorisé et anticipé. À travers toutes ces permutations, cela reste la même chose. Nous ne voyons pas des apparences différentes que nous rapporterions à une seule et même chose ; c'est l'inverse qui est vrai : une seule et même chose nous est donnée de manières multiples et variées. Dans ce flux de présentations, la même chose est maintes et maintes fois reconnue. Sa propre identité est augmentée et intensifiée. On pourrait même dire que son être est mis en valeur par l'enrichissement de ses multiples formes de présentation, puisque l'être atteint n'est pas sans rapport avec sa vérité, et certainement la chose jouit de plus de vérité à mesure que ses apparitions se multiplient. Il y a plus de *Songe d'une nuit d'été*, après des siècles d'interprétations et de mises en scène qu'il n'y en avait à l'époque de Shakespeare. Il y a plus d'être chez un animal ou un être humain après qu'ils se sont manifestés à travers les événements de la vie qu'avant. La réalité impliquée

dans la vérité ne perfectionne pas seulement celui qui perçoit, mais aussi l'entité qui est manifestée par la perception.

Les diverses intentionnalités que nous avons étudiées sont atteintes alors que nous demeurons dans l'attitude naturelle. Nous percevons, imaginons, nous souvenons et anticipons, et nous signifions, représentons et symbolisons également, tout en maintenant la croyance au monde et la focalisation dirigée sur le monde qui caractérisent l'attitude naturelle. Toutes les identités que nous avons considérées jusqu'ici nous sont données dans l'attitude naturelle : les balises, Francis Bacon et son portrait, Wyvenhoe Park et le tableau qui le représente, le Burritt Hotel et son nom, sont tous reconnus à travers les couches d'apparences qui nous viennent à l'esprit dans l'attitude naturelle. Cependant, les descriptions de toutes ces activités, variétés et identités, sont effectuées dans l'attitude philosophique transcendantale. En tant que philosophes, nous nous distancions de toutes ces intentionnalités et de leurs objets ; nous les contemplons, les distinguons et les décrivons d'un point de vue différent de celui dans lequel nous les réalisons. Nous suspendons nos intentionnalités naturelles, nous mettons entre parenthèses les identités qui leur sont corrélées, et nous démêlons les complexités qui composent notre condition d'êtres humains rationnels qui ont un monde et y vivent des choses. Nous fournissons une analyse noétique et noématique et mettons ainsi en lumière ce que c'est que d'être dans le monde en tant que datifs de manifestation, et nous clarifions ce que signifie être et se manifester.

CHAPITRE 8

Intentionnalités catégoriales et objets catégoriaux

Les types d'intentionnalité que nous avons explorés dans les chapitres cinq et six étaient plutôt colorés et concrets. Nous avons examiné l'imagination, l'image, la mémoire et d'autres éléments familiers de notre expérience. Dans ce chapitre, nous allons passer à une sorte d'intentionnalité plus austère et plus purement rationnelle. Nous examinerons ce que la phénoménologie appelle l'intentionnalité catégoriale. C'est un genre d'intentionnalité qui articule les états de choses et les propositions, genre qui fonctionne lorsque nous prédiquons, relient, collectons et introduisons des opérations logiques dans ce que nous vivons. Nous allons examiner la différence, par exemple, entre l'intentionnalité d'un objet et celle qui concerne le fait de porter un jugement sur cet objet.

Rappelons que le mot « catégorial » a pour racine le terme grec *katēgoreō*, qui signifiait à l'origine l'acte de dénoncer ou d'accuser quelqu'un, de déclarer publiquement qu'une caractéristique lui appartient, qu'il est un meurtrier ou un voleur. En philosophie, le terme signifie l'acte de dire quelque chose à propos de quelque chose. Le terme phénoménologique « catégorial » puise dans cette étymologie. Il fait référence au type d'intentionnalité qui dit quelque chose sur un objet, au type d'intentionnalité qui introduit la syntaxe dans ce que nous expérimentons. Une maison est un objet simple, mais dire « la maison est blanche » la fait entrer dans la catégorie des objets de couleur blanche. La signification du terme « Fido » ou « le chien » est une signification simple, mais le sens de « Fido a faim » ou « Les chiens sont domestiqués » est catégorial. Lorsque nous passons au domaine catégorial, nous passons d'intentionnalités simples « à un rayon » à des intentionnalités complexes à « plusieurs rayons ». Comment passer du simple au catégorial ? Comment infuser les choses que nous expérimentons avec la syntaxe ? Comment passer de la perception à l'intellection ?

La question que nous sommes sur le point d'étudier est un développement des intentionnalités signifiantes introduites au chapitre six. Les intentionnalités signifiantes, celles associées aux mots, nous mettent pratiquement toujours en présence de formes syntaxiques et catégoriales. Nous ne disons presque jamais un seul mot, et lorsque nous le faisons, le mot sert généralement plus d'exclamation (« Harry ! » « Attention ! » « Dépêchez-vous ! ») que d'explication ou d'unité linguistique opérationnelle. Nous exerçons notre humanité plus pleinement, nous agissons comme des animaux rationnels plus intensément, lorsque nous utilisons des mots, et nos accomplissements de la vérité et de la pensée sont impliqués dans cette utilisation du langage ; la discussion de l'intentionnalité catégoriale est donc d'une grande importance en phénoménologie, et, d'une façon générale, dans notre étude de ce que signifie d'être un humain et d'être un « datif de manifestation ». En outre, c'est principalement par son traitement de l'intentionnalité catégoriale que la phénoménologie fournit des ressources pour échapper à l'égoïsme solipsiste de la philosophie moderne. Certaines des contributions les plus originales et les plus précieuses de la phénoménologie à la philosophie se trouvent dans sa doctrine des intentionnalités catégoriales.

La genèse des jugements d'expérience

Avant d'examiner l'importance des intentionnalités catégoriales, essayons d'avoir une idée plus complète de ce qu'elles sont. Comment les intentionnalités catégoriales naissent-elles à partir de l'expérience d'objets simples ? Pour préciser le processus, nous devons distinguer trois étapes.

Supposons que nous percevions un objet ; supposons que nous regardions une voiture :

(1) Dans un premier temps, nous la considérons de manière passive. Notre regard se déplace d'une partie à l'autre de la carrosserie, nous rencontrons des yeux ses multiples côtés, profils et aspects, nous examinons sa couleur, la finesse de sa silhouette, la brillance de la surface de la peinture métallisée qui la revêt, la sensation de dureté que laissent les parties chromées au toucher. Tout cela est une perception continue, réalisée sur un seul niveau. Aucun jugement explicite n'est formulé tandis que nous continuons de percevoir ces aspects. Comme déjà avec le cube, au fur et à mesure que nous parcourons les différentes variétés de présentation, les différents angles sous lesquels elle peut être perçue, c'est une seule et même voiture qui nous est continuellement donnée comme identité dans la variété de ses apparences.

(2) Supposons maintenant qu'une partie abîmée de la carrosserie attire notre attention. Nous nous concentrons sur elle. L'aile droite est enfoncée. La tôle est légèrement froissée. Nous nous arrêtons sur cette partie de la voiture. Pas seulement sur cette région abîmée, mais sur la caractéristique qu'elle révèle. Cette focalisation ne vient pas simplement s'ajouter à la perception flamboyante qui a précédé. Elle est qualitativement différente de ce qui se passait auparavant. Mais elle ne correspond pas encore à la mise en place d'un objet catégoriel. Jusqu'à présent, nous sommes à un point intermédiaire : nous continuons à expérimenter les apparences de la voiture, et nous continuons à reconnaître une seule et même voiture dans toutes ces apparences, mais nous avons maintenant isolé l'une de ces apparences et l'avons amenée au centre de notre attention. Elle se démarque de toutes les autres. Une partie vient au premier plan et se détache sur le fond général de l'ensemble.

(3) Une étape supplémentaire est nécessaire pour établir une intentionnalité catégoriale. Nous interrompons le flux continu de la perception ; nous retournons au tout (la voiture), et nous le prenons maintenant précisément comme étant le tout, et en même temps nous prenons la partie que nous avons remarquée (la partie abîmée) comme faisant partie de cet ensemble. Nous envisageons maintenant le tout comme contenant la partie. Une relation entre tout et partie est articulée et comprise. À ce stade, nous pouvons déclarer : « cette voiture est endommagée. » Cette réalisation est une *intuition catégoriale*, car l'objet catégoriel, la chose dans son articulation avec un de ses traits, nous est réellement rendu présent par la proposition que nous formulons. Nous n'avons pas seulement *la voiture* présente là devant nous. *La voiture endommagée* est plutôt ce qui est présent là devant nous.

Ce qui se passe dans cette troisième étape est que l'ensemble (la voiture) est présenté spécifiquement comme ensemble, et la partie (endommagée) est présentée spécifiquement comme une partie. L'ensemble et sa partie sont explicitement associés. Une relation entre eux est distinctement mise en lumière. Une articulation est réalisée. Un état de la chose est prononcé. Nous sommes ainsi passés de la sensibilité à l'intellection, de la simple expérience sensible à la compréhension initiale de ce qu'elle contient. Nous sommes passés de l'intentionnalité à rayon unique de la perception à l'intentionnalité à rayons multiples du jugement, lequel articule ici « cette voiture » et « abîmée ». Nous sommes entrés dans une pensée catégoriale.

Aux premier et deuxième stades, le tout et les parties ont été expérimentés, mais ils n'ont pas été rendus thématiques, ils n'ont pas été thématisés. À strictement parler, ils n'étaient pas encore articulés. La partie n'était pas encore articulée avec le tout. Même dans la deuxième étape, lorsque la partie abîmée a

été repérée et mise en évidence (par exemple par une confirmation de l'impression visuelle par le toucher : « la tôle est froissée à cet endroit »), elle n'était pas encore explicitement reconnue comme partie. La partie a été repérée, mais son appartenance au tout n'est pas encore mise en relief. Dans cette deuxième étape, la partie est préparée, pour ainsi dire, pour être reconnue comme un attribut, mais elle n'a pas encore été identifiée comme tel. Dans la troisième étape, l'ensemble et les parties sont explicitement articulés. La proposition est formulée.

Notons cependant que la troisième étape ne pourrait être atteinte sans la préparation offerte par la seconde étape, sans la première perception d'une zone cabossée, sans la concentration sur ce trait, qui dépasse la simple perception continue en s'attardant sur ce qui caractérise le point qui a retenu l'attention. La première étape n'est pas suffisamment différenciée pour donner directement une structure catégoriale. La concentration particulière qui se produit dans la deuxième étape est nécessaire. Nous devons commencer à expérimenter une partie dans l'ensemble (la partie abîmée) avant de pouvoir l'articuler comme telle (« la voiture est endommagée ! »).

Beaucoup de matériel philosophique est contenu dans ce que nous venons de décrire. Nous avons décrit le changement d'intentionnalité qui se produit lorsque nous passons de la simple perception à l'intentionnalité catégoriale, et à la pensée. La réalisation intentionnelle que nous avons décrite, si brève et si sommaire qu'elle ait pu être, est la base fondamentale du langage humain, de la parole humaine. La langue ne flotte pas d'elle-même au-dessus de notre sensibilité. La raison pour laquelle nous pouvons utiliser le langage, si riches et si variés qu'en soient les usages, est que nous sommes capables du type d'intentionnalité qui permet de constituer les objets catégoriaux. La syntaxe qui définit le langage est fondée sur l'articulation du tout et des parties qui se nouent dans l'intentionnalité catégoriale. La syntaxe du langage exprime simplement les relations entre partie et tout qui ressortent dans la conscience catégoriale. Si nous pouvons communiquer, si nous pouvons dire à quelqu'un : « cette voiture, là-bas, est endommagée, la bleue, avec la peinture métallisée », c'est parce que nous avons le pouvoir de passer de la perception à la pensée catégoriale. Ce n'est pas parce que nous avons un langage que nous pouvons penser de telles choses. Nous avons, au contraire, un langage parce que nous pouvons penser, parce que nous avons, autrement dit, la capacité de réaliser des intentionnalités catégoriales. Le pouvoir de la conscience rationnelle sous-tend la capacité de langage. Il est vrai que la langue dont nous héritons exerce une pression sur nos activités catégoriales dans cette direction ou dans ces formes catégoriales, mais la capacité même d'avoir une langue est basée sur le type d'intentionnalités dont nous jouissons dans le domaine catégorial.

Il nous faudra un certain temps pour découvrir les implications de cette transition de l'expérience au jugement. Tout d'abord il faut noter que le passage dans le domaine catégorial est évidemment discontinu par rapport aux expériences qui l'ont précédé. Le passage au catégorial n'est pas simplement un supplément de perception ; ce n'est pas seulement un nouveau déroulement des variétés qui sont données dans la perception. Dans la troisième étape identifiée plus haut, lorsque nous revenons au tout et l'envisageons précisément comme un tout contenant une partie endommagée, nous interrompons la continuité de la perception. Nous recommençons à un nouveau niveau ; nous revenons sur ce que nous avons vécu et initions un nouveau type d'identité. Ce nouveau départ installe aussi un nouveau type de conscience et un nouveau type d'objet, qui peut être nommé « l'état des choses », qui est le corrélat objectif de ce type de conscience.

Deuxièmement, l'état des choses qui est ainsi constitué, la voiture abîmée, est un « un », une unité d'un type différent de l'identité qui était donnée dans la perception est ainsi produite. C'est une unité renforcée. Elle est plus identifiable. La perception continue s'est poursuivie à mesure que de plus en plus de profils étaient donnés, dans un processus qui aurait pu se poursuivre

indéfiniment. Maintenant, cependant, nous avons une seule proposition (« la voiture est endommagée ») qui peut ramasser et transporter, pour ainsi dire, la perception ; elle peut être détachée de l'immédiateté de la perception et de notre situation actuelle. Elle peut être communiquée à quelqu'un d'autre dans un échange verbal et peut être liée à d'autres situations. À l'inverse, nous ne pouvons pas vraiment transmettre nos perceptions ou nos souvenirs tels qu'ils sont vécus à quelqu'un d'autre : nous employons l'intentionnalité catégoriale pour permettre à l'autre de se figurer nos vécus. Le thème de l'identité, qui était si important, déjà dans la perception, où une identité est donnée à travers des variétés, acquiert donc un nouveau sens et un nouveau niveau d'intensité. Nous avons maintenant une identité dans la conscience catégoriale, et ce genre d'identité qui est présentée, préservée et transportée par et dans le discours.

Troisièmement, l'identité de l'objet catégorial est présentée d'un seul coup. Dans la perception, nous avons un processus dans lequel les profils se succèdent séquentiellement, mais dans l'enregistrement catégorial, le tout et la partie sont donnés simultanément. Nous n'avons pas d'abord le tout seul (« la voiture ») puis, en tant que réalisation distincte, la partie ou le prédicat (« endommagé »), puis une relation établie entre les deux (« est »). Au contraire, même si nous envisageons la voiture dans son ensemble, nous devons déjà avoir la partie en tête. Le tout-avec-partie-endommagée vient tout d'un coup, de façon synchrone. Lorsque nous avons un tout articulé qui nous est donné, nous n'avons pas le tout d'abord, puis l'articulation. L'ensemble en tant que tel n'est présenté que comme articulé. Cette simultanité de l'objet catégorial est un autre aspect du caractère discret de l'intentionnalité catégoriale qui doit être mis en contraste avec le caractère continu de l'expérience perceptuelle.

Dans la terminologie phénoménologique, l'établissement des objets catégoriaux s'appelle leur *constitution*. Le terme « constitution » ne doit pas être interprété comme signifiant quelque chose comme une création ou une imposition de formes subjectives à la réalité. En phénoménologie, « constituer » un objet catégorial signifie le mettre en lumière, l'articuler, le mettre en avant, actualiser sa vérité dans un dire à son sujet. Nous ne pouvons pas produire des manifestations comme bon nous semble. Nous ne pouvons pas faire dire à un objet ce que nous souhaitons. Nous ne pouvons mettre une chose en lumière que si la chose s'offre dans une certaine lumière. La chose doit apparaître avec certains aspects que nous pouvons alors mettre en lumière si nous voulons pouvoir déclarer qu'elle a certaines caractéristiques. Si nous n'avions pas repéré les parties abîmées de la voiture, nous ne pourrions pas considérer la voiture comme endommagée. Bien sûr, nous pourrions être induits en erreur par de fausses apparences, dans lesquelles la voiture semblerait simplement être éraflée à cause d'un contre-jour, par exemple, et nous pourrions déclarer qu'elle est endommagée alors qu'elle ne l'est pas ; mais ensuite nous remédierons à cette erreur au moyen d'une expérience plus approfondie et en nous approchant de la voiture, ou en écoutant ce que les autres ont à dire à son sujet (« non, c'est le reflet du lampadaire »), ou en découvrant ce qu'il en est vraiment par nous-mêmes en inspectant tactilement le secteur qui nous a paru suspect, par exemple. Et nous verrions alors que nous nous sommes trompés. Nous devons, en somme, nous soumettre à la façon dont les choses se dévoilent. Se soumettre de cette manière ce n'est pas imposer des limites à notre liberté, mais atteindre la perfection de notre intelligence, qui est orientée, par sa nature, à dévoiler la façon dont les choses sont. Se soumettre de cette manière, c'est ainsi faire triompher l'objectivité, c'est faire ce que nos esprits sont destinés à faire. « Constituer » un état de choses ou un état de fait, c'est donc exercer notre compréhension de cette chose ou de ce fait en la laissant se manifester à nous.

Quelques remarques supplémentaires sur la terminologie : le développement d'objets catégoriaux à partir de l'expérience est appelé constitution *génétique*, en raison des étapes par lesquelles les objectivités qui viennent du bas, de la perception immédiate, doivent passer pour les atteindre. Les objets catégoriaux et les intentionnalités catégoriales sont évidemment *fondés* sur des objets et

des intentionnalités simples. Ce sont des pièces non *indépendantes*. L'activité intellectuelle humaine est basée sur le sensible. L'intentionnalité *prédicative*, dans laquelle nous prédisons une caractéristique d'un objet et déclarons que « *S* est *p* », est la forme prééminente de l'activité catégoriale ; le terme *antéprédicatif*, en revanche, est utilisé pour désigner le type d'expérience et d'intentionnalité qui précède le catégorial. L'un des principaux sujets de la phénoménologie est l'expérience antéprédicative, le type d'expérience qui précède l'expérience catégoriale et conduit à des réalisations catégoriales.

Nouveaux niveaux d'identité, nouveaux collectifs

Nous en sommes restés à la prédication dans notre analyse de l'intentionnalité catégoriale, mais il existe de nombreux autres types d'articulation qui peuvent avoir lieu une fois que nous entrons dans cette forme de conscience. En plus de dire : « la voiture est endommagée », nous pouvons articuler d'autres caractéristiques internes de la voiture : « la voiture est grande », « elle est vieille », « c'est une Ford ». Nous pouvons articuler ses relations extérieures : « elle est sur le parking », « elle est à côté de la Honda », « elle est plus petite que mon camion ». Nous pouvons l'inclure dans une collection : « il y a cinq voitures », « trois des voitures semblent endommagées. » Nous pouvons introduire des clauses indépendantes et subordonnées (la voiture que je conduis), des conjonctions (cette voiture et telle autre), des prépositions (sous la voiture), des pronoms relatifs (ma voiture, sa voiture) et des clauses relatives (la voiture, qui est loin d'être neuve), des adverbes (une voiture élégamment recouverte d'un toit en cuir), des adjectifs (voiture magnifique) et de nombreuses autres caractéristiques grammaticales qui expriment toutes diverses façons de permettre l'articulation des choses. La gamme du catégorial est très large, aussi étendue que la grammaire du langage humain.

Tout ce domaine de l'articulation catégoriale, dans toute sa variété et ses nuances, repose, avec la représentation et la symbolisation, sur les intentionnalités « inférieures » de la perception, de l'imagination, du souvenir et de l'anticipation. L'intentionnalité linguistique catégoriale humanise notre perception, notre imagination, notre mémoire et nos anticipations et les élève, du même coup, à un niveau plus rationnel que celui qu'ils atteignent dans le règne animal. L'intentionnalité catégoriale introduit de nouvelles variétés qui renforcent et pénètrent les variétés trouvées dans l'expérience antéprédicative.

L'intentionnalité catégoriale est elle-même un nouveau type d'identification, un nouveau type de synthèse d'identité, qui complète et pénètre également ceux obtenus dans l'expérience antéprédicative. Lorsque nous avons l'intentionnalité catégoriale du cube, nous n'avons pas seulement l'identité d'un cube qui est perçu à travers une variété de côtés, de profils et d'aspects, et à travers les variétés de mémoire, d'imagination et d'anticipation ; nous avons également l'identité acquise grâce aux déclarations que nous pouvons faire à son sujet, aux déclarations que nous pouvons entendre d'autres faire sur le même sujet, à leurs points de vue, et aux accomplissements que nous pouvons réaliser lorsque nous écoutons ce qu'ils disent et essayons ensuite de confirmer leurs opinions en regardant directement par nous-mêmes si ce qu'ils ont affirmé se vérifie. Une nouvelle gamme de manifestation et de vérité s'ouvre ainsi dans le domaine catégorial. Même nos imaginations, nos souvenirs et nos anticipations acquièrent une complexité catégoriale : nous pouvons anticiper non seulement « l'eau » mais « l'eau fraîche toute droite venue de la source dans la montagne ». Dans la conscience humaine, la perception, l'imagination, le souvenir et l'anticipation peuvent tous être en partie modelés et transformés par le catégorial. La façon dont nous exerçons ces formes d'intentionnalité est façonnée par leur implication dans l'intentionnalité catégoriale.

Dans les intentionnalités catégoriales, les choses que nous percevons s'élèvent dans l'espace des raisons, dans le domaine de la logique, et donnent prise à l'argumentation et à la pensée rationnelle. L'expérience catégoriale est le point

de passage menant de la perception à l'articulation intelligente des choses, point où le langage et la syntaxe font leur apparition. Grâce à l'articulation catégoriale, les choses que nous percevons sont enregistrées et admises dans le domaine du raisonnement et de la conversation. La perception simple est un processus physiologique et psychologique, tandis que l'intentionnalité catégoriale est le premier pas vers la logique et vers ses élaborations en récits, narrations, raisonnements, etc.

Lorsque j'ai parlé, au chapitre trois, de l'objet en tant qu'identité dans une multitude de présentations, j'ai insisté sur le fait que l'identité elle-même ne se présentait jamais comme l'un des côtés, des profils et des aspects à travers lesquels elle est donnée. J'ai souligné que son identité appartenait à une autre dimension. C'est à cette identité que nous nous référons lorsque nous nommons l'objet et le mettons en articulation catégoriale. Ainsi, le cube qui, dans la perception, est donné dans et à travers une multitude de côtés, de profils et d'aspects est l'identité à laquelle nous nous référons lorsque nous prononçons les mots « le cube » et commençons à en prédiquer les caractéristiques : « il y a de petites flaques creuses, disposées de manière régulière, incrustées dans ce cube ; leur nombre varie selon la face qu'on observe ». L'identité du cube, avec sa dimension catégoriale, est le pont entre la perception et la pensée.

Objets catégoriaux

Par nos intentionnalités catégoriales, nous établissons des objets catégoriaux. Nous constituons des états de choses, comme le fait d'affirmer que « la voiture est endommagée ». Ces objets catégoriaux, les états de choses, sont des objets à part entière. Ce ne sont pas seulement des arrangements de concepts ou d'idées. Ce ne sont pas des objets « intramentaux » mais des cristallisations intellectuelles qui sont élaborées au sujet des choses que nous rencontrons. Dans l'activité catégoriale, nous articulons la façon dont les choses nous sont présentées ; nous mettons en lumière des relations qui existent dans les choses (ou qui n'existent pas si nous nous trompons). De plus, nous sommes dirigés vers le monde de telle façon que nous intentionnons des choses qui sont présentes et des choses qui sont absentes. Il faut souligner un fait très remarquable qui ressort de l'analyse des objets catégoriaux : ces derniers sont des façons dont les choses apparaissent. Ce ne sont pas des « états psychologiques » subjectifs.

Pour faire ressortir l'objectivité des objets catégoriaux, examinons quelques autres exemples d'objets catégoriaux. Nous avons déjà parlé de la situation exprimée par la déclaration : « cette voiture est endommagée. » Supposons maintenant que je sois engagé dans une discussion avec d'autres personnes. La discussion roule sur divers sujets, mais quelque chose de louche commence à faire surface. Quelque chose semble étrange dans ce qu'ils disent et dans la façon dont ils le disent. Cette étape intermédiaire est semblable à l'étape, dans notre exemple précédent, au cours de laquelle nous découvrons des parties abîmées de la voiture, lesquelles commencent à attirer notre attention. Puis, soudain, j'envisage la situation sous un nouvel angle : « ils essaient de me dissimuler quelque chose ! » La situation se révèle sous un jour différent, une intuition catégoriale est réalisée, le tout et les parties s'articulent, la syntaxe s'installe dans ce que je vis et elle permettrait, éventuellement, de décrire à quelqu'un ce que je viens de soupçonner.

Pour varier encore les exemples de ces situations très courantes, supposons que je marche le long d'un sentier, en regardant des rochers sur le côté. Soudain, je me rends compte que la chose là-bas n'est pas un rocher mais un fossile d'animal marin. Le niveau de perception qui est relativement passif, l'identification continue d'un seul et même objet à travers de nombreux profils, laisse place à un état des lieux qui s'exprime par la proposition suivante : « ce n'est pas seulement un rocher ; c'est un fossile, là, dans le sol ! »

Les exemples que nous avons examinés – la voiture endommagée, le comportement trompeur, la roche s'avérant être un fossile – sont des articulations

de choses qui se sont présentées devant nous. Ce ne sont pas des entités mentales, ce ne sont pas des significations dans l'esprit. Ce sont des modifications dans la façon dont les choses nous sont présentées. Les modifications, ces changements dans le mode de présentation, sont « dans le monde », mais il est évident qu'ils ne sont pas dans le monde à la manière où un arbre ou une table est dans le monde. Ce sont plutôt des objets de niveau supérieur. Ils sont « là-bas » et ont des modes de présentation plus complexes que ceux que nous avons rencontrés dans la perception, ils ont des façons plus complexes de se manifester. Les états de choses exprimés par les mots que nous utilisons (« la voiture est endommagée », « ils me trompent ») sont des parties réelles du monde. C'est ainsi que certains segments du monde – cette voiture, ce comportement – peuvent être articulés.

La situation, dans ces exemples, est là directement devant nous. Nous l'intuitions. Cependant, la plupart du temps, les situations dont nous parlons sont absentes. Nous parlons de ce qui n'est pas présent : le match de football d'hier, comment notre député au Congrès a voté lors du dernier scrutin, ce qui s'est passé à la bataille de Sharpsburg. La possession humaine du langage met à notre disposition une puissance d'évocations gigantesque. Grâce au langage, nous pouvons parler de choses qui ont eu lieu il y a très longtemps et très loin, même des galaxies qui sont incroyablement éloignées de nous et des périodes de temps de milliards d'années peuvent être évoquées. La plupart de nos discussions ne vont pas aussi loin et visent des situations plus locales (« qu'a-t-elle fait après avoir claqué la porte ? » ; « le dentiste a-t-il fait attention ? »), mais elles visent cependant largement ce qui est absent.

Un point extrêmement important, que nous ne cessons de souligner à chaque occasion qui se rencontre, est le fait que lorsque nous parlons d'absents, nous articulons toujours une partie du monde : nous ne nous tournons pas vers nos idées ou nos concepts comme présences de substitution pour les choses qui sont absentes. Nous sommes ainsi constitués que nous pouvons intentionner les choses en leur absence comme en leur présence. L'intentionnalité de la conscience est telle qu'elle atteint tout le temps l'extérieur, même lorsqu'elle cible des choses qui ne sont pas devant elle. Si je prononce un discours sur la bataille d'Antietam, mon auditoire et moi-même visons cette bataille même si elle s'est produite il y a plus de cent trente ans. Si vous et moi, ici à Washington, DC, parlons de l'Empire State Building, c'est de ce bâtiment que nous parlons, pas des significations ou des images qui pourraient nous venir à l'esprit lors de notre conversation.

Notre discours sur les choses absentes est cependant ponctué d'épisodes où nous parlons de ce qui est présent. Parfois, nous pouvons simplement avoir quelque chose à dire sur les objets qui sont à proximité, les objets que nous pouvons percevoir. À d'autres moments, notre discours sur les choses absentes pourrait exiger que nous allions voir si ce que nous disons est vrai ou non. Nous pouvons être interrogés sur ce que nous disons, et, dans certains cas, nous pouvons répondre en nous tournant directement vers les choses et en allant voir ce qu'il en est, c'est-à-dire en examinant la situation en présence de la chose dont il est parlé (« vous voyez, je vous avais dit qu'un hibou nichait dans cette grange »). Lorsque nous ne pouvons pas le faire, nous pouvons avoir recours au témoignage d'autrui, à des documents, à des reliques et à d'autres traces pour avoir des confirmations indirectes de ce que nous avançons. Mais bon nombre de celles-ci, à leur tour, auront été basées sur des articulations catégoriales effectuées par d'autres.

Ainsi, bien que notre discours soit principalement orienté vers des choses qui sont absentes, il peut se tourner vers des choses qui sont présentes pour confirmer ou infirmer ce que nous en disons. Une synthèse identificatoire s'opère entre la situation que nous visons en son absence et la même situation que nous visons maintenant en sa présence confirmatrice. Nous identifions la situation donnée maintenant comme étant la même que celle que nous visons lorsque nous n'en avons parlé que de loin.

Élimination des significations mentales ou conceptuelles des choses

En discutant du passage des intentionnalités catégoriales traitant des choses absentes à celles traitant de choses présentes, nous avons introduit subrepticement la question de la vérité. Nous avons noté que dans notre expérience du monde, nous essayons de voir si les déclarations faites en l'absence des objets sont vraies ou non. Mais quelque chose semble manquer dans l'analyse que nous avons présentée jusqu'ici.

Où se trouve, en effet, « le sens » de nos affirmations ? Où sont les jugements que nous effectuons ? Traditionnellement, le sens des mots, des jugements ou des propositions que nous formons, les idées que nous possédons, ont été considérés comme autant de choses mentales ou conceptuelles, donc comme quelque chose qui serait en nous et qui ne serait jamais absente. Parce que de telles choses étaient considérées comme toujours présentes dans nos esprits, elles semblaient capables de servir de pont entre nous et ce que nous visions. Ces choses mentales étaient ainsi censées expliquer comment nous pouvions être dirigés vers ce qui n'était pas près de nous. Cette compréhension des significations et des propositions peut être trouvée chez certains penseurs médiévaux, chez Descartes, chez les empiristes britanniques et chez Kant, dans une large partie des sciences cognitives contemporaines ainsi que chez de nombreux philosophes du langage.

Mais il y a plus. La question de la vérité semble exiger qu'une sorte de sens, de concept ou de jugement s'érige entre nous et la chose : lorsque nous affirmons avoir dit la vérité, nous sous-entendons – n'est-ce pas ? – que ce que nous avons dit, les significations que nous avons produites correspondent à ce qui existe. S'il n'y avait pas des significations de propositions en dehors des choses que nous savons, comment pourrions-nous jamais dire que nos jugements sont conformes aux choses telles qu'elles sont ? Qu'est-ce qui pourrait être conforme aux faits si un intermédiaire comme la proposition et sa signification ne vient pas servir de point d'appui permettant d'établir ensuite la vérification ? Comment pourrions-nous expliquer ce qu'est la vérité si nous ne posons pas les significations et les jugements comme une sorte de chose mentale ? Le bon sens semble ainsi exiger que nous posions des significations comme une sorte des entités dans l'esprit.

Pourtant, bien que nous semblions forcés de poser que les significations et les jugements sont des choses mentales ou conceptuelles, de tels principes d'explication ne vont pas sans soulever de nombreuses perplexités philosophiques. D'abord, nous n'éprouvons jamais ces significations directement. Elles sont postulées comme quelque chose dont nous ne pouvons pas nous passer, mais personne n'a jamais vu ces choses mentales. Ce sont des constructions théoriques plutôt que des entités concrètes. Elles sont postulées, non données, et elles sont postulées parce que nous pensons que nous ne pouvons pas expliquer la connaissance et la vérité sans elles. Ensuite, comment existent-elles (si elles existent) ? De quelles sortes d'entités pourrait-il s'agir ? Sont-elles dans l'esprit ou dans une sorte de royaume intermédiaire entre l'esprit et le monde ou ailleurs encore ? Enfin, comment effectuent-elles la fonction qu'on leur prête de nous renvoyer aux objets en se référant à eux ? Et puis, question subsidiaire, combien avons-nous de ces significations, si nous en avons ? Entrent-elles dans la réalité et en sortent-elles, passant du virtuel au réel et revenant au virtuel ? Si elles semblent être des doublons des choses et des situations extérieures à nous ; pourquoi devrions-nous les poser ? Mais comment éviter de le postuler ? L'idée que les propositions et les significations seraient des mentales ou représentationnelles ressemble plutôt à une impasse théorique, une aporie qui découle du fait qu'une idée a semblé logiquement inévitable et qu'elle a conduit à élaborer des constructions artificielles. Nous sommes enfermés dans ces constructions par des confusions philosophiques.

Je crois que l'une des contributions les plus remarquables et les plus précieuses de la phénoménologie à la philosophie réside dans le traitement qu'elle

propose des jugements et des significations, traitement qui permet précisément de sortir de cette impasse. La phénoménologie montre, par ses analyses de l'expérience vécue, que nous n'avons pas besoin de poser des jugements et des sens comme des entités mentales ou comme des intermédiaires entre l'esprit et les choses. Nous n'avons pas besoin de les présenter comme des êtres étranges et philosophiquement perplexifiants qui auraient le pouvoir magique de relier notre conscience au monde extérieur. La phénoménologie fournit une nouvelle interprétation du statut des jugements, des propositions et des concepts, simple, élégante et surtout – c'est le point le plus décisif – fidèle au vécu. Elle le fait de la manière suivante.

Supposons que vous me disiez que les couverts que vous me montrez sont en argent. Je suis, dans un premier temps, simplement d'accord avec ce que vous dites et, jetant un rapide coup d'œil sur cette fourchette aux reflets mordorés, je la vois comme étant en argent. Suite à vos propos, j'enregistre l'état des choses « ces couverts sont en argent ». Puis, pendant le repas, je commence à avoir des doutes. Je réalise que quelque chose ne va pas ; comment pourriez-vous avoir d'un côté autant d'argenterie et, d'un autre côté, vous contenter de verres en plastique ? En outre, ces couverts ne ressemblent pas tout à fait à de l'argent ; ils sont trop légers quand on les prend en main.

Ce qui se passe à ce stade, est que j'ai changé d'attitude à l'égard de la situation que je venais de constituer. À l'origine, je considérais simplement que les couverts étaient en argent ; je l'expliquais naïvement et directement. Maintenant, je commence à hésiter. J'entre dans une nouvelle attitude. J'ai toujours l'intentionnalité que les couverts sont en argent, mais maintenant j'ajoute ce léger complément : « selon vous ». Je ne crois plus simplement ; je suspends la croyance, bien que j'aie toujours l'intentionnalité de la chose inchangée. J'ai modifié la situation doxique de la proposition « ces couverts sont en argent », en un jugement : « ces couverts sont en argent, dit-il ». Ce n'est plus une simple situation, à mes yeux, mais une possibilité affirmée par vous. C'est une situation *telle que vous l'avez présentée*. C'est votre jugement, pas un simple fait.

Le passage d'un état de choses à l'état d'un jugement se produit en réponse à une nouvelle attitude que j'ai adoptée. Appelons ma nouvelle attitude « l'attitude propositionnelle » et appelons la réflexion qui l'établit la « réflexion propositionnelle (ou de jugement) ». Elle peut également être appelée réflexion *apophantique*, car elle établit et se tourne vers le jugement, qui est appelé *apophane* en grec. Le jugement, la proposition, le sens, surgissent en réponse à cette nouvelle attitude. Le jugement, la proposition ou le sens ne sont pas là à l'avance comme une sorte d'entité médiatrice. Ils prennent naissance dans la réflexion. Ils ne sont pas là avant de faire leur travail épistémologique qui est de nous mettre en relation avec le monde réel. Ils ne sont pas déjà là, attendant que nous nous tournions vers eux ou que nous déduisions leur présence. Ils correspondent plutôt à un changement de mode de présentation d'un objet. Ce changement survient lorsque nous entrons dans l'attitude propositionnelle. Il survient lorsque nous changeons d'orientation. La proposition n'est pas une entité subsistante autonome. Elle fait partie du monde qui est articulé par nous, dans la découverte que nous en faisons, d'un côté, et pris comme une simple présentation qui en est faite par quelqu'un, de l'autre. Dans un cas, le jugement est pris comme votre représentation. C'est votre jugement.

L'avantage de cette nouvelle explication de la façon dont les propositions et les significations naissent est qu'elle évite d'avoir à poser des propositions et des significations comme des entités mentales ou conceptuelles mystérieuses dont on se voit alors en peine d'expliquer la provenance. Elle préserve, par ailleurs, l'idée que toutes les intentionnalités sont dirigées vers le monde. Même lorsque nous nous référons à un jugement, nous nous référons au monde, mais au monde tel qu'il a été proposé par quelqu'un.

Cette analyse phénoménologique du jugement permet également de clarifier la théorie classique de la vérité comme correspondance. Le plus gros problème

qu'ait à affronter la théorie de la vérité comme correspondance est de savoir comment rendre compte de la « correspondance » entre une proposition et une situation. Mais le problème le plus profond n'est pas celui-ci, car il n'est que dérivé. Le problème le plus profond est de savoir comment les propositions en viennent à être ? Quel mode d'existence est le leur ? Avant de dire comment elles peuvent correspondre aux choses, il faut, en effet, pouvoir dire ce qu'elles sont.

Au lieu de postuler l'existence de jugements, de propositions et de sens comme des entités médiatrices, la phénoménologie les considère comme corrélés à une attitude propositionnelle d'où découle une réflexion propositionnelle. Les propositions surgissent en réponse à notre prise en compte d'une situation comme étant la proposition de quelqu'un. Dans cette analyse, non seulement la situation est « dans le monde » (même une proposition est « dans le monde », on l'a vu), mais elle est dans le monde tel qu'il vu par quelqu'un. C'est ainsi que le monde est vu tout à la fois comme étant ce avec quoi nous directement en relation et comme ce que quelqu'un en dit.

Nous en sommes donc au point suivant dans notre analyse phénoménologique : nous sommes passés de l'intentionnalité naïve à l'intentionnalité de la situation prise comme « indiquée ou proposée par quelqu'un ». La coutellerie « est » argentée, mais uniquement comme indiqué ou présenté par quelqu'un. Je ne le pense plus purement et simplement les choses comme elles me sont présentées. Que se passe-t-il ensuite ? À ce stade, nous avons une situation telle qu'elle est présentée (ou proposée) par quelqu'un. Nous n'avons pas encore résolu la question de la vérité.

Ce qui peut avoir lieu ensuite est que je revienne à la coutellerie et l'inspecte de plus près, je regarde mieux sa teinte, cherche des inscriptions dessus, peut-être aussi que je m'enquiers de l'opinion d'autres personnes, etc. Puis, après une inspection que je jugerais suffisante, je pourrais conclure : « Oui, après tout, c'est bien de l'argent. » Si tel est le résultat de mon enquête, je trouve que votre jugement correspond bien à la situation réelle. Je ne considère plus la situation comme étant simplement proposée par vous. Je reviens à une intentionnalité simple de l'« être argenté » des couverts, mais mon retour n'est pas comme l'intentionnalité naïve d'origine. J'ai maintenant la situation confirmée, passée par le test critique de la réflexion propositionnelle puis de la confirmation propositionnelle. La situation est la même que celle que j'intentionnais à l'origine, et la même aussi que celle j'ai examinée. Mais maintenant, une nouvelle couche de sens y est ajoutée, une nouvelle dimension noématique est venue s'ajouter à la première : c'est désormais un fait confirmé que les couverts sont en argent et non plus seulement une situation naïvement intentionnée.

Cette explication de la correspondance entre le jugement et les faits évoque une théorie qui a parfois été appelée théorie « redondante » de la vérité. Redondante parce qu'elle implique qu'une étape au cours de laquelle une situation est simplement « citée » (lorsque je prends la situation comme proposée par quelqu'un) soit retrouvée en supprimant les guillemets de la citation, en annulant, autrement dit, la réflexion propositionnelle, et en délaissant du même coup l'attitude propositionnelle pour revenir à l'acceptation directe de ce qu'affirmait la proposition. Cependant, c'est une théorie de la vérité qui traite plus que le simple phénomène linguistique de l'introduction et de la suppression des guillemets. La théorie phénoménologique de la vérité fournit plus qu'une explication linguistique, car elle décrit les changements dans l'intentionnalité qui sous-tendent la citation et la redondance. Nous commençons par la situation naïvement acceptée, puis passons à la situation vue comme proposée par quelqu'un, puis en venons à la situation confirmée.

Bien sûr, l'enquête que j'ai menée sur les couverts aurait aussi pu aboutir à la conclusion que la coutellerie n'est, en définitive, pas en argent et que mes doutes étaient bel et bien fondés. L'état des choses « tel qu'il a été proposé » continue néanmoins d'exister. La coutellerie n'a jamais été en argent, elle a seulement été proposée comme étant telle par quelqu'un. Par conséquent, cet «

état des choses » n'était que votre proposition, seulement votre jugement, votre sens, non la façon dont les choses sont. La situation est disqualifiée comme étant ce qui est réellement ; elle restera une opinion. Il est important de noter qu'une opinion ou un jugement sont attachés à quelqu'un alors qu'un fait n'appartient à personne en particulier. Il est là pour tout le monde.

Cette théorie phénoménologique de la vérité, au lieu de se déplacer entre des entités mentales ou sémantiques et des entités réelles, évolue entièrement, on le voit, dans le domaine de la présentation. Elle distingue des variétés dans les types de présentation (la simple présentation, la présentation catégoriale, la présentation propositionnelle, la présentation confirmatrice) et parle des identités qui sont obtenues au sein des nouvelles variétés que ces diverses présentations introduisent. L'objet perçu, donné à travers des aspects, est maintenant identifié de plus près par l'articulation catégoriale et plus encore élevé comme un objet à travers les mouvements de réflexion critique et de confirmation d'identification.

La dimension de la vérification catégoriale linguistique introduit une richesse et une variété d'autant plus grandes qu'elle implique une dimension intersubjective. Nous avons non seulement l'autre côté du cube que quelqu'un d'autre peut voir pendant que je vois ce côté. Mais nous avons aussi les déclarations faites il y a des siècles, confirmées ou infirmées depuis, ou les déclarations faites par des personnes très différentes de nous, vivant ou ayant vécu dans des cultures éloignées, et pourtant comprises et dans une certaine mesure vérifiées dans notre propre expérience. Nous avons également des déclarations faites par nous qui seront confirmées ou infirmées par d'autres à d'autres endroits et à d'autres moments. La parole, notamment la parole écrite, permet des échanges intersubjectifs beaucoup plus larges que les échanges basés sur des perceptions communes immédiates.

Les étapes de l'intentionnalité que nous avons envisagées – intentionnalité naïve, catégoriale, de réflexion critique, propositionnelle, ou de retour à la confirmation ou à la non-confirmation – sont toutes réalisées dans l'attitude naturelle. La théorie phénoménologique de la vérité et du sens analyse cependant ces étapes et leurs éléments du point de vue de l'attitude transcendantale. Depuis l'observatoire que procure ce point de vue, il est possible, on le voit, de réfléchir sur les vraies et les fausses intentionnalités qui sont réalisées dans nos engagements pré-philosophiques et de clarifier ce qui s'y passe.

Autres remarques sur les actes et objets catégoriaux

De toute évidence, nous sommes plus actifs lorsque nous entrons dans des intentionnalités catégoriales que lorsque nous percevons, imaginons, nous souvenons et anticipons simplement. Il y a quelque chose comme un nouveau « produit » dans l'intentionnalité catégoriale, l'objet catégorial, que cet objet soit considéré comme un état de fait ou un jugement (qui est un état de fait pris comme proposition). Le nouveau produit, l'objet catégorial, peut être détaché de son contexte immédiat et lié à un autre contexte grâce au langage. En vous parlant, je peux vous « donner » l'objet catégorial que je vois et articule maintenant, même si vous êtes très loin. Vous pouvez articuler ce même objet, même en son absence. Cette sorte de mise à distance est beaucoup plus radicale que celle qui se produit dans les déplacements de mémoire ou d'imagination, dans lesquels je peux aussi me présenter des choses en leur absence. Se souvenir et imaginer nous donne un sens original de l'absent, mais ils ne permettent pas le type de communication sur ce qui est absent, et le genre de contrôle que nous pouvons prendre sur lui, que nous pouvons avoir avec la parole.

L'intentionnalité catégoriale nous élève dans une forme de vérité proprement humaine qui implique la parole et le raisonnement. Mais si elle permet cette forme de vérité, elle permet aussi d'autres jeux avec la vérité proprement humaine ; elle rend possibles les erreurs et les mensonges à un niveau qui laisse loin derrière lui les perceptions erronées, les souvenirs défaillants et les erreurs d'imagination des intentionnalités antéprédicatives. Si je peux vous « donner »

un état de fait que vous n'avez pas vécu, je peux aussi vous en donner une fausse version dans mon discours ; je peux vous donner un état de fait qui ne s'est jamais produit. De plus, je peux me contredire, parler contre moi-même. Je peux émettre une condamnation puis en émettre une autre qui annule la première. Je peux considérer comme vrai un état de choses quand je suis avec une personne et un autre état de la même chose quand je suis avec une autre. Je peux croire que « S est p » et soutenir que « S n'est pas p ». Il arrive que de telles contradictions soient causées par des implications émotionnelles dans lesquelles nous désirons deux choses qui ne peuvent pas être possédées en même temps sans que nous ne parvenions à faire face au fait que nous ne pouvons pas avoir les deux. Elles peuvent également être causées par la confusion, l'inattention ou une incapacité quelconque à maîtriser le matériel intellectuel mis en jeu dans la contradiction. Nous examinerons cette racine intellectuelle de la contradiction lorsque nous aborderons la question de l'imprécision.

L'entrée dans le domaine catégorial permet également la fondation de la logique. Il en ressort que la logique n'appartient pas au niveau antéprédicatif de l'intentionnalité perceptive et de ses variantes, mais qu'elle entre en jeu au niveau catégorial uniquement. Une fois que nous avons constitué des objets catégoriaux, nous pouvons formaliser ces objets et prêter attention à la cohérence ou à l'incohérence des formes qui en résultent. Au lieu de traiter de l'objet catégorial, « la voiture est endommagée », nous pouvons traiter de la forme axiomatique correspondante, « S est p », dans laquelle le contenu de l'objet est rendu indifférent tandis que la syntaxe est maintenue en place. Au lieu de « voiture », nous traitons maintenant avec « n'importe quel objet » et au lieu de « endommagé » nous traitons avec « n'importe quel attribut ». Ensuite, nous pouvons examiner les relations entre les différentes formes qui naissent de cette axiomatisation et voir, par exemple, que la formule « S n'est pas p » n'est pas cohérente avec la forme « Sp est q ». Si nous devons affirmer ce dernier puis continuer à affirmer le premier (« cette maison rouge coûte cher ; cette maison n'est pas rouge »), nous nous contredirions. La cohérence logique est une condition nécessaire à la vérité des déclarations. Si les déclarations se contredisent en raison de leur forme logique, elles ne peuvent a priori pas être vérifiées par notre expérience des choses elles-mêmes.

Une distinction est introduite en phénoménologie entre deux types de systèmes formels, ceux appartenant aux objets et aux états de choses qui constituent le côté « ontologique » des choses, et ceux qui appartiennent aux jugements ou propositions et à la région du sens ou des sens. La science des structures formelles des objets et des états de choses s'appelle *l'ontologie formelle*, tandis que la science des structures formelles des sens et des propositions s'appelle *l'apophantique formelle*.

Permettez-moi de revenir, une fois encore, sur la doctrine qui prend les concepts, les jugements, les significations ou les sens comme des entités mentales ou conceptuelles, doctrine que j'ai, on s'en souvient, tenté de réfuter. Penser que de telles entités sont nécessaires pour expliquer la connaissance trahit un échec à reconnaître l'intentionnalité de la conscience. C'est prendre la conscience comme quelque chose qui peut exister par soi-même, sans être dirigé vers quoi que ce soit, et supposer que l'intentionnalité doit y être ajoutée ensuite par l'insertion d'une sorte de représentation : un concept, un mot, une proposition, une image mentale, un symbole, un sens. Si on se place dans un tel point de vue, ce n'est pas la conscience qui est intentionnelle, mais la représentation. C'est ce qui est inséré dans la conscience qui rend celle-ci intentionnelle et spécifie ce que la conscience entend et comment elle l'entend : l'entité insérée établit une intentionnalité, une référence et un sens. La représentation nous relie aux objets « à l'extérieur » et leur donne un certain sens. Mais comment un tel additif pourrait-il conférer une intentionnalité à notre conscience ? Comment pourrions-nous savoir que ce qui nous est donné est un mot, une image ou un concept, et qu'il représente quelque chose « au-delà » de lui-même ? Comment la dimension même d'un « extérieur » surgirait-elle pour nous si elle n'était pas

là d'emblée début ? Si la conscience n'était pas d'emblée intentionnelle, elle ne pourrait jamais savoir comment le devenir. Elle resterait enfermée en elle-même.

Le phénomène du vague et de l'approximatif

Nous avons considéré les intentionnalités catégoriales et leurs objets corrélatifs, ainsi que la vérité, le sens, les jugements, les états de fait, la vérification et la logique. La phénoménologie traite également d'un autre sujet qui joue un rôle stratégique dans ce réseau de phénomènes, un sujet qui n'est traité que rarement et marginalement par la plupart des philosophes. C'est le phénomène de l'*imprécision*. L'imprécision est pourtant importante non seulement en ce qui concerne les questions les plus scientifiques de logique, de signification et de vérification, mais également en ce qui concerne l'utilisation ordinaire du langage et l'établissement d'un locuteur responsable.

Lorsque nous disons ou lisons quelque chose, on suppose généralement que nous réfléchissons à ce que nous disons ou lisons. Ce n'est souvent pas le cas. Les mots sont souvent utilisés avec un degré de réflexion relâché qui entoure leur usage d'un halo d'imprécision. Nous pourrions être en train de lire quelque chose superficiellement, ou nous pourrions entendre quelqu'un parler mais ne pas prêter attention à ce qu'il dit, nous pourrions même dire des choses nous-mêmes sans être pleinement conscients de la signification de ce que nous disons, ou nous pourrions réciter quelque chose par cœur. Parfois, ce dont nous parlons nous dépasse ; nous ne comprenons pas vraiment ce que nous disons. Beaucoup de personnes se trouvent dans ce cas lorsqu'ils parlent de politique, par exemple. Ce sont des sujets sur lesquels il est fréquent de dire des choses vagues car chacun y a à se prononcer sur des questions auxquelles il n'a pas toujours la possibilité de réfléchir suffisamment : des slogans sont répétés, des fragments de raisonnement sont redits, des déclarations sont énoncées verbalement sans compréhension véritable de leur portée. Les sondages d'opinion publique mesurent pourtant cette pensée vague. Le pouvoir humain de la parole, le noble pouvoir qui nous donne notre dignité d'êtres humains, nous permet aussi de sembler penser quand nous ne pensons pas vraiment. C'est une manière spécifiquement humaine de ne pas être ce que nous devrions être. Et c'est une manière d'être qui joue un rôle très important dans les affaires humaines, surtout dans les sociétés démocratiques qui sont des sociétés d'opinion.

Ce qui se passe dans un discours issu d'une pensée vague est que l'activité catégoriale qui devrait accompagner le discours n'est pas entièrement réalisée. Il y a bien une certaine activité catégoriale qui est produite, mais elle ne se porte pas à la hauteur des questions qu'elle aborde et des affirmations qu'elle profère. On est alors en présence d'une succession d'idées plus que d'une pensée véritable. Si je parle de cette façon vague, quelqu'un qui m'écoute et qui est plus réfléchi que moi, trouvera généralement, au fil du temps, que ce que je dis est inconsistant. Il se rendra compte que c'est embrouillé et peu clair. Il me demandera de clarifier ce que je veux dire, de démêler les idées que je présente. S'il essaie de discuter avec moi, il y a des chances qu'il soit assez vite contrarié de devoir discuter avec quelqu'un qui parle vaguement, et pourra avoir une impression semblable à celle peut avoir celui qui tente d'utiliser des grenades à main pour disperser un brouillard. Un auditeur qui n'est pas plus réfléchi que moi, cependant, ne percevra pas nécessairement que je parle vaguement. Dans son propre flou, il sentira, si, pour une raison ou pour une autre, il aime la position qu'il lui semble que j'adopte, que j'articule avec succès notre croyance commune : « un fou trouve toujours un plus fou que lui pour l'admirer ». Si l'auditeur, à l'inverse, ne sympathise pas avec ce qu'il lui semble que je veuille dire, il sera agacé par moi et cherchera un moyen d'exprimer un autre point de vue différent, moins parce qu'il y adhère que parce qu'il ressent le besoin de me contredire. Mais dans tout cela, ni son esprit ni le mien ne sont vraiment actifs. Nous exprimons l'un et l'autre des attitudes émotionnelles plus que des

avis distincts et construits. Il n'y a pas de véritables arguments qui s'échangent, seulement une collision de pensées à demi formées.

L'imprécision doit être distinguée de deux autres échecs qui guettent la vérité et les objets catégoriaux : l'ignorance et l'erreur. Dans l'ignorance, nous n'essayons même pas d'articuler les objets catégoriaux en discussion. Nous restons silencieux sur la question débattue. Nous ne prétendons pas avoir une quelconque idée à son propos et ne cherchons pas non plus à donner l'impression que nous en avons une. Lorsque nous sommes dans l'erreur, nous formulons une opinion sur quelque chose, et nous le faisons explicitement, mais l'opinion en question est incorrecte. Notre opinion ne résisterait pas à un détour que nous ferions pour aller directement aux choses dont nous parlons et pour essayer de les confronter à ce que nous les déclarons être. Nos propositions ne seraient pas confirmées. Dans une telle erreur, nous réalisons bien une pensée distincte et nous articulons bien un objet catégorial, mais la pensée et l'objet sont faux. Nous devons avoir surmonté le vague et atteint la distinction si nous voulons pouvoir nous tromper.

L'imprécision se situe donc entre l'ignorance et l'erreur. C'est une pensée inconsidérée. C'est une tentative de penser qui ne parvient pas tout à fait à son but, mais qui utilise cependant les mots qui indiquent généralement la pensée, et donc qui simule, même involontairement, un acte de penser. Les mots qui sont prononcés sont plutôt paradés que véritablement réfléchis et donnent une impression de pensée, mais sans qu'il y ait suffisamment de pensée derrière eux.

Dans certains cas, il est possible pour l'orateur qui commence par l'imprécision de réfléchir à ce qu'il dit et d'articuler les états de fait et les jugements qu'il souhaite dévoiler. Dans ce cas, l'orateur est passé du vague au *distinct*. Il atteint désormais avec succès les objets catégoriaux qu'il s'efforçait de constituer. Il pense maintenant ce qu'il dit et se fait comprendre de ceux qui l'écoutent. Il présente la situation ou le jugement qu'il tentait seulement auparavant de présenter.

Lorsque l'orateur passe de l'imprécision à la clarté, il peut constater que le jugement qu'il rend finalement emprunte bien des formes semblables à celles qu'il avait vaguement énoncées. Le jugement est le même dans les deux modes de présentation, le vague et le distinct. Mais il peut aussi constater que le jugement distinct n'est cependant pas identique au jugement vague. Il peut constater que le jugement vague renfermait des contradictions, alors que maintenant que la distinction a été réalisée, les contradictions apparaissent et sont corrigées. Elles étaient dissimulées, précisément par le flou de la pensée. Ainsi, la possibilité de révéler des contradictions ou des incohérences logiques exige que nous ayons porté le jugement à la distinction, que nous l'ayons clairement articulé. Avant qu'un jugement ne soit exposé dans l'évidence, nous ne pouvons pas vraiment dire s'il est vrai ou faux, ou même cohérent ou incompatible avec lui-même et avec d'autres jugements, parce que nous ne savons pas vraiment où se trouve le jugement dans ce qui est exprimé. Il n'existe pas encore en tant que signification distincte, qui pourrait être vraie ou fausse, cohérente ou incohérente. Nous devons savoir ce que quelqu'un dit avant de pouvoir déterminer si ce qu'il dit est vrai ou faux.

L'imprécision peut abriter une contradiction, mais elle peut également être incohérente. La contradiction signifie qu'une partie de ce que nous disons contredit une autre partie en ce qui concerne la structure logique formelle : nous disons à la fois « S est p » et « S n'est pas p ». L'incohérence, d'autre part, signifie que le contenu, par opposition à la forme, de nos jugements n'est pas correctement assemblé. Cela signifie que nous utilisons des mots de contenu qui n'ont aucun sens lorsqu'ils sont rassemblés : nous pouvons, par exemple, dire que, littéralement, la nation est une grande famille, ou qu'une constitution politique garantit un emploi pour tout le monde, ou que le cerveau sait qui vient par la porte (c'est la personne, pas le cerveau, qui sait les choses). La contradiction dépend de la forme des jugements, l'incohérence concerne leur contenu, et les deux peuvent se produire dans le brouillard de la pensée floue.

Les mots signifient des choses, mais il est possible de rassembler les mots de telle manière que l'ensemble ne signifie pas une chose. Certaines parties de l'ensemble « parlent contre » d'autres parties, ou certaines parties ne sont pas correctement rattachées à d'autres parties (les caractéristiques qui appartiennent aux familles sont mélangées avec les nations, les caractéristiques de la personne entière sont mélangées avec l'une des parties organiques de la personne).

Tout le monde est vague à certains moments, et cela n'a peut-être rien de regrettable. Nous devons, en effet, commencer par l'imprécision lorsque nous entrons dans un nouveau domaine de pensée. Les idées qui viennent à l'esprit sont d'abord vagues et demandent à être mises au net, comme elles le sont lorsque des incohérences sont éliminées. L'élève qui commence les mathématiques est généralement assez vague sur les objets catégoriaux qu'il articule. S'il est un bon élève, il passera à la distinction. Certaines personnes y passent plus facilement et plus rapidement que d'autres. Certaines personnes ne sortent pas du flou dans certains domaines et pourtant elles utilisent le langage, ce qui peut faire croire à d'autres, au moins pendant un temps, que le flou a été surmonté. Le bavardage est l'exemple courant de discours qui se tient dans l'imprécision. L'opinion publique, étant elle-même la résultante du bavardage, est typiquement imprégnée d'imprécisions, exigeant souvent des choses contradictoires. Ce qu'« ils » disent, ce qu'« on dit », ce que « l'homme dit » est notoirement vague. Mais c'est le point de départ d'où doit s'extraire toute pensée authentique. Nos pensées, les objets catégoriaux que nous constituons, ne sont pas finis et polis dès le départ. Ils sont, au contraire, d'abord flous et vagues.

Remarquons, pour terminer, que notre traitement de l'imprécision a examiné sa présence dans la parole et la pensée, mais que l'imprécision se produit également dans l'action. Quelqu'un qui parle de façon chronique sans réfléchir est susceptible d'agir de la même manière, chancelant entre un mouvement à moitié commencé à un autre à moitié achevé, et créant par cette imprécision d'action une désarticulation pour lui-même. Dans ce cas, ce sont les délibérations et les choix qui sont pénalisés par l'incohérence qu'apporte le flou. Le spectacle d'une telle conduite, que ce soit à titre personnel ou dans les affaires institutionnelles ou politiques, suscite de la pitié ou du chagrin chez l'observateur, selon la manière dont il est affecté par l'acte en question.

Objets catégoriaux et intelligence humaine

Plutôt que de clore cette discussion sur le thème de l'imprécision en y décelant uniquement une déficience, terminons sur une note plus positive et considérons certaines des excellences du domaine des objets catégoriaux où l'imprécision elle-même joue un rôle.

Le langage humain diffère des sons d'animaux : il contient une syntaxe. Le langage humain est fait de sons, mais ces sons sont structurés par des schémas phonétiques et par des formes grammaticales, des inflexions et des placements d'accent. C'est l'ordre grammatical du langage qui rend le système des signes linguistiques susceptible d'être mobilisé par l'homme et en fait aussi un système d'une complexité et d'un raffinement extrême dont la souplesse est due, en partie, aux imprécisions qu'il peut générer. Cette souplesse permet à ce système de devenir le moyen d'accès à la vérité. La syntaxe élève ainsi les sons d'animaux au discours chez l'humain. En phénoménologie, les éléments syntaxiques du langage ont été appelés les parties *syncatégorématiques* du langage, car elles « *s'accompagnent* » d'expressions qui ne font que nommer des objets et des caractéristiques, les parties *catégorématiques* du discours.

Les parties syntaxiques du langage servent à relier les mots. Elles sont la grammaire d'une langue. Ce travail linguistique, cependant, n'est pas la totalité de ce qu'elles font. Elles fonctionnent également dans l'intentionnalité : la syntaxe du langage est liée à la façon dont les choses peuvent se présenter à nous, à la façon dont nous pouvons les entendre et les articuler. Les parties syntaxiques du langage servent à exprimer la combinatoire de la présentation,

la façon dont les choses peuvent nous être présentées dans diverses relations partielles ou entières. La phénoménologie ne considère pas seulement le rôle linguistique de la grammaire, comme le fait la linguistique structurale. Elle relie également la syntaxe à l'activité de mise en avant de la véracité, d'accès à l'évidence.

Les éléments non syntaxiques du langage (les termes tels que « arbre » et « vert ») nomment des choses et des caractéristiques ; les éléments syntaxiques dévoilent et expriment la manière dont les choses et les caractéristiques sont articulées entre elles. Les parties syntaxiques des expressions ont des corrélats objectifs. Dans la déclaration « l'arbre est vert », les termes « arbre » et « vert » nomment des choses et des caractéristiques qui peuvent être données à la perception, mais la copule « est » a également une référence objective, parce que la déclaration ne fait pas que présenter l'arbre et la couleur verte : elle avance que l'arbre est vert, ou présente l'état des choses correspondant à la proposition « l'arbre est vert ». L'« être » de l'arbre correspond à la copule « est », laquelle ne relie pas seulement les mots « arbre » et « vert », mais permet également, même en son absence, que l'arbre soit présenté comme vert. Pour prendre un autre exemple, si nous devons combiner deux termes, tels que « poivre et sel », la particule grammaticale « et » correspondraient à « être ensemble » des deux éléments : les deux ne sont pas seulement présentés individuellement, ils sont présentés comme étant ensemble, pris comme un.

Ainsi, la façon dont les choses peuvent être articulées pour nous, la façon dont elles peuvent être indéterminées en présence ou en absence, la façon dont elles « se désagrègent » ou « s'agencent en un tout » pour nous, est rendue possible par la syntaxe du langage. Le génie grammatical de chaque langue fournit un style de présentation qui lui est propre. La phénoménologie examine la façon dont la syntaxe se lie aux modes de présentation.

Lorsque nous constituons un objet catégorial, nous passons de la continuité de la perception à la présence plus abrupte et discontinue d'objets syntaxiquement liés dans lesquels le tout et les parties sont explicitement reconnus. Les objets catégoriaux sont articulés en paquets discrets (les phrases de la langue). Un même objet catégorial peut être exprimé par de nombreuses déclarations que nous sommes susceptibles de faire, et qui sont toutes interdépendantes même si elles ne disent pas exactement la même chose (elles décrivent le même état de choses avec des degrés de détail varié). Les objets donnés à l'intellection forment ainsi un réseau. Nous documentons chaque objet catégorial lorsque nous l'exprimons. Nous formulons une sorte de procès-verbal de l'état de choses en face duquel nous nous trouvons ou croyons nous trouver, nous déclarons explicitement tel ou tel aspect de l'état de choses. Nous disons une chose, puis une autre, puis encore une autre, mais au fur et à mesure que nous passons à d'autres déclarations, celles que nous avons faites plus tôt restent en vigueur, et ce que nous dirons par la suite doit conserver une cohérence avec ce que nous avons dit plus tôt. Les connexions entre tous ces objets catégoriaux sont logiques et pas seulement associatives. On peut se demander si tel objet ou sens catégorial est cohérent avec tel autre. Nous pouvons repérer une contradiction dans ce que présente un orateur et lui demander de s'en expliquer. Nous pouvons également inviter l'orateur à expliquer ce qu'il a articulé, à en donner les raisons et à fournir des développements. Le domaine catégorial est l'espace des raisons, et la phénoménologie explore les intentionnalités complexes qui le constituent.

Lorsque nous parvenons à élever les objets que nous expérimentons dans la précision des objets catégoriaux, nous ne les fragmentons pas en morceaux déconnectés les uns des autres. Au contraire, nous mettons à disposition une continuité plus étendue de choses. Au lieu d'un flux perceptif, on a maintenant des états de choses interdépendants et, derrière eux, les articulant entre eux, le sens d'un monde ou d'un cosmos. Le domaine catégorial apporte un nouveau sens articulé de l'ensemble. Il n'est pas vrai que seule l'antéprédicatif soit holistique. La précision et la netteté de la pensée n'atomisent pas les choses, mais peuvent aussi donner une appréciation plus vive du tout du tableau, et

être ainsi holistique bien que catégorial. Ce qui nous permet d'appréhender la forêt est que nous appréhendons les arbres.

Les parties syntaxiques de la parole expriment des formes catégoriales et, ce faisant, elles aident à exprimer la façon dont le monde se présente à nous, mais elles remplissent également une autre fonction. Elles servent à *indiquer* ou à signaler que le locuteur accomplit les actes de pensée qui constituent les objets catégoriaux. Elles signalent que le locuteur parle et exprime une opinion, et pas seulement des sons ou des onomatopées. Lorsque nous écoutons quelqu'un parler, nous entendons plus que des sons. Nous entendons l'ordre grammatical des sons. En vertu de cet encodage, nous avons le monde et les choses qu'il nous exprime, et nous est également donnée la présence d'un locuteur qui prend la responsabilité de cette expression et de cette manière de s'exprimer. Le langage et la syntaxe sont utilisés pour révéler un monde et les choses qu'il contient, mais ils révèlent également, d'une manière différente, le locuteur qui utilise le langage et la syntaxe qui le porte. Ils révèlent un ego transcendantal, un agent responsable de l'intentionnalité et de l'évidence.

Dans ce chapitre, nous avons considéré l'intentionnalité catégoriale, la forme d'intentionnalité qui s'élabore sur les formes les plus élémentaires de perception et de ses variantes. L'intentionnalité catégoriale est le domaine de la raison ou du logos. Elle établit des objets catégoriaux, des objets imprégnés de syntaxe, avec des parties et des ensembles explicitement articulés en leur sein. Les objets catégoriaux se retrouvent du côté ontologique des choses (états de choses, choses, attributs) et aussi du côté apophantique (jugements, propositions, sens, sujets, prédicats). La vérification se déplace entre ces deux faces, entre l'ontologique et l'apophantique. Les états de fait et les jugements doivent être constitués avant de pouvoir être confirmés ou infirmés, et même avant d'être compris (en effet, les amener à la distinction, c'est précisément les comprendre). Ils sont amenés à se distinguer de la matrice de l'imprécision, qui est une sorte de sous-sol et de source de la catégorialité.

Notre attention a été dirigée vers les objets catégoriaux, mais, comme nous l'avons noté, le domaine du catégorial implique également l'émergence d'un locuteur responsable. Il nécessite un moi élevé au-delà du moi constitué par la perception, la mémoire, l'imagination et l'anticipation. Les objets catégoriaux impliquent une activité catégoriale, qui nécessite à son tour un agent de vérité qui l'exécute. C'est vers ce moi, l'ego transcendantal, que nous nous tournons maintenant.

CHAPITRE 9

Phénoménologie du moi

Les choses que nous expérimentons se présentent comme des identités au sein de multiples apparences : tel fut notre point de départ. Notre propre moi, notre « ego », s'établit et se présente également à nous comme une identité dans une multitude d'apparences, mais la variété dans laquelle nous sommes présentés à nous-mêmes est différente de celles dans lesquelles les choses nous sont présentées. Nous ne nous montrons jamais dans le monde comme une seule chose. Chacun de nous est centre et agent de sa vie intentionnelle, en tant que ce qui a le monde et les choses qui lui sont données. Notre pouvoir de dévoilement, notre être en tant qu'il est datif de la manifestation des choses qui apparaissent, nous introduit dans la vie de la raison selon la manière humaine d'être.

L'ego empirique et transcendantal

Il y a une ambiguïté fondamentale de l'ego : d'un côté, l'ego est une partie ordinaire du monde, l'une des nombreuses choses que contient le monde. L'ego occupe l'espace, perdure dans le temps, a des traits physiques et psychiques et interagit de façon causale avec d'autres choses dans le monde : s'il tombe, il tombe comme n'importe quel autre corps soumis à la gravitation ; s'il est poussé, il bascule comme toute autre chose sur laquelle on exerce une force ; s'il est traité avec des produits chimiques, il réagit comme n'importe quel organisme vivant ; si les rayons lumineux frappent ses organes visuels, il réagit en produisant des courants électriques, chimique et des réactions psychologiques. « Je » suis une chose matérielle, organique et psychologique. Si nous devions prendre le moi simplement comme l'une des choses du monde, nous le traiterions comme ce que l'on appelle parfois le *moi empirique*.

D'un autre côté, ce même moi peut également se dresser contre le monde : c'est le centre du dévoilement à partir duquel le monde et tout ce qu'il contient se manifestent. Il est, par ce côté, l'agent de la vérité, celui qui est responsable des jugements et des vérifications de jugements, le « propriétaire » perceptuel et cognitif du monde. Considéré de cette manière, il ne fait plus simplement partie du monde, il réalise le monde (au sens où on dit qu'on réalise que quelque chose est là). C'est ce côté de l'ego qu'on appelle l'*ego transcendantal*.

L'ego empirique et l'ego transcendantal ne sont pas deux entités, mais un seul et même être considéré de deux manières. De plus, ce n'est pas seulement notre manière de considérer le moi qui introduit la distinction entre l'empirique et le transcendantal. Ce n'est pas seulement notre adoption d'une position empirique ou transcendantale qui établit la dualité en soi. Au contraire, l'ego existe de cette double manière. Nous ne pouvons le considérer de cette double manière que parce qu'il possède le genre d'être qui lui permet d'être ainsi. Nous ne pouvons pas attribuer un ego transcendantal à un arbre ou à un chat.

L'ambiguïté de l'ego réside dans le fait que quelque chose qui fait partie du monde peut absorber le monde, et même le « posséder » ou être corrélé avec le monde. L'ego semble être à la fois une partie et pourtant contenir le monde. Cela ne veut pas dire que l'ego pourrait être détaché du monde, qu'il pourrait être trouvé ou exister sans monde. Même transcendantal, le caractère

intentionnel de l'ego exige qu'il ait des choses et un monde en corrélation avec lui-même. L'ego et le monde sont des moments l'un pour l'autre. Cependant, lorsque l'ego est considéré comme ayant un monde, il n'en fait plus seulement partie. Il est en corrélation avec le monde comme celui à qui le monde est « donné ».

Il existe une forte tendance à réduire l'ego transcendantal à l'ego empirique. Lorsque nous traitons de la cognition humaine, nous avons tendance à la traiter comme un élément de plus dans les échanges, qui se déroulent dans le monde, fondés sur la causalité au même titre que des choses engagées dans une causalité mécanique, chimique ou biologique. Ainsi, la génération de connaissances dans l'esprit est parfois assimilée à des changements chimiques survenant dans le corps. Nous pensons parvenir à donner une explication exhaustive de ce qu'est la connaissance en rendant compte de ce qui se passe dans le cerveau et le système nerveux lorsque nous découvrons une chose. De nombreux auteurs en sciences cognitives, par exemple, essaient de réduire les connaissances et d'autres réalisations rationnelles à des états physiques du cerveau. Essayer de comprendre les connaissances de cette manière peut être appelé un *biologisme* ou réductionnisme biologique.

Un autre type de réductionnisme, plus sophistiqué, est ce qu'on appelle le *psychologisme*. Depuis ses débuts au début du XXe siècle, la phénoménologie a attaqué l'interprétation psychologique de la vérité, de la raison et de l'ego. Le psychologisme était la doctrine contre laquelle la phénoménologie se définissait à l'origine. Néanmoins, paradoxalement, de nombreuses personnes considèrent la phénoménologie elle-même comme une forme de psychologisme.

Qu'entend-on par « psychologisme » ? Le psychologisme est l'affirmation selon laquelle des choses comme la logique, la vérité, la vérification, les preuves et le raisonnement ne sont que des activités empiriques de notre psyché. Selon le psychologisme, la raison et la vérité sont naturalisables. Lois de vérité et logique sont considérées comme des lois empiriques de haut niveau qui décrivent le fonctionnement de notre esprit. Elles ne sont pas considérées comme des constituants du sens même de la vérité et de la raison. Par exemple, dans le psychologisme, le principe de non-contradiction est simplement pris comme une particularité du fonctionnement de notre esprit. Il indiquerait la façon dont nous parvenons à organiser nos idées. Il n'est pas considéré comme régissant la manière dont les choses doivent nécessairement se révéler. Il nous renseignerait plutôt sur les habitudes, qu'elles soient innées ou acquises, de notre esprit, et non sur la façon dont les choses doivent nécessairement être et sur la façon dont elles doivent se révéler. De plus, le fait que les langues humaines nécessitent une syntaxe est présenté comme un simple fait historique propre aux êtres humains et à leur développement psychique. Le psychologisme, avec le biologisme, traite ainsi le sens et la vérité comme des questions de faits, des questions empiriques, et non pas comme une dimension qui sous-tend et donc transcende l'empirique, non pas comme une dimension qui appartient à l'être des choses.

Le psychologisme est la forme la plus courante et la plus insidieuse de réductionnisme. Le biologisme le suit de près. Une fois que nous aurons réduit les lois du sens, de la vérité et de la logique à des lois psychologiques, nous serons à même de les ramener aux structures biologiques qui sous-tendent notre psychologie. Ainsi, dans le biologisme, le fait que le langage humain implique essentiellement une syntaxe est considéré comme étant la conséquence de la façon dont le cerveau est câblé et de la façon dont il a évolué. La syntaxe ne serait pas fondée sur le fait que les choses doivent nécessairement être articulées lorsqu'elles sont dévoilées. L'explication entière de la syntaxe serait à chercher dans le cerveau, et non dans la façon dont les choses existent et se présentent à nous.

Une approche phénoménologique, de son côté, convient évidemment du fait que le câblage du cerveau est l'un des facteurs qui déterminent la syntaxe dans le langage, ainsi que la perception, les intentionnalités catégoriales et les connaissances que la science établit, mais elle affirme qu'il faut, à leur fondement,

une explication d'un autre type basée sur l'être des choses qui apparaissent. Avant de s'intéresser aux câblages cérébraux, nous devons être attentifs au fait que les choses peuvent être distinguées en tout et en parties, qu'elles peuvent être perçues et représentées, que les éléments essentiels et les accidents peuvent être distingués en elles lorsqu'elles se présentent à nous. Ce deuxième type d'explication est de nature bien différente du type d'explication qui étudie le câblage dans le cerveau et nos dispositions psychiques. Il peut être difficile de situer clairement l'articulation du premier type de savoir (psychologique) par rapport au second (phénoménologique), mais ce dernier ne peut pas être supprimé car sa généralité conditionne le premier.

La phénoménologie mène depuis ses origines une lutte héroïque contre le psychologisme. Elle essaie de montrer que l'activité consistant à atteindre le sens, la vérité et le raisonnement logique n'est pas seulement une caractéristique de notre constitution psychologique ou biologique, mais que ces dernières sont conditionnées par un nouveau domaine, qui a été la découverte propre de la phénoménologie, un domaine de rationalité ontologique. L'ego est à la fois, on l'a dit, empirique et transcendantal, et l'on peut limiter ses investigations au côté empirique des choses. Le sens et la vérité ont aussi leurs dimensions empiriques, mais ce sont plus que des choses empiriques. Les traiter comme simplement psychologiques, c'est laisser de côté quelque chose d'important. Cependant, il n'est toujours facile de montrer ce qu'est ce quelque chose parce que la limite entre les deux est ténue.

Qu'est-ce que l'ego transcendantal ?

Tentons tout de même de considérer la nature du domaine ontologique rationnel et de dire en quoi il diffère du domaine biologique et psychologique, en quoi le domaine transcendantal diffère de l'empirique. L'une des manières de le faire consiste à examiner la connaissance humaine et la vertu humaine, qui se produisent toutes deux dans le domaine transcendantal. Le plus important à faire ressortir est que lorsque nous exerçons notre rationalité, lorsque nous agissons en tant qu'agents de vérité et de sens, nous nous engageons dans des activités qui ne peuvent être traitées de manière adéquate d'un point de vue uniquement empirique.

Prenons les sciences naturelles. Le psychologisme prétend que le raisonnement, l'argumentation, la connaissance et la science se ramènent à une question de constitution psychologique. La physique, la biologie et les mathématiques, par exemple, seraient des moyens par lesquels notre organisme s'adapte à son environnement et ne devraient pas être considérées comme nous disant la vérité sur quoi que ce soit d'autre que sur notre esprit. L'idée même de vérité devient, dans ce cadre, problématique. Selon le psychologisme, les jugements ou propositions que nous faisons ne sont finalement que des réponses organiques ou psychiques, pas fondamentalement différentes des battements du cœur, de la digestion dans l'estomac, ou d'une humeur d'exaltation ou de dépression. Même dans les sciences, affirmera un psychologisme conséquent, nous ne révélons pas ce qui est mais réagissons seulement conformément à la disposition de nos organismes aux stimuli qui nous parviennent du monde.

La phénoménologie, de son côté, insiste sur le fait que, même si nous sommes des créatures biologiques et psychologiques, même si nos perceptions et nos jugements nécessitent un cerveau, un système nerveux et des réactions subjectives, lorsque nous entrons dans l'activité de jugement, de vérification et de raisonnement, nous formulons des significations et réalisons des compréhensions qui se distinguent de notre façon d'être biologique et psychologique. Ces compréhensions peuvent être communiquées à d'autres, qui peuvent avoir des sentiments subjectifs très différents des nôtres. Elles peuvent être notées, elles peuvent être utilisées comme prémisses dans des arguments, et elles peuvent être confirmées ou infirmées. Elles ont une sorte de subsistance autonome. On peut montrer qu'elles sont vraies ou fausses en elles-mêmes, indépendamment

de notre subjectivité. Ce sont les significations elles-mêmes qui sont cohérentes ou contradictoires. Ce sont les jugements eux-mêmes qui sont vrais ou faux. Les significations et les jugements appartiennent à ce que l'on peut appeler « l'espace des raisons », dans lequel nous entrons lorsque nous effectuons une activité de catégorisation.

Ainsi, en plus d'être des êtres biologiques, psychologiques et subjectifs, nous sommes également agents dans l'espace des raisons, nous participons au domaine du rationnel, et lorsque nous le faisons nous dépassons, nous « transcendons » notre subjectivité. Nous agissons comme des ego transcendants.

Qu'on se tourne vers la vertu de la justice et on remarquera des choses semblables. Au fur et à mesure qu'un enfant devient une personne mûre, il devient un être rationnel et atteint un stade où il peut comprendre un argument et agir en fonction des conclusions qu'il obtient par lui-même. Il peut être travaillé par des idées et pas seulement par des inclinations ou des sentiments. Dans les premiers stades de la vie, l'enfant est en grande partie un faisceau de tendances et d'impulsions, avec une rationalité incomplète. Au fil du temps, il commence à comprendre qu'il doit se voir comme un parmi d'autres, qu'il ne peut pas simplement préférer tout le temps la satisfaction de ses propres impulsions. Il voit que d'autres sont là, autour de lui, et il comprend qu'ils ont, comme lui, des impulsions qui réclament aussi leur satisfaction. De cette façon, un sens de la justice apparaît chez l'enfant. Les premiers stades de ce sens sont présents même chez les jeunes enfants, qui n'hésitent pas à juger que telle ou telle action « n'est pas juste ».

Deux choses sont nécessaires pour développer cette vertu de justice. La personne doit, par des conseils et des remarques, être exercée à ce que peut signifier d'être moralement vertueux, mais en plus, et comme condition de possibilité plus profonde, la personne doit également être devenue un agent rationnel capable de porter un jugement qui ne soit pas simplement le reflet de ses intérêts. Elle doit être entrée dans l'espace des raisons et être capable d'exercer des activités catégoriales. L'émergence d'un sens de la justice nécessite la présence de la raison comme fondement des formes de compréhension qui sont à la racine du juste. C'est par le pouvoir de la raison que nous pouvons avoir une vision objective d'une situation et juger de ce qui est dû à chaque personne dans une situation de conflit, y compris nous-mêmes. La vertu de justice est, par excellence, un exercice de la raison en matière pratique. D'autres vertus impliquent également le développement de la raison, mais la justice le fait plus éminemment qu'elles, car elle requiert la capacité de déterminer les égalités, de dire ce qui est « le même » pour moi et pour les autres.

Notre vie morale et émotionnelle en tant qu'êtres humains est rendue possible par le fait que nous exerçons une rationalité qui implique de se détacher de soi. Une personne mûre est une personne qui peut écouter des arguments sur des choses pratiques, les évaluer et agir en conséquence. Certaines personnes ne veulent ou ne peuvent se résoudre à cette régulation d'eux-mêmes. Elles se dissolvent en émotions ou en impulsions et il est difficile de discuter avec elles. Lorsque cela se produit, qu'il s'agisse d'un état permanent ou intermittent, les ego transcendants de ces personnes sont dilués dans le flou. La pensée catégoriale qui pourrait intervenir dans leur conduite ne peut prévaloir et s'imposer.

En matière théorique et pratique, notre ego transcendantal est donc cette partie de nous qui est l'agent de la raison et de la vérité. L'ego transcendantal est chacun de nous en tant qu'il est un point de formation et de témoignage de la vérité, en tant qu'il est quelqu'un qui peut déclarer de manière responsable ce qui est et ce qui n'est pas. En plus d'être des organismes biologiques et psychologiques, nous sommes des êtres rationnels qui appartiennent à ce que Kant a appelé le « royaume des fins ». Lorsque nous nous reconnaissons comme tels, nous nous traitons comme des ego transcendants et repérons la responsabilité que nous avons dans la reconnaissance de la vérité. La phénoménologie tente de décrire les formes structurelles qui constituent l'ego

transcendantal. Elle explore le moi transcendantal sous toutes ses formes intentionnelles, ainsi que les corrélations noématiques qui sont les cibles des intentionnalités de ce dernier. Puisque notre rationalité, entendue au sens de l'ouverture à l'activité catégoriale, est ce qui nous rend humains, la phénoménologie est l'exploration de nous-mêmes dans notre humanité.

Les philosophes ont souvent une compréhension trop limitée du rationnel et de ce qui nous rend rationnels. Ils ont pris la rationalité comme étant principalement le pouvoir d'abstraire des concepts universels d'expériences particulières, le pouvoir d'effectuer ou d'admettre la validité d'un raisonnement syllogistique et d'apercevoir des vérités évidentes. Cependant, notre rationalité dépasse de beaucoup ces capacités. Elle implique des intentionnalités par lesquelles nous identifions les choses en leur présence et en leur absence, des intentionnalités par lesquelles nous introduisons la syntaxe et les compositions grammaticales dans ce que nous vivons, les manières spécifiquement humaines de se souvenir, d'imaginer et d'anticiper, et les diverses formes d'évidence et de vérification que nous pouvons rencontrer. Elle implique également les intentionnalités par lesquelles nous sommes établis comme agents moraux responsables. Toutes ces formes d'intentionnalité, et bien d'autres encore, appartiennent à la rationalité et nous sont aussi essentielles que la rationalité au sens étroit et pré-phénoménologique du terme réduit au pouvoir d'abstraire les universaux et de raisonner syllogistiquement. Toutes les structures décrites dans ce livre sont constitutives de ce que signifie être un ego transcendantal, un agent responsable de la vérité et de la vérification de cette vérité. La phénoménologie fournit une description ample de ce que nous sommes en tant que datifs de la manifestation, en tant qu'êtres à qui l'existence des choses est dévoilée.

L'un des éléments de cette rationalité entendue au sens large est la capacité de dire « je », le pouvoir d'utiliser un certain ensemble de signe dans une langue particulière pour se référer spécifiquement à nous en utilisant le langage et en faisant, en même temps, une affirmation de vérité. Si je dis : « je crois que la porte est ouverte », mon utilisation du terme « je » fait trois choses : premièrement, il se réfère simplement à moi, il me désigne comme celui dont on parle ; deuxièmement, il signifie que je m'exprime en français ; et, troisièmement, il signifie que je suis l'agent de la vérité pour la déclaration particulière que suis en train de faire. Je me signale comme responsable de l'articulation catégoriale et de la revendication de vérité qui s'exprime dans la phrase que je prononce. Seul un ego transcendantal peut dire « je » de cette façon. Seul un tel ego peut utiliser une langue pour dire qu'il affirme quelque chose dans cette langue. Une machine, même très perfectionnée, qui produirait le même mot le ferait par simple mécanisme sans qu'y soit impliquée une responsabilité.

Pour mieux comprendre la distinction entre l'ego empirique et l'ego transcendantal, développons une analogie entre l'ego et un joueur d'échecs. Considérons un échiquier à la fois de l'extérieur et de l'intérieur du jeu d'échecs. En un sens, une pièce d'échecs est une chose purement empirique. Je pourrais lancer une tour ou un cavalier par la fenêtre et les traiter comme de simples choses du monde, comme tour ou cavalier empiriques. Même si je devais le déplacer d'un carré de l'échiquier, je pourrais toujours le traiter comme un objet ordinaire : je pourrais le prendre comme un morceau de bois coloré. Cependant, si je devais considérer la pièce comme impliquée dans le jeu d'échecs, comme, par exemple, lorsqu'en déplaçant l'une d'entre elles, disons une tour, je dis « échec et mat », je la traiterais comme une « tour transcendantale », pas seulement comme une tour empirique. Je la traiterais, et elle agirait, en tant que pièce dans le jeu d'échecs, avec les vertus particulières que les règles du jeu d'échec lui donnent (elle se déplace en lignes droites, transversales ou verticales, mais non en diagonales, etc.). De façon analogue, mon organisme corporel est actif en tant qu'ego transcendantal lorsqu'il joue selon les règles de la raison et est engagé dans le jeu de la vérité. L'analogie serait plus complète, bien sûr, si la tour se déplaçait d'elle-même dans le jeu d'échecs (au lieu d'être déplacée par moi), et déclarait qu'elle le fait en connaissance de cause. Le moi transcendantal

peut faire toutes ces choses : non seulement il agit de sa propre initiative dans le jeu de la vérité (qui est le jeu de la vie), mais il s'exprime également comme tel.

Les animaux ont une conscience, mais n'ont pas d'ego transcendantal. Ils peuvent sans doute aborder quelque chose d'analogue à ce que permet le langage (on parle à un chien en lui annonçant l'imminence d'une promenade) et à ce qu'est la vérité (il sait où il a caché l'os), mais ils n'entrent pas pleinement dans l'espace des raisons. Si mon chien fait quelque chose de « mal » (il a sali le tapis, par exemple), je pourrais le réprimander, mais cela n'aurait aucun sens de venir le voir un mois plus tard et d'essayer de faire référence à cette « action » comme à quelque chose qu'il aurait soutenu dans le passé et dont il serait responsable. Ce type de référence est, à l'inverse, courante dans le monde humain. Vous pouvez vous plaindre, à juste titre, de ce que j'ai dit ou fait le mois dernier s'il s'est avéré, dans l'intervalle, que c'était inexact et que cela vous a poussé à faire quelque chose que vous regrettez. Il est logique de m'en faire le reproche parce que j'ai parlé et agi dans l'espace des raisons. J'ai déplacé une pièce dans le jeu de la vérité, et ce que j'ai dit ou fait est documenté et subsiste en tant que tel, même au-delà de la situation dans laquelle cela s'est produit. Je peux agir comme un ego transcendantal, mais un animal non humain ne le peut pas.

Caractère public de l'ego transcendantal

La vie de raison est une chose publique. Elle n'est pas enfermée dans la solitude ou l'intimité d'une « sphère de conscience ». Elle s'exprime par une conduite et par des réalisations manifestes chez des êtres humains qui se promènent, se parlent, examinent des instruments scientifiques, focalisent un faisceau laser sur une cible, creusent une tranchée sur un site archéologique, écrivent une lettre à un ami, essaient de persuader quelqu'un de voter pour un certain candidat. Elle se présente sous forme de mots, d'images et de signes. La vie de la raison est aussi publique qu'un but dans un match de football ou un KO technique dans un match de boxe. Une fouille archéologique ou un argument politique ne peuvent être expliqués sans impliquer des termes tels que « outils », « mots », « déclarations », « raisons » et « vérité », et ces termes se réfèrent à un comportement public et non à des épisodes internes et privés. C'est l'animal rationnel, pas la conscience solitaire, pas la grande sphère creuse de la conscience, qui entre en jeu dans la vie rationnelle. La vie publique de la raison est vécue par l'ego transcendantal, qui est aussi une entité publique. Lorsque nous parlons de l'ego transcendantal, nous pouvons être tentés de l'imaginer comme une sorte de chose vaporeuse logée en nous, quelque part au milieu de notre cortex, vivant une vie secrète. Une telle interprétation serait radicalement incorrecte, et pour la contrer, je voudrais fournir une image plus concrète de ce qu'est l'ego transcendantal.

J'écris ces pages au mois de novembre, et les gens se souviennent de l'armistice, la fin de la Première Guerre mondiale, qui s'est produite à la onzième heure du onzième jour du onzième mois de l'année 1918. Des histoires de la guerre sont présentées à la télévision. Dans l'une d'elles, des photographies ont été montrées de trois jeunes hommes britanniques qui sont allés à la guerre et ne sont pas revenus. Prenons une de ces photos, une image d'un homme de 21 ans. Il était en vie, il a été photographié en uniforme et il a été tué pendant les opérations. Un sentiment de tristesse entoure l'image, le genre de sentiments que nous projetons sur les images de ceux que nous savons morts au combat, pendant cette guerre ou d'autres. Les yeux sur la photo semblent prêts à se fermer.

Qu'est-ce qui a été perdu lors de la mort de ce jeune homme ? Pas seulement une vie biologique, mais la vie de raison qui aurait eu lieu en lui et dans son environnement s'il avait vécu. Cette vie de raison aurait été non seulement les vrais et les faux propos qu'il aurait pu tenir pendant les années qui ont suivi, mais aussi les délibérations, les choix et les échanges humains qu'il aurait menés.

Ce qu'il aurait fait en tant qu'agent responsable de la vérité a disparu avec l'extinction de sa vie organique. La façon dont le monde aurait semblé être à ses yeux et à ses oreilles ne s'est jamais réalisée. Sa mort n'était pas seulement le remaniement d'éléments chimiques ou la fin d'un organisme vivant, mais la conclusion d'une vie humaine, une vie dans laquelle la raison illumine les choses qui l'entourent et permet des interventions morales. Le moi qui s'identifiait derrière le visage conservé par l'image, celui qui avait des souvenirs et des anticipations et dont c'était le vécu, a cessé d'être un datif de la façon dont les choses apparaissent et que nous appelons le monde. Celui que visait l'amour de ceux qui l'aimaient n'était pas seulement une version compliquée d'un animal, mais quelqu'un qui pouvait entrer dans une sorte de vie qu'un simple animal ne connaît pas : quelqu'un qui était responsable de la vérité de ce qu'il dit et fait, quelqu'un qui pouvait aimer en retour parce qu'il pouvait apprécier d'autres individus comme dignes d'être aimés.

L'ego de ce jeune homme, son ego transcendantal, n'était pas une entité distincte de lui ; c'était cet homme en tant que joueur dans le jeu de la vérité, en tant qu'il pouvait revendiquer et confirmer, citer et inférer, tromper et masquer, délibérer et décider. L'ego n'est pas une chose distincte de l'homme capable de vivre une vie rationnelle. C'est l'entité qui peut dire « je » et assumer la responsabilité de ce qu'il dit. De plus, l'ego transcendantal n'est pas seulement l'agent de la science ; ce n'est pas seulement « l'intellect » qui fait des inférences et construit des hypothèses ; ce n'est pas simplement un calculateur. En plus d'être l'agent de la science, l'ego transcendantal est l'agent de la vérité dans la conduite humaine, où les actions sont libres et responsables parce qu'elles sont le résultat d'évaluations intelligentes et de délibérations. Le « je » qui peut dire « je pense ceci ou cela » est le même qui peut dire « j'ai l'intention de faire ceci ou cela » et aussi celui que d'autres peuvent convoquer pour une explication de « tu as fait ceci ». La capacité de dire « je » et d'intervenir dans le monde par un acte responsable dépend de la vie organique qui sous-tend la pensée, de la vie organique dans laquelle la vie de la pensée s'incarne, mais elle ne se réduit pas à cette vie organique : elle entre dans l'espace des raisons et dans le royaume des fins.

Et si l'image de quelqu'un qui est mort avant son temps peut, par l'absence même de son propre avenir, nous donner à concevoir ce qu'est l'ego responsable, l'image de quelqu'un qui n'est pas encore né, de quelqu'un qui a presque tout son futur encore présent, avec même un nom à venir, peut servir le même but. Nous connaissons les images des premiers stades de la vie, au cours du développement fœtal, lorsque les yeux ressemblent à des taches et que la bouche est muette et immergée dans le liquide amniotique. La bouche qui penche et se ferme silencieusement à ce moment-là est la même que celle qui sera utilisée pour dire « je » plus tard, et le premier sens de soi qui s'établit dans la synesthésie du toucher, de l'audition et du mouvement corporel est le même qui aura des souvenirs et projettera des actions dans les années qui suivront sa naissance. Le moi transcendantal, le datif de la manifestation, est déjà là, établissant la base de sa future activité catégoriale et de ses interventions morales. Le soi précoce est déjà presque un joueur dans le jeu de la vérité.

Ainsi, l'esprit et l'ego transcendantal sont publics, et la vie qu'ils vivent est publique. Un acte de l'agent de la vérité, tel qu'un jugement, est en principe un acte public. Il peut être comparé à un salut, qui ne peut se produire qu'entre deux personnes ou plus. Un jugement est un mouvement dans le jeu de la vérité, et il implique, en principe, un agent, des récepteurs et des spectateurs. Cela ne se produit pas seulement à l'intérieur de nous. Même une perception ressemble plus à un salut qu'à un mal d'estomac. C'est aussi un premier pas dans le jeu de la vérité, nous disposant à faire une remarque, à discréditer ce que quelqu'un a dit, ou à faire un mouvement quelconque dans la conversation humaine. Les actes du moi transcendantal sont aussi publics que le corps qui participe à leur réalisation. Ce sont des interventions réelles ou potentielles, pas seulement des pensées privées.

Pour faire ressortir le caractère public de l'ego transcendantal, il est utile de se rappeler qu'il existe également un « tu transcendantal ». Autrement dit, l'ego transcendantal peut être reconnu non seulement par lui-même mais aussi par les autres, et quand il est ainsi reconnu, il est appelé « tu ».

L'ego dans l'attitude phénoménologique

Nous notons que toutes les activités du moi transcendantal que nous avons envisagées se font dans l'attitude naturelle. Ce sont des exercices de réalisation de la vérité, des opérations responsables de la raison. L'ego qui est l'agent de toutes ces activités est l'ego qui a un monde et continue de soutenir sa croyance au monde sous-jacente. Lorsque nous entrons dans l'attitude phénoménologique, nous nous désengageons de l'attitude naturelle et contemplons et décrivons l'ego transcendantal et toutes ses réalisations, toutes ses intentionnalités, et nous contemplons également les variétés spéciales à travers lesquelles il est constitué en tant qu'ego transcendantal. Nous décrivons la façon dont l'ego s'établit et se présente, à lui-même et aux autres, comme un agent de manifestation.

Ce passage à la réflexion phénoménologique « étire » l'ego même plus loin que ses activités dans l'attitude naturelle. Lorsque nous entrons dans la réflexion phénoménologique, nous devenons des agents de la vérité d'une manière nouvelle et philosophique. Nous revendiquons la vérité dans une nouvelle perspective, radicalement différente de toutes les perspectives qui fonctionnent dans l'attitude naturelle. On peut désormais dire « je » sous un nouvel angle, avec un nouveau sens. Et pourtant, le moi philosophique qui voit l'ego naturel n'est pas une autre entité, pas quelqu'un d'autre. C'est le même « moi », mais maintenant étiré dans une nouvelle forme de réflexion.

De plus, il n'est pas vrai que le moi transcendantal n'entre en jeu que dans l'attitude phénoménologique. Il n'est pas vrai que seul le moi philosophiquement réfléchissant soit un moi transcendantal. L'ego transcendantal est déjà actif dans l'attitude naturelle. Toute réalisation de la vérité, tout exercice de rationalité est l'œuvre de l'ego transcendantal. Toute intentionnalité catégoriale qui soulève la question de la vérité est l'œuvre de l'ego transcendantal. L'ego transcendantal atteint la vérité dans l'attitude naturelle, mais cette réalisation naïve de la vérité exige un achèvement en philosophie qui théorise la vérité. La vérité obtenue dans l'attitude naturelle est incomplète car elle ne thématise pas sa propre provenance. La philosophie, réalisée dans l'attitude phénoménologique, porte à un nouveau niveau les manifestations réalisées dans la vie pré-philosophique. Dans l'attitude naturelle, nous avons un monde, nous exerçons une rationalité, nous identifions à travers la présence et l'absence, nous confirmons et infirmons, et nous mentons, trompons et tombons dans l'erreur. Mais dans l'attitude phénoménologique, nous clarifions ce que signifie faire ces différentes choses.

Il est utile de décrire trois étapes dans l'identification de l'ego.

(1) Dans la première étape, une identité est réalisée pour l'agent des actes intentionnels de perception et de ses variantes : une identité du moi se produit entre, disons, le moi vivant dans une situation ici et maintenant et le moi déplacé se souvenant, imaginant, anticipant. Par exemple, le souvenir et l'ego rappelé, comme nous l'avons vu au chapitre cinq, sont une seule et même chose.

(2) Dans la deuxième étape, une identité accrue est obtenue pour l'agent de l'activité catégoriale. La personne qui articule syntaxiquement ce qu'elle perçoit ou ce dont elle se souvient fait plus que simplement percevoir et se souvenir ; elle fait naître des objets catégoriaux, avec toutes les dimensions de responsabilité et de vérification qu'ils impliquent. L'ego qui s'actualise à ce stade est capable de se référer à lui-même lorsqu'il prend explicitement position sur une question de vérité ou de manifestation et dit des choses comme « je sais que *p*. » ou « je soupçonne que *p*. » L'ego qui émerge ici est évidemment le même qui a émergé dans la mémoire, l'imagination et l'anticipation, mais il émerge maintenant avec une plus grande responsabilité et une vigueur épistémique accrue. Il prend désormais position et a des opinions dont il peut se porter garant. De toute

évidence, il n'aurait pas pu devenir un ego à ce niveau s'il n'avait pas d'abord consolidé son identité au premier niveau, et les perturbations psychologiques au niveau inférieur peuvent entraver les activités au niveau supérieur. Les troubles émotionnels peuvent saper la pensée rationnelle.

(3) Dans la troisième étape, une identité supplémentaire est obtenue lorsque l'ego ne se contente pas de développer de plus en plus d'opinions ou de vérités, mais réfléchit sur ce que signifie d'avoir des opinions et de poursuivre et de vérifier des affirmations. Désormais, l'ego « survole » toutes les intentionnalités qu'il développait au premier et au deuxième niveau et est en mesure de les analyser. Il prend également possession de lui-même d'une manière nouvelle. Il acquiert une responsabilité en tant qu'agent de vérité qui est différente des responsabilités qu'il avait dans la deuxième étape.

Nous examinerons le caractère spécial de la vérité phénoménologique et la responsabilité qui y est associée au chapitre treize. Pour le moment, notons simplement que l'ego ou le moi se développent à différents niveaux.

L'ego et la corporéité

Même transcendantal, agent de vérité, l'ego existe corporellement. La façon dont l'ego expérimente son propre corps est différente de la façon dont il expérimente d'autres choses dans le monde, et pourtant le corps est aussi une chose dans le monde et est présenté comme telle. Nous expérimentons notre propre corps de l'intérieur et de l'extérieur. De plus, nous dominons notre propre corps d'une manière radicalement différente de la manière dont nous dominons d'autres choses dans le monde. Quelles sont les caractéristiques de la corporéité de l'ego ?

Les particularités de la façon dont nous expérimentons notre propre corps se manifestent surtout dans le sens du toucher. (1) Lorsque je touche une partie de mon corps avec une autre (je touche mon coude gauche avec ma main droite), la partie touchée est traitée comme tout autre objet que je pourrais toucher dans le monde. La main touchante est l'endroit où mon ego transcendantal, dans sa perception et son articulation catégoriale, est actif en ce moment, et son attention est dirigée vers une autre partie de moi-même, le coude (« mon coude semble enfler »). (2) Même à ce stade, cependant, la partie touchée, le coude, ressent la pression de la main, donc je perçois également, quelque peu passivement, dans cette direction également, car je ressens l'effet que cela fait d'être touché au coude. (3) Mais alors, la partie touchée peut devenir celle qui touche activement : même lorsque ma main touche le coude, je peux « inverser la direction » et commencer à remarquer ce que la main ressent sous la pression du coude. Aussi invraisemblable que cela paraisse, le coude peut devenir un organe percevant activement. Je touche ensuite la main à travers le coude et je commence à bouger le coude comme la partie en contact. Ainsi, les rôles touchés et touchants peuvent-ils être inversés. L'ego transcendantal peut travailler dans les deux sens.

Ce n'est que dans mon propre corps, et uniquement à l'égard du sens du toucher, qui est le plus fondamental de tous les sens, que ce renversement est possible. Une étreinte d'une autre personne peut être un analogue de cela, et cela peut aussi être une tentative d'approcher l'unité que nous avons avec nous-mêmes (on peut dire métaphoriquement que nous devenons un seul corps avec ceux que nous embrassons), même si le corps de l'autre ne peut jamais devenir vraiment notre corps. Shakespeare nous rappelle cette ambiguïté du toucher quand, dans *Troilus et Cressida*, le premier demande à la seconde : « en embrassant, donnez-vous ou recevez-vous ? » (scène IV. 5).

La réversibilité trouvée dans le sens du toucher montre que même en tant qu'ego transcendantal, même en tant qu'agents de la vérité, nous sommes un corps. De plus, il existe d'autres façons de ressentir le corps, toutes liées au sens du toucher, qui aident à établir notre corporéité : le sens que nous avons de notre position dans l'espace, l'expérience de la disposition de nos membres,

notre sens de l'équilibre et la résistance que nous ressentons à l'attraction de la gravité et la pression que nous ressentons de la chaise ou du sol. Notre corporéité ressentie met en place un lieu au sein duquel le moi transcendantal exerce toutes ses intentionnalités, de la perception et de ses variantes aux articulations catégoriales en passant par la réflexion phénoménologique. Toute notre vision, notre audition et nos dégustations ont lieu dans l'espace du corps, et nos souvenirs y sont également stockés. Toutes les activités intentionnelles, qu'elles soient perceptuelles ou catégoriales, se déroulent dans l'espace délimité par la tête et les pieds, nos faces avant et arrière, nos côtés droit et gauche.

La spatialité du corps est non seulement tactile, mais aussi mobile. Nous contrôlons les parties de notre corps et pouvons les déplacer directement. Si nous souhaitons déplacer d'autres choses, nous ne pouvons le faire qu'en déplaçant d'abord des parties de nous-mêmes (nous ne soulevons donc quelque chose qu'en levant nos mains et nos bras, mais nous n'avons rien d'autre à bouger pour lever nos mains et nos bras). Les parties du corps peuvent se déplacer les unes par rapport aux autres et le corps lui-même se déplace à travers l'espace. Mais nous ne voulons pas seulement introduire du mouvement dans d'autres objets. Même nos perceptions, et donc notre pensée, impliquent des mouvements. Nous nous déplaçons pour voir l'autre côté du cube, pour arriver à un meilleur endroit pour entendre le violon, pour avoir une meilleure odeur de ce qui cuit. Nous passons nos doigts sur le papier de verre pour voir de quel grain il s'agit, et nous roulons la nourriture sur notre langue pour apprécier son goût. Notre vision nécessite le mouvement : même un seul œil peut ajuster sa mise au point au proche et au lointain. Deux yeux réunis, avec leurs légères convergences, donnent une perspective et des vues stéréoscopiques. La tête peut être déplacée d'un côté à l'autre. Et le mouvement de tout le corps permet aux yeux de s'étendre sur tous les côtés de l'objet vu. En fait, des points dans l'espace objectif ne sont établis pour nous que lorsque nous sommes capables de nous déplacer dans l'espace. Si nous étions immobiles, nous pourrions visuellement ressentir que certaines surfaces en occluent d'autres, mais nous ne pourrions pas avoir le sentiment d'un point fixe autour duquel les choses peuvent tourner.

Ainsi, il existe de nombreuses parties et totalités, de nombreux moments, dans la sensibilité humaine, et ils servent de base à l'articulation de parties et de totalités qui se réalisent dans l'opération catégoriale. Les différents sens atteignent des identités grâce à la synesthésie, la reconnaissance d'un seul objet donné à travers différents sens se répartit dans notre propre corps. Ces variétés de parties sensibles, noétiques et noématiques, sont ce à travers quoi les objets s'identifient : l'arbre est vu, mais aussi entendu (par le bruit du vent qui en agite les feuilles), touché, quand je m'approche du tronc et le caresse, senti, quand je respire son odeur humide de terre et de feuille décomposée. On le contourne ou on grimpe dans ses parties élevées. On coupe ses branches et casse des morceaux d'écorce morte. Et dans tout cela, un seul et même arbre est inscrit dans son identité et dans ses nombreux profils et aspects.

De plus, cet enregistrement de l'arbre est accompli par l'ego transcendantal qui perçoit et articule l'arbre, et tout en identifiant les arbres et d'autres choses dans le monde, l'ego identifie également continuellement son propre corps au fil du temps comme l'objet privilégié « dans » lequel se déroule son vécu, l'objet qui fournit l'inéluctable corporel « ici » que l'ego ne pourra jamais fuir. La façon dont le corps est « ici » pour moi est différente de la façon dont n'importe quel endroit du monde peut être « ici », même le plus familier de tous les domiciles. De plus, comme l'ego identifie les choses dans le monde et son propre corps, il identifie également et continuellement lui-même. C'est le même ego qui se souvient avoir grimpé dans cet arbre il y a vingt-cinq ans, qui prévoit de voir le même arbre dans la neige l'hiver prochain, et qui imagine à quoi ressemblerait l'arbre si certains autres arbres devaient être plantés à côté de lui.

L'une des facettes les plus intéressantes de notre corporéité est la façon dont nos souvenirs sont engrangés dans notre corps. Notre identité en tant qu'ego transcendantal est établie à travers les déplacements et les identifications

faites en se souvenant : je suis ici et maintenant celui que je me souviens d'avoir été, au même endroit il y a longtemps, et les événements d'alors me reviennent en mémoire teintés par l'épaisseur du temps qui m'en sépare. Les parties mémorisées de ma vie ne sont pas constamment actives. Elles restent pour la plupart latentes et sont pourtant là dans mon corps, réactivées par l'environnement ou les événements. Tout ce que j'ai vécu est en quelque sorte là, et des parties se détachent de cette masse silencieuse pour réapparaître sporadiquement. Parfois, de longues files de souvenirs se présentent, à la nouvelle d'une disparition ou en repassant dans un lieu que nous avons habité longtemps. Ces souvenirs peuvent avoir une forme chimique et neuronale, mais lorsqu'ils sont réactivés, ils font à nouveau partie de ma vie transcendante. L'ambiguïté entre le moi transcendantal et le moi empirique est particulièrement importante dans tout ce qui concerne la latence des souvenirs.

L'une des tâches de la phénoménologie est d'élaborer en détail, à partir de l'attitude transcendante, une description de la manière dont nos différents sens travaillent pour établir notre propre corporéité. Je n'ai esquissé que quelques-unes des descriptions qui pourraient en être faites. Il convient de mentionner que les structures de dévoilement qui nous présentent notre corps font partie de la même vie cognitive qui permet la pensée catégoriale, les sciences exactes, la logique formelle et les mathématiques. Un seul datif de la manifestation est à l'œuvre à tous ces niveaux d'intentionnalité.

Le moi non ponctuel

L'une des critiques formulées à l'encontre la phénoménologie consiste à noter qu'elle semble concrétiser le moi au point d'en faire une sorte de point fixe qui échapperait à sa propre histoire, un « pôle » autonome, non ambigu et non affecté par les événements qu'il traverse et les rencontres qu'il fait. Le moi, remarque-t-on alors, plus insaisissable, incertain et engagé que ne le prétend la phénoménologie. Mais cette critique revient à confondre le moi transcendantal avec un moi idéal. La phénoménologie n'idéalise pas le moi : elle en reconnaît l'identité particulière en décrivant les variétés qui lui sont propres. Le moi de la phénoménologie n'est pas un point intangible qui se situerait derrière ou en dehors de ses perceptions, mémoires, imaginations, choix et actes cognitifs. Il se constitue, au contraire, comme une identité à travers ces réalisations. Le moi vient « entre » et non « derrière » les perceptions actuelles et ses déplacements incessants. De plus, ce moi est dispersé à travers le corps vécu et est actif dans toutes ses parties et non situé hors du corps. Il est identifiable dans son inconscient et dans sa vie corporelle. L'ego qui vieillit dans le corps et la psyché s'identifie comme le même qu'autrefois enfant et jeune. Le moi est constitué d'une manière distincte de ce que lui renvoient ses propres reflets corporels dans un miroir, lorsqu'il obtient une vue de lui-même tel qu'il peut être vu par les autres.

Le même moi qui perçoit, imagine et se souvient, et qui est latent dans les souvenirs retenus dans son corps, est aussi celui qui dit « je » et exécute des actions catégoriales. Ce moi, cet ego, articule également des situations (à travers sa délibération) et donc ouvre des possibilités de conduites pratiques et morales. Il se déplace imaginativement dans le futur, estimant ce qui adviendra s'il exécute telle ou telle action. Dans des domaines plus théoriques, le moi a des opinions sur la façon dont les choses sont, et il maintient ces opinions par rapport aux points de vue d'autres moi qui peuvent penser différemment. Il écoute les arguments et peut admettre qu'il a eu tort, et quand il le fait, il se différencie de lui-même en tant que s'opposant à un moi antérieur.

L'une des variétés les plus impressionnantes à travers lesquelles le moi est établi se rencontre dans le phénomène de la citation, lorsque l'ego utilise sa propre voix pour exprimer l'esprit de quelqu'un d'autre, pour constituer des objets catégoriaux non pas comme les siens propres mais pour décrire la façon dont ils se présentent chez autrui : ici et maintenant, avec le monde qui

m'apparaît tel qu'il est, peut se manifester à travers mes propres mots une partie du monde tel qu'il apparaît à quelqu'un d'autre. Une sorte de duplication de l'esprit se produit alors, et avec elle une duplication de celui qui dit « je ». Le moi qui se révèle dans toutes ces différences et activités n'est pas une chose ponctuelle, pas une identité complète, mais une identité qui n'est là que dans une riche variété d'apparences et de conduites. Il y a une identité du moi, mais elle est obtenue par le décentrement qui peut laisser penser à une pluralité de moi.

Pourtant, le moi est ponctué à certains moments : si je fais partie d'un groupe de personnes qui soutiennent des positions très différentes des miennes, je me démarque comme « celui » qui est en désaccord avec telle ou telle chose. J'ai besoin alors de la force de l'ego pour maintenir ma position. Si une situation grave se développe autour de moi et qu'il devient évident que personne n'agira si je ne le fais moi-même, alors je suis saisi par la demande pratique. Toutes les lignes convergent sur moi, sur moi et sur personne d'autre. Je suis ainsi mis en relief précisément parce que je suis l'agent éminent de l'activité catégoriale, l'agent de l'évidence et le propriétaire d'une revendication de vérité, que ce soit dans l'ordre théorique ou pratique. Je suis un tel agent non pas parce que je suis une entité physique ou psychologique, mais parce que je suis quelqu'un qui peut dire « je ». Cependant, même ces identifications fortes du moi ne sont pas absolues : même si mon moi est à l'honneur, je suis toujours celui qui peut me souvenir d'autres situations et anticiper de moins bonnes, celui qui règne dans le corps qui est pour le moment au centre de l'attention, celui dont les émotions peuvent toujours surmonter la décision que j'essaie de prendre.

Les variétés qui sont propres au moi ne sont pas réalisées dans les roches, les arbres ou même les animaux non humains. Ils sont spécifiques au datif de la manifestation, dont le moi est l'émanation à la fois flexible et percevant pourtant une identité tout au long de sa vie consciente. La phénoménologie reconnaît la complexité et le mystère de l'agent dont la voix ne parle pas seulement de la façon dont les choses sont, mais s'enregistre, quand elle dit « je », précisément comme être parlant.

CHAPITRE 10

Temporalité

La phénoménologie a développé une théorie sophistiquée du temps et de l'expérience temporelle. La temporalité qu'elle décrit joue un rôle important dans l'identité personnelle. De plus, c'est dans le domaine de la temporalité que la phénoménologie aborde ce que l'on pourrait appeler les premiers principes des choses qu'elle examine. Le temps imprègne toutes les choses, à la fois noématiques et noétiques, qui sont discutées en phénoménologie, et la description de l'« origine » du temps conduit à une sorte de noyau philosophique qui constitue le socle de la phénoménologie.

Niveaux de temporalité

La phénoménologie commence par distinguer trois niveaux dans la structure temporelle.

Le premier est l'*heure du monde*, l'heure des horloges et des calendriers. Il peut également être appelé temps *transcendant* ou *objectif*. C'est le temps qui appartient aux processus et aux événements du monde. Lorsque nous disons qu'un dîner a duré deux heures, ou que Mary est revenue deux jours avant Doris, ou que l'ouverture précède l'opéra proprement dit, nous situons divers événements relativement à l'heure mondiale. Un tel temps peut être comparé à la spatialité du monde, à l'extension géométrique que les choses possèdent et à la relation locale qu'elles ont entre elles. Comme l'espace, le temps objectif est public et vérifiable. Nous pouvons utiliser une horloge pour mesurer exactement le temps qu'un processus prend, et nous serons tous d'accord sur la mesure. Le temps mesuré est situé dans le monde, dans l'espace commun que nous habitons tous.

Le deuxième niveau est *le temps interne*. Il peut également être appelé temps *immanent* ou *subjectif*. Ce type de temps appartient à la durée et à la séquence des actes et des expériences mentales, des événements de la vie consciente. Les actes et les expériences intentionnels se succèdent, et nous pouvons également rappeler certaines expériences antérieures par la mémoire. Si je me souviens avoir assisté à une pièce de théâtre hier soir, je rejoue maintenant les sensations que j'avais au moment où je l'ai vue. La façon dont mes intentionnalités et mes sentiments sont ordonnés temporellement, à la fois les uns par rapport aux autres et par relativement à mes expériences actuelles, s'organise dans le temps interne. La temporalité immanente peut être comparée à la spatialité corporelle en tant que nous l'expérimentons « de l'intérieur ». Il y a des séquences dans le temps interne, car une activité ou une expérience peut être antérieure, postérieure ou concomitante à une autre, mais ces séquences et durées ne sont pas mesurées par le temps du monde, pas plus que la « distance » intérieure ressentie entre mon coude et mon poignet, ou entre ma poitrine et mon estomac, ne peut être mesurée à l'aide d'un étalon. Je vis un événement conscient comme suivant ou précédant un autre, mais je ne pourrais pas « chronométrer » la séquence comme je chronomètre quelqu'un qui participe une course. Le temps interne n'est pas public, mais privé.

On pourrait penser que les deux niveaux de temps que nous avons distingués épuisent les formes possibles de temps. On pourrait penser qu'il suffit de distinguer le temps objectif du temps subjectif. Pourtant, un troisième niveau doit être ajouté à ces deux premiers niveaux, celui de la *conscience interne du temps*. C'est une étape qui se situe au-delà du deuxième niveau. Le deuxième niveau est la temporalité interne, mais le troisième niveau est la *conscience d'une telle temporalité interne*. En d'autres termes, le deuxième niveau ne suffit pas, à lui seul, à rendre compte de sa propre conscience de soi. Nous devons introduire un troisième niveau pour tenir compte de ce que nous vivons dans le second. Ce troisième niveau bénéficie d'un type particulier de « flux », différent de ceux du temps transcendant et du temps interne. Ce troisième niveau, cependant, ne nécessite pas l'introduction d'un autre niveau au-delà de lui-même.

Le troisième niveau atteint ainsi une sorte d'exhaustivité dans l'inventaire des structures du temps. Aucun niveau supplémentaire n'a besoin d'être posé. En phénoménologie, ce troisième niveau, avec le flux spécial qui s'y produit, est un absolu. C'est le domaine dans lequel le premier commencement des choses en tant que phénomènes est atteint. Il ne pointe pas au-delà, vers quelque chose de plus fondamental. C'est le contexte ultime, l'horizon final, la ligne de fond. Il fournit le cadre de toutes les autres choses et événements plus particuliers qui sont analysés en phénoménologie, et il ne présuppose pas à son tour de contexte plus ultime. Il fonde tout le reste mais n'est fondé sur rien. Le domaine de la conscience temporelle interne est, en phénoménologie, à l'origine des distinctions et identités les plus profondes, celles qui sont présupposées par toutes celles qui constituent notre expérience. C'est aussi un domaine qui nécessite, pour en parler, une transformation du vocabulaire qui s'adresse avant tout aux objets du monde. Cependant, si nous utilisons les notions de parties et de tout, d'identité et de variétés, de présence et d'absence, nous pourrions exprimer plus clairement les problèmes qui se posent dans ce domaine.

Avant d'aborder les questions épineuses que pose la conscience interne du temps, disons un mot de l'interaction entre temps transcendant et temps immanent, entre le premier et le deuxième niveaux de temporalité que nous avons distingués au début de ce chapitre. Nous pourrions penser que le temps objectif est le plus fondamental, car la durée du monde continuerait même si nous, avec notre subjectivité, cessions d'exister. En tant que phénomène, cependant, le temps objectif dépend du temps immanent : le niveau un dépend du niveau deux. Les choses du monde peuvent être mesurées par des horloges et des calendriers, et peuvent être ressenties comme durables, uniquement parce que nous vivons une succession d'activités mentales dans notre vie subjective. Si nous n'anticipions pas et ne nous souvenons pas, nous ne pourrions pas organiser les processus qui se produisent dans le monde en schémas temporels. Lorsque nous essayons de donner une analyse phénoménologique du temps du monde, nous devons mentionner les structures du temps immanent comme condition de ce temps. L'affichage du temps objectif ne nous vient que parce que nous possédons un temps subjectif et immanent. La structure noématique du temps du monde dépend donc des structures noétiques du temps interne. En regardant vers le bas, en scrutant l'intentionnalité depuis le site d'observation qu'est l'attitude phénoménologique, nous voyons le temps du monde comme corrélé au temps interne. Le temps transcendant est fondé, en tant que phénomène, sur le temps immanent.

Bien sûr, en tant qu'organismes vivants, nous sommes pris dans le temps objectif. Vous avez eu un coup de soleil après avoir passé trois heures au soleil. Je ne pouvais pas penser clairement après être resté tout l'après-midi dans une pièce étouffante. Elle est en retard pour un rendez-vous. Comme tous les objets, nous sommes soumis aux effets causaux qui opèrent dans le monde. Mais nous ne sommes pas que des choses dans le monde. Nous sommes également, on l'a vu, des datifs de manifestation ou des ego transcendants, et en tant que tels, nous nous tenons debout face au monde et le faisons apparaître de sorte que le flux temporel de nos expériences conscientes est une condition de

l'apparition du monde et des choses qu'il contient. La relation paradoxale entre le moi en tant que partie du monde et en tant que celui qui a un monde revient ainsi au premier plan dans l'analyse de la temporalité : le flux interne de la conscience est imbriqué dans les processus en cours dans le monde physique, mais c'est lui, cependant, ce flux interne, qui fournit les structures noétiques permettant au monde d'apparaître. Nous vivons à la fois dans un temps objectif et subjectif mais c'est le second qui permet le dévoilement du premier. Le datif de la manifestation, l'ego transcendantal, n'est pas statique. Il implique un processus qui se déroule dans sa propre temporalité interne, non dans la temporalité objective de l'horloge et du calendrier.

Or, si le temps interne est une condition d'apparition du temps objectif, le troisième niveau de temporalité, la conscience du temps interne, est à son tour une condition de l'apparition du temps interne.

Le problème de la conscience interne du temps

Explorons la question de la conscience interne du temps. La temporalité interne qui double le temps du monde n'est pas, comme nous l'avons vu, le dernier type de temps. Ce n'est pas le contexte ultime du déroulement de ce qui a lieu dans le temps. Le courant du temps immanent appelle plutôt quelque chose de plus fondamental sur lequel il est fondé. Ce quelque chose est le domaine de la conscience temporelle interne. Les trois niveaux peuvent être schématisés comme le montre la figure 1.

La conscience interne du temps est, pour ainsi dire, « plus immanente » que le temps immanent. Elle constitue la temporalité des activités qui se produisent dans notre vie consciente, telles que les perceptions, les imaginations, les souvenirs et les expériences sensibles que nous avons. Elle permet à ces objets intérieurs d'apparaître comme étendus et ordonnés temporellement. Cependant, ces intentionnalités elles-mêmes ne sont que la présentation des choses qu'elles visent : ce sont les perceptions, les imaginations et les intentionnalités catégoriales des objets et des processus se déroulant dans le monde. Par conséquent, l'effet de la conscience interne du temps s'étend à ces objets transcendants et au temps transcendant dans lequel ils sont présentés. La conscience temporelle interne constitue non seulement la temporalité interne de notre vie consciente, mais la temporalité objective des événements du monde. La conscience interne du temps est ainsi au cœur de la polarité temporelle de toutes les autres formes de constitution intentionnelle.

||@||@

Conscience interne du temps	Temps immanent	Temps transcendant
	Comprend les perceptions, les expériences sensorielles, le souvenir, l'imagination, etc.	Comprends des arbres agités par le vent, des maisons, des courses, des dîners, des avalanches, etc.

Figure 1

Toutes ces affirmations peuvent sembler péremptoires. Elles peuvent sembler aussi spéculatives et artificielles. Elles semblent impliquer que la conscience interne du temps soit une source d'être absolue, de style néo-platonicien, d'où émanerait à la fois l'expérience subjective et les choses du monde dont elle serait la racine commune. La conscience interne du temps semble se voir accorder, par cette analyse, une sorte de priorité métaphysique absolue. N'est-il pas quelque peu extravagant de doter le temps de pouvoirs si étendus ? Comment une telle partie cachée du monde, quelque chose de si interne qu'elle est encore plus immanente que nos actes intentionnels eux-mêmes, pourrait-elle être la clé de l'être des choses ? La phénoménologie semble s'engager ici dans des constructions théoriques qu'elle déclarait pourtant vouloir fuir. Elle ne semble plus décrire fidèlement ce qui nous apparaît.

La description phénoménologique de la conscience temporelle interne est en effet une doctrine inhabituelle. Une partie de sa terminologie même semble vouloir aller au-delà de l'expérience. Après tous les efforts qu'elle a déployés pour montrer que la conscience est ouverte sur le monde, elle semble revenir à l'idée selon laquelle, au cœur de notre être, nous serions enfermés dans une sorte d'isolement intime. La rhétorique et le vocabulaire associés à cette question de la temporalité paraissent, à première vue, d'autant plus troublants qu'ils nous renvoient à une forme de solipsisme dont l'un des faits d'arme de la phénoménologie semblait être de nous avoir extraits. Cependant, avant de rejeter trop hâtivement la doctrine, nous devons examiner ce qu'elle a à dire sur notre expérience du temps.

La structure du présent vivant

Lorsque nous essayons d'expliquer comment nous faisons l'expérience des objets temporels, nous sommes généralement tentés de dire que nous avons une série de « maintenant » qui nous sont présentés, l'un après l'autre, dans une succession sans fin. Nous avons tendance à dire que l'expérience temporelle ressemble à un film en cours de réalisation, avec une exposition (une présence) rapidement suivie d'une autre, et ainsi de suite. Un état de la situation dans laquelle nous sommes nous apparaît, puis un autre, etc. Mais notre expérience de la durée temporelle ne peut pas avoir cette structure. Si c'était le cas, nous n'aurions jamais le sens d'une durée, d'un processus temporel continu, car tout ce que nous aurions à un moment donné serait la trame du film qui est donnée à ce moment. De plus, non seulement le film projeté se résumerait à une série de séquences, mais notre expérience de la séquence nous serait également donnée comme une série d'instantanés, comme une suite saccadée de perceptions saisies en *staccato*. Nous-mêmes sauterions d'une expérience à l'autre, et nous ne pourrions jamais atteindre le sentiment de voir quelque chose qui dépasse le cadre donné dans l'instant. Nous n'aurions pas non plus la possibilité d'accéder à un quelconque sens de notre expérience ou même de nous-mêmes. Le sentiment d'un flux continu ne surgirait jamais pour nous. Ainsi, ni les objets, ni notre expérience, ni nous-mêmes n'aurions de continuité temporelle si le temps se réduisait pour nous à une suite de « maintenant ». Nous ne vivrions que dans des éclats momentanés de conscience, des présences successives, des expositions instantanées sombrant dans l'oubli aussitôt pour faire place à d'autres.

Nous pourrions essayer d'introduire une continuité dans la séquence de l'expérience en disant : « il est vrai que nous n'avons donné qu'une seule trame aux instants, mais si cette trame nous est bien donnée, nous avons aussi accès à d'autres trames : nous nous souvenons des trames qui ont précédé. Nous les rapportons, comme des cadres antérieurs, à qui est donné dans le présent. Nous nous souvenons aussi des quelques cadres qui ont immédiatement précédé celui-ci. Des répliques de trames antérieures apparaissent ainsi pour nous. Et ce pourrait être à travers une telle présence simultanée de trames, accompagnant sans cesse notre perception, qu'un sentiment de continuité pourrait naître. »

Cette explication, cependant, si elle a sans doute repéré le point faible de la première tentative d'explication de notre rapport au temps, ne s'enfonce pas assez profondément dans ce qu'elle a à expliquer. Si nous disons que nous nous souvenons d'une trame antérieure, nous présupposons que nous avons déjà un sens du passé. Mais comment un tel sentiment du passé a-t-il pu nous arriver ? Si nous n'avions qu'une trame et puis une autre trame, lui succédant, et puis une autre, tout ce que nous aurions jamais pu connaître ne seraient que des trames présentes, et même si nous nous rappelons une trame antérieure, elle ne nous serait donnée que comme un autre exemplaire d'une trame présente. Tout ce que nous aurions ne serait qu'une présence de flaques de temps souvenus comme un cinéaste devant une série de « rush » qui aurait perdu le souvenir du scénario dans lesquels ses fragments sont censés venir s'insérer. Aucun sens du

passé n'aurait pu nous être révélé, même dans les répliques d'images précédentes. La dimension même du passé n'aurait jamais pu se différencier du présent.

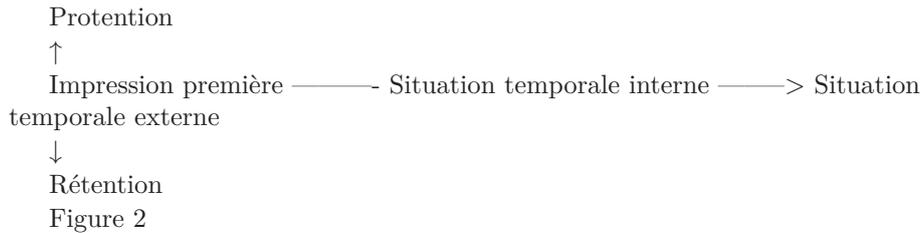
Nous devons également ajouter qu'en plus d'avoir à poser des souvenirs des trames passées, nous devrions également poser des anticipations des trames à venir, car notre expérience s'étend aussi bien dans le futur que dans le passé. Notre perception devrait ainsi s'accompagner d'actes de mémoire immédiate et d'actes d'anticipation immédiate. Mais la même question se pose au sujet du futur qu'au sujet du passé : comment pourrions-nous jamais deviner que les anticipations nous dirigent vers l'avenir si le sens de l'avenir n'avait pas été donné dès le début ? Comment saurions-nous que les cadres prévus sont futurs et pas seulement présents ? Ni l'avenir ni le passé ne seraient différents du présent si ces deux dimensions temporelles n'étaient pas d'emblée marquées par un savoir premier de la différence entre ce qui sera et ce qui a été.

Il est donc nécessaire de dire que dans notre expérience immédiate, nous n'avons pas seulement des trames de présence qui nous sont données. Si nous allons droit à notre expérience la plus élémentaire du temps, nous avons nécessairement un sens du passé et du futur qui est directement donné. Pour reprendre l'expression de William James, notre expérience du présent n'est pas découpée en tranches mais s'étend de part et d'autre du moment présent, plongeant vers le passé et vers l'avenir. Tout ce qui nous est donné dans la perception est donné comme une entrée en présence venant de quelque chose et allant vers quelque chose. Si notre expérience du présent n'était pas ainsi constituée, nous n'acquerrions jamais un sens du passé ou du futur. Rendre compte du sens de notre expérience en s'appuyant sur l'expérience elle-même ne peut être une solution au problème si cette expérience doit se structurer en se fondant sur ce sens. En d'autres termes, un sens primaire du passé et du futur doit être donné dès le départ pour structurer l'expérience.

De plus et surtout, affirmer que nous avons un sens premier du passé et du futur n'est pas seulement une conclusion à laquelle nous sommes contraints par une argumentation. Ce n'est pas une hypothèse ou une inférence arbitrairement avancée pour répondre à un dilemme théorique. Cela correspond à la façon dont nous vivons les choses : tout ce que nous vivons, que ce soit des choses, des processus dans le monde, des actes ou des sentiments subjectifs, nous le ressentons comme des « événements », aussi fugitifs qu'existants. Ce n'est que parce qu'ils passent que nous pouvons nous souvenir d'eux plus tard et les reconnaître comme passés, et seulement parce qu'ils apparaissent que nous pouvons les anticiper. Lorsque nous réfléchissons à notre expérience, nous constatons qu'elle est faite d'une exposition au passé et au futur immédiats et plus lointains. Les absences initiales du passé et du futur sont présentes dans toute expérience.

Plusieurs termes techniques ont été introduits en phénoménologie pour décrire l'expérience immédiate du temps. L'expression « *présent vivant* » signifie l'expérience complète immédiate de temporalités telle que nous les avons à tout instant dans les vécus successifs que nous traversons. Le présent vivant est le tout temporel de chaque instant. Il est le présent dans sa totalité au sein de laquelle on peut repérer trois moments : *impression primitive*, *rétenion* (qui retient ce qui a eu lieu) et *protention* (qui anticipe ce qui aura lieu). Ces trois parties abstraites, ces trois moments, sont inséparables. Nous ne pourrions jamais avoir une rétenion isolée par elle-même, ni avoir une impression primitive isolée, ni, bien sûr, une protention isolée. Le présent vivant est un tout composé de ces trois parties, qui en sont des moments. La structure du présent vivant peut être schématisée comme le montre la figure 2.

La rétenion, comme le mot l'indique, rappelle le passé. Elle « retient » quelque chose. Que retient-elle ? Elle conserve le présent vivant qui vient de s'écouler. Ce point est à la fois subtil et important. La rétenion ne retient pas immédiatement une phase ou une trame antérieure de la situation temporelle en cours, comme la mélodie ou le sentiment de colère. Elle conserve le présent vivant écoulé, l'expérience écoulée de la temporalité.



Or, ce présent vivant écoulé n'était-il pas lui-même constitué d'une impression, d'une protention et d'une rétention primordiales? Ainsi, en conservant le présent vivant écoulé, l'actuel conserve également la rétention qui s'était écoulée en son sein. Cette rétention à son tour a conservé le présent vivant qui l'a précédée, nous avons donc toute une série de présents vivants écoulés qui sont conservés par la médiation de protentions antérieures, et par la médiation de rétentions antérieures. Dans le présent vivant, nous avons une rétention de rétentions de rétentions. Nous n'avons jamais de présent vivant atomique et lui seul. En raison du moment de rétention du présent vivant, le présent vivant possède toujours une sorte de queue de comète de présents vivants écoulés, avec leurs rétentions l'accompagnant qu'il entraîne avec lui.

Nous devons souligner le fait que la rétention incluse dans le présent vivant n'est pas un acte ordinaire de souvenir. C'est beaucoup plus élémentaire que la mémoire. Les fonctions de rétention dans l'établissement initial de la durée temporelle précèdent le souvenir et le rendent possible. Ce qui est conservé dans la rétention n'est pas encore tombé dans les possibilités d'absence de l'oubli, et donc la mémoire au sens courant du terme ne peut pas encore entrer en jeu. De même, la protention, la contrepartie orientée vers l'avenir de la rétention, n'est pas la même chose que l'anticipation ou la projection, dans laquelle nous nous imaginons dans une nouvelle situation. La protention est plus fondamentale et plus immédiate. Elle nous donne le sens premier et original de « quelque chose venant » directement sur ce que nous sommes maintenant.

La protention ouvre la dimension même de l'avenir et permet ainsi une anticipation à part entière.

La protention et la rétention, ainsi que l'impression primaire, sont l'ouverture originale de notre expérience au futur et au passé. La façon dont nous sortons du présent immédiat dans le futur et le passé a été appelée par Heidegger le caractère *ekstatische* de notre expérience, et les trois formes d'ouverture ont été appelées les *ekstases* du temps. Les termes sont tirés de la préposition grecque *ek*, « hors » et du substantif *stase*, qui vient du verbe *histēmi*, « se tenir », ce qui implique que dans notre expérience temporelle la plus fondamentale, nous ne sommes pas enfermés dans une présence solitaire, mais que nous sommes toujours dans le futur et dans le passé.

Cette explication de la structure de l'expérience immédiate du temps, avec son appel à l'impression primaire, à la rétention et à la protention, a une saveur presque mathématique. C'est presque une tentative de générer une ligne continue en décrivant les points de telle manière que tout point implique ses points voisins immédiats (à droite et à gauche), lesquels impliquent à leur tour leurs voisins, et ainsi de suite. Tout point ne serait rapporté à ses voisins les plus éloignés que par la médiation de ses voisins les plus proches. Dans cette compréhension, un point ne serait pas une unité discrète, mais pointerait, pour ainsi dire, vers le point suivant, et à travers lui vers tous les autres points de la ligne. Pour prolonger un peu l'analogie, tout se passe comme si chaque point de la ligne pouvait *être* un point, et, dans le même temps, pouvait être exposé vers l'extérieur « vers le monde », tout en impliquant aussi ses voisins immédiats, et à travers eux ses voisins les plus éloignés.

Il ne nous appartient pas de décider si les mathématiciens accepteraient de redéfinir le point de cette manière, mais dans l'expérience que nous avons du temps, l'unité la plus ultime, le présent vivant (le « point »), pour être fidèle phénoménologiquement à l'expérience que nous faisons du temps, doit être décrite de cette manière, c'est-à-dire de façon à inclure une référence à

des présents vivants antérieurs et successifs. Si nous avons affaire au temps, nous ne pouvons pas définir le point momentané comme simplement atomique, simplement présent sans aucune implication du type spécial d'absence qu'est le passé et l'avenir.

Jusqu'à présent, nous avons considéré simplement la structure du présent vivant, la présence de la temporalité. Ce présent vivant ne flotte pas seulement comme un flux qui s'écoule librement. Il est rempli d'intentionnalités, et vise ou manifeste des objets temporels, comme une mélodie ou une sensation de douleur. Dans notre analyse phénoménologique, nous devons donc également décrire les aspects temporels de ces objets, qui dépassent le présent vivant.

L'aspect de l'objet en corrélation avec un présent vivant réel est sa *phase actuelle*. L'aspect de l'objet en corrélation avec un présent vivant écoulé mais conservé est une phase antérieure. Schématiquement, chaque présent a une phase de maintenant de l'objet corrélée avec lui :

Présent vivant₀ -> Phase du maintenant₀
Présent vivant_{.1} -> Phase du maintenant_{.1}
Présent vivant_{.2} -> Phase du maintenant_{.2}
Présent vivant_{.3} -> Phase du maintenant_{.3}
Etc.

Le présent vivant actuel conserve celui qui vient de s'écouler, qui à son tour conserve celui qui le précède, et ainsi de suite, et du côté objectif (le côté « noématique »), les phases temporelles de l'objet sont maintenues en place dans l'ordre dans lequel elles se sont succédé. Ainsi, les phases d'une mélodie (ou d'une sensation) sont ordonnées temporellement dès leur apparition initiale. Elles ont une place dans le temps et sont ordonnées dans leur succession. Lorsque la mélodie est mémorisée, le même ordre revient, car la mémoire réactive la base temporelle à la fois du côté subjectif et du côté objectif.

Le présent vivant, chaque segment de la vie la plus profonde de la conscience, a une double intentionnalité. D'une part, il conserve ses propres présents vivants antérieurs et constitue ainsi une sorte d'identification naissante. D'autre part, à travers ces mêmes rétentions, il construit la continuité de l'objet vécu au fur et à mesure que cet objet se déroule dans le temps. La conscience du temps interne exerce ainsi ce que nous pourrions appeler une intentionnalité *verticale*, construisant sa propre identité continue, et une intentionnalité *transversale*, construisant ses objets donnés dans le temps.

La portée rétionnelle d'un présent vivant ne remonte cependant pas indéfiniment dans le temps. Elle ne s'étend pas sans interruption jusqu'au début de notre vie consciente. À un certain point, les rétentions s'estompent et les phases correspondantes tombent dans l'oubli. C'est l'obscurité temporelle qui entoure tous nos moments conscients. La lumière de la conscience remonte de quelques phases, mais alors l'objet et notre expérience de celui-ci cessent d'être enregistrés. Ils entrent dans une absence plus définitive. Cependant, nous pouvons les récupérer par la mémoire, dans laquelle nous revivons les flux temporels antérieurs, à la fois immanents et transcendants, tels qu'ils ont été vécus à l'origine. Nous les ramenons à la vie, comme représentés. Nous ne pouvons pas nous souvenir de quelque chose qui s'est passé dans la région de rétention du présent vivant. L'expérience et son objet doivent tomber dans une certaine phase d'oubli avant de pouvoir être rappelés. Se souvenir est donc une sorte de nouveau départ concret, un retour à quelque chose qui était tombé hors de la conscience.

En fait, tous les déplacements de conscience que nous avons examinés au chapitre cinq sont une sorte d'interruption du flux temporel de la conscience et d'introduction d'un second flux en son sein : le flux de nous-mêmes comme mémorisé, imaginé ou anticipé. Le flux de notre expérience actuelle peut ainsi avoir un flux parallèle imbriqué en son sein. L'exercice délibéré de tels déplacements est analogue à l'introduction de l'activité catégoriale dans la perception. Les déplacements dans la mémoire, l'imagination et la projection permettent un sentiment accru d'identité de soi, ainsi qu'un sens accru de

l'identité des objets, qui vont au-delà des identités plus primitives mais plus fondamentales qui se produisent dans le présent vivant.

Détails et perplexités dans le temps interne de la conscience

Le domaine de la conscience interne du temps sous-tend à la fois le flux subjectif du temps interne et le flux objectif du temps du monde, le temps transcendant. Il permet, on l'a vu, à ces deux flux de se manifester, et il est phénoménologiquement plus fondamental qu'eux. Cependant, ce domaine ne pourrait pas exister par lui-même. Tout son sens est de manifester les objets temporels dans les deux courants du temps, subjectif et objectif. Nous ne pouvons pas isoler la conscience du temps interne et « l'avoir », elle seule devant nous. Essayer de le faire serait céder à l'erreur philosophique typique qui consiste à transformer un moment en une partie, une partie abstraite en un tout. La conscience du temps interne adhère au temps interne et à ses objets et, à travers eux, au temps du monde et à ses objets. Bien que le premier soit plus fondamental que le second, il est un moment pour eux et ne peut en être isolé.

De plus, l'analyse de la conscience du temps ne fournit que les structures formelles du temps. La temporalité n'est pas tout. Ce n'est qu'une forme pour l'apparition de tout ce qui est temporel. En fournissant une analyse de « l'origine » du temps, nous n'expliquons pas l'origine des arbres, des chats, des bureaucraties, des drapeaux, des mélodies, du Système solaire, des sentiments de douleur, des perceptions et des activités catégoriales. Nous avons seulement fourni une clarification des niveaux de temps dans lesquels ces choses existent et se manifestent. Les structures formelles du temps sont remplies d'objets et d'activités de toutes sortes, qui nécessitent leur propre type d'analyse, car elles ont toutes des formes de présentation distinctes de celles de la temporalité bien qu'elles s'appuient sur cette dernière. Le temps est si omniprésent que les structures temporelles s'appliquent à toutes choses, qu'elles soient subjectives ou objectives.

La conscience du temps interne est paradoxale lorsqu'elle est mesurée par les normes que nous appliquons aux objets et processus ordinaires. Comme nous l'avons vu avec la figure 1, le domaine de cette conscience s'étend en amont de tous les processus temporels subjectifs ; elle est même plus profonde que le flux des sentiments et des actes intentionnels. Du fait même de cette profondeur, l'utilisation de termes comme « internes » ou « immanents » pour la décrire pourrait même apparaître insuffisante ou trompeuse. La conscience interne du temps se manifeste, en effet, par-delà l'intérieur et l'extérieur. Elle n'est pas repérable dans l'espace mais est la condition de tout ce qui s'y déroule. Elle échappe à l'espace et au temps dans leurs sens ordinaires, encore plus radicalement que ne le fait notre activité intentionnelle normale.

La conscience temporelle interne est composée de présents vivants qui se succèdent. Cette succession est-elle un processus ? Se déroule-t-il de la même manière que les sentiments et les actes intentionnels ? Non. Sa façon de changer doit être différente de celle des sentiments et des actes, des mélodies et des courses. Et pourtant, la conscience interne du temps doit avoir en elle quelque chose qui « change ». Elle doit avoir son propre type de flux. Un présent vivant succède à un autre. Pourtant, le terme « succession », lorsqu'il est utilisé ici, ne peut avoir la même signification que lorsqu'il est utilisé pour une mélodie ou un sentiment qui croît ou décroît. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'énoncer les particularités d'une telle succession, qui s'exprime par le fonctionnement de la rétention et de la protection. Le présent vivant₋₂ « précède » le vivant présent₋₁, et les deux sont conservés dans le présent vivant₀, qui est le seul qui compte pour à ce moment-là, car c'est le seul qui soit réel.

La forme du présent vivant suit ainsi automatiquement et constamment, ni plus vite ni plus lentement, toujours l'actualité de l'expérience temporelle. C'est le moteur temporel logé lui-même au cœur de la temporalité. Parce qu'il

est à l'origine du temps, il est en quelque sorte extérieur au temps (ainsi qu'à l'espace), et il jouit d'une différenciation et d'une succession ayant l'une et l'autre une nature spécifique. Il est à la fois constant et fluide, *stehendströmende Gegenwart*, comme l'appelle Husserl. Il différencie et rassemble, coule et arrête, se déploie et enferme, comme le feu et la rose qui ne font qu'un (TS Eliot, *Little Gidding*). C'est le site des parties et des tous les plus élémentaires, des présences et des absences les plus fondamentales, et des identités dans les variétés les plus primaires, celles qui sont présumées par toutes les formes les plus complexes d'expérience. Ce présent vivant est aussi à l'origine de notre propre identité en tant qu'agents conscients de la vérité et de l'action. Mais parce qu'il est à notre origine, il est pré-personnel. Il fonctionne de manière anonyme. Nous ne pouvons rien faire pour le suspendre, le ralentir ou l'accélérer. Il n'est pas en notre pouvoir. Nous ne contrôlons pas nos origines. Il est selon ses propres lois. Et pourtant nous sommes déjà identifiables en lui. Il est « notre » origine absolue.

Examinons un instant certaines des synthèses identificatoires microscopiques ou « subatomiques » qui ont lieu dans le présent vivant. Quand un présent vivant réel expire et est retenu comme présent vivant₋₁, il s'absente, mais il ne tombe pas dans l'oubli. Il devient présent comme juste disparu ; son absence immédiate nous est donc donnée. Nous avons ici quelque chose de paradoxal, le don originel d'une absence, la présence originelle d'un « passé ». La modification du présent vivant introduit une absence (en parallèle avec la réalité dont il jouissait avant qu'il ne s'écoule), mais l'absence est présente : le présent vivant₋₁ est donné comme celui qui vient de s'écouler de la centralité, et est donc identifiable comme tel. Mais cette « identifiabilité » dépend du passage incessant à l'absence. Une absence originale a lieu dans le cadre de la rétention, mais cette absence est donnée ou présentée. Dans cette simple transition du présent vivant dans un état de rétention, nous avons une absence complétant la présence, nous avons des parties venant à être dans le tout du présent vivant, nous avons une nouvelle variété qui est générée en même temps que la queue de la comète de rétention est construite, et dans toutes ces choses, nous avons la synthèse identificatoire du présent vivant qui s'effectue ainsi que des phases temporelles des « objets » intentionnels qu'ils présentent (les phases du sentiment ou de la mélodie ou encore des objets qui nous entourent).

Nous nous sommes concentrés sur l'aspect rétentionnel de la conscience temporelle interne, mais nous ne devons pas négliger le côté protentionnel. La protention est l'ouverture à ce qui vient. C'est l'original qui attend quelque chose à venir. Il est formel, n'attendant que « quelque chose » sans contenu spécifique, même si une expérience particulière a toujours un contenu quelconque et est donc spécifiée (plus de sentiment de tristesse, plus de salade, plus de conversation). Ainsi, lorsqu'une phase d'un processus s'enregistre dans une impression primaire, elle a déjà été « anticipée », du moins en ce qui concerne sa forme temporelle, et par conséquent elle est donnée comme attendue. Une synthèse d'identité subatomique se constitue ainsi non seulement en ce qui concerne la rétention, mais également en ce qui concerne la protention.

Remarques finales sur les apories du temps

Les choses qui viennent d'être présentées sur la conscience du temps interne peuvent sembler excessivement spéculatives et presque fantastiques. Elles peuvent sembler aller au-delà des descriptions plus accessibles d'autres formes d'intentionnalité. Par comparaison, les analyses de la perception, de l'imagination, ou de l'activité catégoriale et des images, semblent plus réalistes. Elles procurent un moyen prendre pied dans ce que nous vivons quotidiennement. Des distinctions telles que celles entre mémoire et perception semblent être d'un genre que le lecteur peut facilement vérifier ou réfuter en se référant à sa vie consciente. Mais les spéculations sur la conscience du temps interne peuvent sembler tout à fait étrangères à l'expérience ordinaire. Elles semblent

presque dériver vers l'hermétisme. Font-elles encore partie de la phénoménologie ? S'agit-il de descriptions ou de constructions artificielles ?

On pourrait formuler cette objection de la manière suivante : nous accorderons que l'expérience temporelle n'est pas atomique, n'est pas « découpée en tranches mais s'étend de part et d'autre du moment présent, plongeant vers le passé et vers l'avenir ». Nous accorderons qu'il y a quelque chose comme la protention et la rétention ainsi que leurs impressions immédiates. L'inclusion d'un passé et d'un avenir immédiats dans le présent décrit effectivement l'expérience vécue. Mais pourquoi ne pas situer cette structure à l'intérieur même du flux de nos sentiments et actes intentionnels, soit au deuxième niveau de temporalité ? Pourquoi ne pas la présenter comme quelque chose de psychologique ? Pourquoi la poser comme quelque chose de plus profond et de plus immanent que le courant subjectif de la conscience ? Pourquoi la projeter dans le domaine du présent vivant et du mode de dépassement de l'instant qui lui est propre ? Pourquoi se lancer dans le langage quelque peu « précieux » de l'« origine absolue » ? La postulation du troisième niveau de temporalité, plus profond et « en dessous » du flux de l'expérience subjective, peut sembler, à cet égard, excessive, au point de vue phénoménologique, car elle échappe à la description directe et entre dans la sphère de la spéculation.

En réponse à une pareille objection, on peut dire que l'analyse de l'intentionnalité et de l'ouverture ne peut pas reposer uniquement sur le domaine du temps du monde et du temps subjectif. Le va-et-vient de la présence et de l'absence qui se produit à ces deux niveaux doit être soutenu par une sorte d'ouverture plus profonde, une source de distinction, qui ne soit ni un processus du monde ni un processus psychologique. Le fait que les choses et les expériences se déroulent et persistent dans le temps n'est pas seulement un fait mécanique ni non plus seulement psychologique. Il provient d'un niveau plus profond. Ce niveau, bien qu'il s'adresse à la seule temporalité, est le ressort de toutes les structures formelles, telles que celles trouvées en logique, en mathématiques, dans les syntaxes et les différents modes de présentation. De plus, lorsque nous identifions et connaissons des choses du monde, et lorsque nous faisons l'expérience de nos propres sensations, perceptions, souvenirs et activités intellectuelles, nous nous révélons toujours, à l'analyse, comme la source et le récepteur de telles réalisations, sans qu'il y ait de besoin d'un autre datif qui explique cette manifestation, laquelle est, là encore, structurée par la temporalité.

Husserl aborde la discussion de cette source dans sa doctrine sur la conscience interne du temps, tandis que Heidegger se concentre sur elle avec ses remarques sur la *Lichtung* et l'*Ereignis*, qui se réfèrent à « l'éclaircissement » d'un espace où les choses peuvent être données et nous pouvons devenir leurs datifs. La philosophie classique aborde ces questions dans ses remarques sur l'émanation des différences de l'Un (Plotin), sur l'interaction de l'Un et de la Dyade indéterminée (Platon), et peut-être aussi dans la discussion sur le rôle du Premier Moteur (Aristote). Si nous devons discuter de la présentation et de l'absence des choses, une sorte d'origine pour cette poussée et cette traction de la présence et de l'absence est nécessaire, et cela ne peut pas être l'une des choses qui apparaissent dans le monde ou dans notre flux d'expérience subjective.

Celui qui se sent plus à l'aise face aux explications qui mettent en jeu des neurones et des processus informatiques peut être tenté de se détourner face à ces déclarations. Il peut même y voir une sorte de mystification. Au lieu de cela, de raisonnements sur la superposition dans tout présent vivant du passé, du présent et du futur, il trouvera peut-être plus convaincant d'expliquer la conscience, la connaissance et l'expérience du temps par des mesures d'activité neuronale et en localisant des sites du cortex cérébral où se produisent des perceptions et des souvenirs ou d'autres événements mentaux. Ce sont là des choses qu'il est possible de démontrer positivement, dira-t-il, et de tels travaux, selon lui, en disent plus sur ce que sont réellement les activités conscientes. Mais le prix à payer pour maintenir cette foi positiviste est qu'il ne sera jamais

possible de rien dire sur ce que sont, par eux-mêmes, la « présentation », la « représentation », le « souvenir », voire le « calcul », termes qui doivent pourtant être utilisés dans l'explication proposée, mais sans jamais pouvoir être justifiés, et ceci en vertu des principes mêmes de l'explication. Avec de tels principes, il devient impossible de poser la question du sens du passé, du futur et de l'identité. Il sera possible donc de décrire des processus mécaniques et organiques mais non de parler de la conscience et de la temporalité qui en sont pourtant censés en être les résultats.

Le vocabulaire et la grammaire utilisés pour parler de la conscience interne du temps ont leur propre exactitude et rigueur. Ils doivent pourtant faire usage de la métaphore et d'autres tropes. La métaphore devient donc ici synonyme d'exactitude alors même qu'elle est le plus souvent dénoncée pour être un langage plus approximatif et poétique qu'exact et scientifique. Cela n'est pas surprenant, cependant, car le langage n'aurait pas pu se développer à l'origine pour parler de ce domaine s'il n'avait pu prendre appui sur de telles métaphores. Nous devons ajuster les termes qui sont normalement utilisés pour nommer les choses et les processus dans le monde afin de comprendre ce qui sous-tend la présentation des choses et leur capacité même à être nommées. « Être maintenant » et « être ici », être un « datif de manifestation » ou « une clairière pour que les choses apparaissent » ou encore « un berger de l'être », désignent des actes qui doivent être distingués des faits physiques et psychologiques, tout comme la logique et les démonstrations doivent être distinguées des preuves physiques et les processus psychologiques. Les problèmes de conscience interne sous-tendent les problèmes de vérité et de dévoilement, et ils sont liés à l'étude classique de l'être en tant qu'être et à la recherche de la façon dont les choses se manifestent.

CHAPITRE 11

Le monde de la vie et l'intersubjectivité

Après les questions formelles discutées au chapitre neuf, nous revenons maintenant à des sujets plus concrets. Dans ce chapitre, nous considérerons le *Lebenswelt*, le monde de la vie, le monde dans lequel nous vivons, et nous considérerons également l'intersubjectivité, le type d'intentionnalité qui fonctionne dans notre expérience des autres. Le caractère familier du monde vécu et le caractère public de l'intersubjectivité apporteront une respiration sans doute bienvenue aux analyses austères du chapitre précédent.

Le monde de la vie comme un problème

Le concept de « monde de la vie » est développé comme une notion philosophique en contraste avec le monde de la science moderne. La forme mathématique de la science qui a été introduite par Galilée, Descartes, puis Newton a conduit à penser que le monde dans lequel nous vivons, le monde des couleurs, des sons, des arbres, des rivières et des rochers, le monde de ce qui a été, par Locke, appelé les « qualités secondes », les qualités sensibles, n'était pas le monde réel. Depuis cette époque, le monde décrit par les sciences exactes est censé être le vrai monde, et il est très différent du monde que nous connaissons directement. Ce qui nous apparaît comme une table est, en réalité, un conglomerat d'atomes, de champs de forces et d'espaces vides. Les atomes et les molécules, les forces, les champs électriques et magnétiques, les lois décrites par la science, seraient la réalité des choses. Le monde dans lequel nous vivons et que nous percevons directement ne serait qu'une construction faite par notre esprit en réponse à des stimulations de nos organes sensoriels, lesquels réagissent biologiquement aux stimuli physiques provenant des objets. Ce monde, dans lequel nous continuons pourtant de vivre, finit par apparaître comme irréel, tandis que le monde atteint par les sciences mathématiques, le monde qui est la cause de ce monde apparent, est seul réel.

La science a une grande autorité dans notre culture parce qu'elle est réputée dire la vérité des choses. Même les choses humaines comme la conscience de l'environnement, la langue et le raisonnement seront, dit-on, prenant un peu d'avance sur les savoirs aujourd'hui disponibles, un jour expliquées en termes de sciences du cerveau, qui à son tour sera réductible, en principe sinon en fait, aux sciences de la matière : à la physique et à la chimie. Nous avons donc deux mondes, le monde dans lequel nous vivons et le monde décrit par les sciences, et on pense que le monde de la vie est un simple phénomène subjectif, tandis que le monde des sciences est le monde vraiment objectif.

La question du monde unique ne s'est pas posée avant l'avènement de la science moderne. En effet, avant cela, on pensait simplement que le monde dans lequel nous vivons était le seul monde existant. La science prémoderne diffère de la science moderne en ce qu'elle tentait de comprendre notre monde familier. Elle ne prétendait pas en trouver un substitut. La science prémoderne essayait de développer des conceptions, des définitions et des descriptions exactes des

choses que nous rencontrons, des choses comme les organismes vivants, les émotions, les arguments rhétoriques et les sociétés politiques. Le problème de la façon dont nous devons interpréter le monde dans lequel nous vivons – que nous le considérons comme valide et digne de confiance, ou purement subjectif et non scientifique – vient au premier plan en réponse à la science moderne.

Comment la phénoménologie aborde-t-elle le problème de la différence entre le monde objectif, scientifique, et le monde subjectif vécu ? Elle tente de montrer que les sciences mathématiques exactes tirent leur origine du monde vécu. Elles sont fondées sur le monde de la vie. Les sciences exactes sont une transformation de l'expérience que nous avons directement des choses dans le monde ; elles poussent cette expérience à un niveau d'identification beaucoup plus élevé et, corrélativement, elles transforment les objets que nous expérimentons en objets mathématiques idéalisés. Il peut sembler que les sciences exactes découvrent un monde nouveau et différent du nôtre, mais ce qu'elles font, selon la phénoménologie, est de soumettre le monde ordinaire à une nouvelle méthode. Grâce à cette méthode, les sciences exactes permettent d'accroître la connaissance que nous avons du monde dans lequel nous vivons. Elles fournissent une plus grande précision dans nos relations avec les choses, mais elles n'abandonnent ni ne rejettent jamais le monde qui est leur base. Ces sciences sont imbriquées dans le monde de la vie. Elles n'entrent pas en concurrence avec lui.

De plus, la phénoménologie n'affirme pas seulement que les sciences exactes sont fondées sur le monde vécu. Elle essaie de décrire les types particuliers d'intentionnalités qui constituent de telles sciences. Elle essaie de déterminer avec précision la façon dont le monde de la vie est transformé en un monde de réalités géométriques et atomiques. La phénoménologie soutient aussi que les sciences exactes doivent prendre leur place dans le monde de la vie. Elles sont l'une des institutions établies en son sein, mais elles ne remplacent jamais le monde de la vie par un autre monde. Nous ne pourrions pas vivre dans le monde projeté par la science. Nous ne pouvons vivre que dans le monde de la vie, et ce monde a ses propres formes de vérité et de vérification qui ne sont pas déplacées, mais seulement complétées par le mode de vérité et de vérification introduites par la science moderne.

La démarche de la phénoménologie consiste donc à montrer que les sciences exactes dérivent du monde vécu et des choses qu'il contient. La phénoménologie reconnaît la valeur et l'importance des sciences mathématiques modernes, mais elle ne les surévalue pas. Cela nous rappelle que cette science est construite sur des choses qui nous sont données d'une manière préscientifique, et cela nous rappelle aussi que la science est « construite » par des humains. La science doit donc être affirmée par des scientifiques, par des êtres humains qui mènent le genre spécial de pensée et d'intentionnalité qui est propre à la science. La science implique divers types d'intentionnalités, divers types de présences et d'absences et de synthèses d'identités. Elle suppose certaines formes d'intentionnalité qu'elle a en commun avec d'autres efforts intellectuels, et elle développe également certaines formes qui lui sont propres, mais elle ne flotte pas à l'écart des personnes, des ego transcendants, qui réalisent la science.

Comment les sciences mathématiques se sont constituées

Les sciences modernes traitent de choses idéalisées : elles décrivent des surfaces sans frottement, des rayons de lumière limités à une seule onde, des gaz parfaits, des fluides incompressibles, des cordes parfaitement flexibles, des moteurs idéalement efficaces, des sources de tension sans résistance et des particules qui n'ont aucun effet sur le champ dans lequel elles se déplacent. Cependant, ces formes idéalisées ne sont pas fabriquées à partir de rien. Ce sont plutôt des projections qui ont leurs racines dans les choses que nous vivons directement.

Par exemple, considérons la façon nous arrivons à l'idée d'une surface géométrique. Nous commençons avec une surface ordinaire, comme un dessus de table. Nous ponçons et polissons la surface et la rendons plus lisse. À un certain moment, cependant, nous pouvons passer du ponçage et du polissage réels à une projection imaginative. Nous imaginons poncer la surface jusqu'à ce qu'elle ne puisse plus être lissée ; on l'imagine comme ayant atteint la limite du lisse. En réalité, nous ne pouvons pas polir la surface à ce degré, mais nous pouvons « décoller » des étapes physiques du raffinage et l'imaginer simplement atteindre cette limite insurpassable. Cette limite est la surface géométrique pure, et elle est atteinte à partir d'une base qui se trouve dans l'expérience réelle. C'est une transformation de surfaces que nous expérimentons réellement.

Un autre exemple peut être trouvé en optique. Nous commençons, cette fois, avec un faisceau de lumière provenant d'une lampe de poche. Ensuite, nous couvrons une partie de la source lumineuse et coupons le faisceau, disons, en deux. Ensuite, nous couvrons la moitié de la partie restante. Nous faisons cela plusieurs fois, puis nous changeons de régime. Nous passons du blocage d'une partie de la lumière à l'imagination que nous l'avons réduite à un faisceau très étroit, si étroit que nous ne pourrions en interrompre aucune partie sans l'éteindre entièrement. Ce faisceau résiduel ou atomique, devient un « rayon » de lumière, comme il a été défini par Newton dans son *optique*. En fait, nous ne pouvons jamais parvenir à un tel rayon de lumière, mais nous pouvons l'imaginer ou y penser comme à une limite.

La surface parfaitement lisse et le rayon de lumière sont des *objets idéalisés*. De tels objets ne pourraient jamais être expérimentés dans le monde de la vie. Nous les établissons ou les constituons par une intentionnalité particulière, qui mêle à la fois perception et imagination. Cette intentionnalité commence avec quelque chose du monde de la vie, mais elle génère quelque chose qui ne semble plus appartenir à ce monde. Une fois que nous avons ces objets idéalisés, cependant, nous pouvons commencer à les relier aux objets concrets que nous expérimentons. Les objets idéalisés deviennent des versions parfaites de ce que nous vivons. Ils semblent, du même coup, être « plus réels » que les choses que nous percevons car ils sont plus exacts et se prêtent mieux à une mathématisation. Les choses que nous percevons ne semblent alors être que des copies imprécises du standard parfait qui est leur réalité ultime.

Ensuite, si nous réalisons beaucoup d'objets de cette nature, nous pouvons penser que nous avons découvert un monde de choses mieux appréhendable par l'esprit et plus exact que le monde de notre perception. C'est ce qui se passe lorsque le type de science introduit par Galilée, Descartes et Newton devient dominant dans notre culture. On oublie que les choses idéales auxquelles se réfère la science ont été produites par une certaine façon de penser. On en vient à croire que ces choses sont plus réelles que ce que nous vivons directement, et on attribue donc aux sciences qui les décrivent une grande autorité. Ces dernières considèrent que le résultat de l'emploi de la méthode qu'elles ont développé est la découverte d'un nouveau type de réalité. On pense que les experts scientifiques, les maîtres de ce nouveau domaine, ont une compréhension plus parfaite de la nature des choses, car les autres traitent « simplement » avec le monde non scientifique, alors qu'eux traitent du monde comme il est « vraiment » dans sa parfaite exactitude. De telles idéalizations, en outre, ont été réalisées non seulement en géométrie et en physique, mais aussi en sciences sociales et humaines : en économie, en politique et en psychologie. Les modèles de la théorie des jeux, par exemple, ont été utilisés pour calculer les stratégies de guerre et de politique étrangère.

Autres aspects de la recherche scientifique d'objets idéalisés

Examinons plus en détail la procédure par laquelle les objets idéalisés sont atteints. L'objet avec lequel nous commençons est un objet dans lequel

nous pouvons identifier une caractéristique dans laquelle des fluctuations sont possibles, telles que la régularité de la surface ou la taille du faisceau. Il peut y avoir des variations dans ces deux caractéristiques : les deux peuvent être réalisées plus ou moins. Les variations sont alors rendues de plus en plus petites, et l'idée surgit d'une condition dans laquelle aucune variation n'est plus envisageable : les variations sont réduites à zéro. La surface devient parfaitement plane, le faisceau devient une ligne. Nous avons « géométrisé » un objet qui était autrefois une chose perçue dans le monde.

Il est important de noter que lorsque nous atteignons cette condition idéale, nous retenons quelque chose du contenu ou de la qualité de la chose avec laquelle nous avons commencé. Nous ne transformons pas tout en mathématiques pures. La surface idéale est toujours une chose spatiale, et le rayon est toujours un rayon de lumière. La surface est différente du rayon de lumière, et les deux sont différents, disons, de la chaîne parfaitement flexible ou de la source de tension idéale, qui à leur tour sont des idéalizations qui ont commencé à partir d'autres objets du monde.

C'est l'identité exacte des objets idéalisés qui les rend si satisfaisants intellectuellement. Ils sont parfaits : ils sont exactement les mêmes partout où ils se trouvent, contrairement aux surfaces variables et aux faisceaux de lumière que nous rencontrons réellement. Dans les chapitres précédents de ce livre, nous avons examiné le thème de l'identité dans ses contextes. Une chose perçue (le cube) était décrite comme une identité dans un flux de côtés, d'aspects et de profils. Un acte mental était dit être une identité donnée dans les divers souvenirs que nous en avons. Et même le moi a été présenté comme une identité derrière nos diverses réalisations mentales. Toutes ces identités renferment ainsi de nombreuses variabilités. Ce sont ce qu'on peut appeler des choses ou des essences *morphologiques*. En revanche, les choses idéales que la science mathématique atteint, les essences *exactes*, ne tolèrent aucune ambiguïté ou variation. Elles les excluent positivement.

Toutes les choses ne peuvent pas être projetées vers une limite et ramenées à des essences exactes. Une perception ou un souvenir, par exemple, conserve toujours un certain flou et une certaine variabilité. Cela n'aurait aucun sens d'essayer de projeter de telles choses vers une limite idéale. Elles restent « morphologiques » et ne peuvent devenir des choses exactes. Pour cette raison, de telles choses semblent, pour certaines personnes, vagues et subjectives, et des tentatives sont faites pour introduire une science précise, une sorte de psychologie mathématique ou de science cognitive, qui remplacera les concepts flous par lesquels nous les visons par des concepts plus exacts. La tentative d'expliquer la cognition humaine comme une forme de calcul neuronal en est un exemple.

La phénoménologie affirme que les sciences mathématiques exactes de la nature ne peuvent expliquer leur propre existence. Elles n'ont pas les définitions et les concepts qui leur permettraient d'aborder des choses telles que la perception, la mémoire, l'expérience d'autres esprits, etc. La phénoménologie affirme pouvoir fournir les concepts et les analyses qui montreront comment les sciences exactes elles-mêmes sont dérivées d'origines préscientifiques. La phénoménologie se présente elle-même comme une science à part entière. Elle ne se comporte pas comme les sciences mathématiques de la nature qui s'appuient sur ces intuitions non scientifiques, mais elle a sa propre forme de précision, qui n'est pas la précision mathématique idéalisée de sciences naturelles. C'est, entre autres choses, une science de la science elle-même. C'est aussi une science du monde de la vie qui essaie de montrer comment le monde de la vie sert de fondation et de contexte aux sciences mathématiques, comme on vient de le voir.

Les progrès de la physique et des mathématiques au cours de ce siècle ont conduit à soulever de nombreuses questions sur l'exactitude des sciences naturelles. Des découvertes telles que l'indétermination de la mesure et la relation à l'observateur dans la théorie quantique, la théorie de la relativité, le théorème

d'incomplétude en mathématiques, les systèmes non linéaires, la théorie du chaos et la logique floue ont mis en doute la compréhension ordonnée du monde qui émanait de la physique newtonienne et de la science mathématique qui prévalait à l'époque du début de la phénoménologie. Cependant, ces développements ne modifient pas le problème des rapports entre monde de la vie et monde de la science. Tous ces développements se sont produits dans le cadre de la vision scientifique du monde, qui, même avec eux, reste en contradiction avec le monde de notre expérience spontanée. Les nouvelles versions de la science peuvent tolérer l'imprécision, mais ce qu'elles décrivent est toujours différent du monde dans lequel nous vivons, et le problème de leur intégration dans ce monde n'a pas été résolu. Une contribution importante à la résolution de ce problème résiderait dans l'analyse minutieuse des types d'intentionnalités à l'œuvre dans l'établissement des connaissances scientifiques.

Intersubjectivité : un monde tenu en commun

Une partie du vocabulaire et des arguments de la phénoménologie peut donner l'impression qu'il s'agit d'une forme de philosophie qui s'oriente vers le solipsisme. Avec son discours sur l'ego transcendantal, le flux temporel de la conscience et la réduction, la phénoménologie peut sembler négliger l'existence et la présence d'autres personnes et d'autres communautés. Certains critiques de la phénoménologie lui reprochent de réduire les autres personnes à de simples phénomènes et de faire du moi solitaire la seule réalité. De telles critiques ne sont pas fondées. La phénoménologie a beaucoup à dire sur la communauté humaine et fournit une description détaillée de l'expérience que nous faisons des autres.

Il existe deux approches pour décrire notre expérience des autres. Premièrement, nous pouvons simplement décrire comment nous expérimentons directement les autres personnes, comment nous reconnaissons les autres corps comme l'incarnation d'esprits et de moi semblables au nôtre. Deuxièmement, nous pouvons prendre une voie plus indirecte et décrire la façon dont nous vivons le monde et les choses qu'il contient comme étant également vécues par d'autres esprits et d'autres moi. Dans cette seconde approche, nous ne regardons pas la relation directe entre nous et les autres, mais la relation que nous avons en commun avec le monde et les choses qu'il contient. Commençons par cette deuxième approche.

Lorsque je fais l'expérience d'un objet corporel, tel qu'un cube, je le reconnais comme une identité dans une multitude de côtés, de profils et d'aspects. Le collecteur des apparences est dynamique. Quelle que soit la perspective que je puisse avoir sur le cube, à tout moment je peux me déplacer ou déplacer le cube et générer un nouveau flux de côtés, de profils et de d'aspects. Ce qui était vu devient invisible, ce qui était invisible devient visible et le cube reste lui-même à tout instant. À tout moment, j'anticipe et me souviens des vues à venir et des vues passées sur la chose. Ces autres points de vue coïncident alors que j'apprécie le point de vue qui m'est donné maintenant. Mon expérience est un mélange de réel et de potentiel : chaque fois que certains côtés ou aspects sont donnés, je coïncide avec ceux qui ne le sont pas, mais qui pourraient être donnés si je devais changer ma position, ma perspective, ma capacité à percevoir, etc.

Le mélange du réel et du potentiel est accru lorsque d'autres percepteurs entrent en jeu. En effet, si d'autres personnes sont présentes, je me rends compte que lorsque je vois l'objet de ce côté, les autres le voient sous un autre angle, un angle que je posséderais si je devais me déplacer là où ils sont. Ce qui est potentiel pour moi est réel pour eux. L'objet prend donc une plus grande transcendance pour moi : ce n'est pas seulement ce que je vois et peux voir, mais c'est aussi ce qu'ils voient en ce moment. De plus, j'apprécie l'objet comme transcendant mon propre point de vue : je le vois précisément comme étant vu par d'autres et pas seulement par moi. Ce niveau de son identité m'est donné.

L'objet est ou peut être donné de manière intersubjective, et il m'est présenté comme tel.

La capacité de l'objet à être perçu par de nombreux spectateurs, auditeurs, dégustateurs, détecteurs d'odeurs ou de touchers, a lieu au niveau sensoriel, mais l'objet peut également être catégoriquement articulé par de nombreuses personnes et pas seulement par moi-même. Il peut être compris et pensé sous de nombreuses formes. Je connais peut-être M. Jones en tant que commis de bureau de poste, mais Mme Jones le connaît comme son mari, et je connais le commis de bureau de poste également connu par d'autres sous d'autres formes de description et de connaissance. Je ne suis pas en mesure de formuler toutes les manières dont un objet peut être connu : toute connaissance que j'ai est susceptible d'être limitée. Pourtant, je connais l'objet comme connaissable même sous des formes que je ne peux pas connaître. Je reconnais ce niveau de sa transcendance à moi, ce niveau d'absence qu'il a pour moi. Tant du point de vue perceptuel qu'intellectuel, le monde et les choses qui s'y trouvent sont donnés à beaucoup de moi, à beaucoup de datifs de manifestation, même si je me présente toujours, moi qui y réfléchis, et en tant que j'y réfléchis, comme l'élément prééminent, le centre et celui en qui s'articule un problème d'une manière telle qu'aucun autre, aussi proche soit-il, ne pourrait le faire à ma place. Mon importance pour moi-même est une nécessité de la logique transcendantale, pas une question d'égoïsme moral. Certaines personnes peuvent être personnellement plus proches de moi et d'autres peuvent être plus éloignées, mais la dimension même de la proximité ne se pose pas pour la façon dont je me donne à moi-même.

Intersubjectivité : connaître l'autre

Jusqu'à présent, notre discussion sur l'intersubjectivité s'est concentrée sur les objets que nous considérons comme vécus par les autres et par nous-mêmes. Faisons maintenant quelques commentaires sur notre expérience directe des autres comme autres esprits, autres incarnations de la conscience. Nous apprécions non seulement le monde tel qu'il est donné aux autres. Nous pouvons aussi nous tourner vers ces autres et les vivre comme nous-mêmes, en tant que datifs de dévoilement, qui pouvons rendre compte de notre reconnaissance et nous voir comme eux-mêmes, nous transposer en eux, pour ainsi dire.

L'expérience d'un autre moi est basée sur l'expérience d'un autre corps semblable au nôtre. Nous ne connaissons pas seulement l'esprit d'un autre ; nous avons aussi son corps qui nous est même donné en premier, même si ce corps est donné comme un lieu où loge aussi une conscience autre que la mienne. Tout comme je peux bouger et faire l'expérience de mon propre corps, l'autre, que je reconnais en partie comme je me reconnais moi-même, peut bouger et faire l'expérience du sien. De plus, ce corps ne fournit pas seulement un lieu pour une autre conscience et un lieu pour un autre point de vue. Il exprime également l'esprit de l'autre. Le langage parlé, les gestes et le langage corporel, délibéré ou non, sont tous plus que de simples mouvements corporels. Ils nous signalent des actes intentionnels et expriment également un contenu. Ils expriment la façon dont le monde et les choses qu'il contient apparaissent à celui qui a ce corps que je vois et entends. Si l'autre personne émet certains sons ou fait certains rictus, je peux me dire qu'« il y a quelque chose qui ne va pas » ou me demander « ce que cela peut bien signifier ».

Ainsi, certains corps jaillissent dans le monde comme porteurs de sens (un mouvement de bras n'est pas seulement un processus mécanique mais un salut, un geste de la main est un rejet et non pas seulement un mouvement). Et ces corps sont capables de me transmettre comment le monde est pour eux : ils fournissent d'autres points de vue sur la façon dont les choses sont. Ils incarnent d'autres ego transcendants. Je les perçois comme des corps semblables au mien, mais ce faisant je les perçois précisément comme enfermant et exprimant une vie consciente qui restera toujours absente pour moi, un

courant de temporalité irréductiblement différent du mien. L'absence distinctive des autres moi m'est présentée. C'est une sorte d'absence différente des absences de l'autre côté du cube ou du sens d'un texte que je ne sais pas encore déchiffrer.

L'un des enseignements les plus controversés de la phénoménologie est qu'il nous est possible de « penser » la dimension intersubjective en principe, et de descendre à un niveau de notre propre expérience qui précède et sous-tend l'intersubjectif. Ce niveau a été appelé la *sphère d'appartenance*. La réduction à cette sphère n'est pas la même chose que d'imaginer une solitude factuelle. Ce n'est pas comme imaginer que je suis seul quelque part ou même que tous les autres êtres humains ont disparu de la terre et j'y suis désormais entièrement isolé. De tels scénarios imaginaires conserveraient toujours la dimension des autres. Ils élimineraient simplement les autres de fait. La réduction à la sphère d'appartenance tente d'éliminer la dimension même des autres personnes. Elle tente d'atteindre un niveau d'expérience dans lequel le contraste même entre moi et les autres ne se produit plus.

Les commentateurs ont souvent critiqué Husserl pour avoir introduit le concept de sphère d'appartenance en prétendant qu'un tel domaine est impensable, car toute expérience que nous avons doit, en principe, avoir un caractère public, au dire même des tenants de la phénoménologie, comme on l'a vu. Cependant, nous ne devrions pas rejeter trop vite cette doctrine. Certes, presque toute notre expérience implique une dimension partagée avec d'autres esprits, un sens qui pourrait être comparé avec les autres et qui se définit en contraste eux. Mais nous ne pouvons exclure l'idée qu'un certain aspect de notre conscience a une sorte d'intimité extrême dans laquelle le sens même des autres n'entre pas en jeu. Il peut exister un niveau d'expérience qui, en principe, ne peut être exprimé ou partagé avec les autres, domaine dans lequel le sens même des autres ne fait pas irruption. De toute évidence, une intimité aussi intense ne pourrait pas concerner la totalité de notre expérience, ni même peut-être en être la majeure partie de celle-ci, mais il peut y avoir une légère touche de secret ultime dans notre conscience. Pourquoi une telle dimension devrait-elle être totalement niée? Et s'il existe un tel domaine, il mériterait d'être exploré pour montrer quelles sortes d'identités et de différences, de présences et d'absences, d'unités et de multiplicités sont possibles en son sein.

Soulignons cependant que cette réduction à la sphère de l'appartenance n'est pas identique à la réduction transcendantale qui traduit le passage de l'attitude naturelle à la réflexion phénoménologique. C'est un mouvement dans l'attitude philosophique, découvrant différents niveaux d'expérience rencontrés par l'ego transcendantal.

CHAPITRE 12

Raison, vérité et évidence

L'ego transcendantal est l'agent de la vérité. Il exerce cette fonction dans de nombreux contextes : discours, représentation, réminiscence, conduite pratique, rhétorique politique, tromperie intelligente ou manœuvres stratégiques. Une manière particulière d'exercer le pouvoir d'être véridique se produit en science, qu'elle soit empirique ou théorique, et qu'elle soit focalisée sur une région de l'être ou sur une autre. En science, nous souhaitons trouver la vérité des choses. L'entreprise scientifique est une tentative pour montrer comment les choses sont, indépendamment de la façon dont elles peuvent être utilisées ou de la façon dont nous pourrions souhaiter qu'elles soient. Le succès en science ne signifie pas de façon prioritaire la victoire sur les autres ou la satisfaction de nos désirs, même si ces éléments peuvent entrer en ligne de compte. Cela signifie, au premier chef, le triomphe de l'objectivité, et, par là, le dévoilement de la façon dont les choses sont.

La philosophie est aussi un effort de dévoilement, mais elle diffère des mathématiques et des sciences naturelles et même sociales en ce qu'elle ne concerne pas une région particulière de l'être, mais la véracité en tant que telle : dans la conversation humaine, on peut éprouver la tentation de révéler la façon dont les choses sont mises en rapport avec la capacité humaine à agir sur elles. En fin de compte, on s'y préoccupe de l'être tel qu'il se manifeste à nous. En science et en philosophie, nous recherchons la vérité pour elle-même, en dehors de tout autre avantage qu'elle pourrait procurer. Dans ces deux cas – science comme philosophie –, nous essayons d'atteindre le plus haut degré d'exactitude en rapport avec la question posée. Et nous ne nous satisfaisons pas de descriptions approximatives.

Nous avons, dans ce livre, examiné de nombreux ingrédients de la véracité. Nous avons examiné l'identité sous diverses formes, l'articulation catégoriale et les différences entre des choses comme la perception et la mémoire. Nous avons exploré à la fois la véracité de l'être et la véracité de l'agent de dévoilement de l'être (ainsi que le mensonge et la confusion possibles qui viennent dans leur sillage). Dans le présent chapitre, nous consoliderons et compléterons ces explorations. Nous étudierons la phénoménologie du raisonnement, l'analyse de la pensée rationnelle.

La vie de la raison et l'identité du sens

Lorsque nous entrons dans un raisonnement, nous nous élevons au-delà de notre vie biologique et psychologique. Nous vivons la vie de la pensée. Cela signifie que nous, êtres particuliers, animaux que nous sommes, devenons capables, à l'occasion de ces passages, de revendiquer l'accès à la vérité des choses. Nous pouvons vérifier ou réfuter telle ou telle affirmation, nous pouvons échanger des significations, et nous pouvons mutuellement nous louer ou nous blâmer d'avoir été des agents de vérité respectivement meilleurs ou pires que d'autres. En poursuivant ainsi une vie et une pensée rationnelles, nous devenons capables de maîtriser des absences de toutes sortes et d'articuler des présences de manière complexe.

L'une des exigences de ce genre de vie est l'identité à travers le temps d'un sens que nous communiquons entre nous et qui revient à plusieurs reprises dans notre propre vie mentale. Une seule proposition doit pouvoir revenir à l'identique à maintes reprises : nous l'énonçons à d'autres personnes, nous la citons comme ayant été proférée par quelqu'un, nous l'utilisons comme prémisses pour un raisonnement, nous la confirmons ou l'infirmos dans notre expérience, nous la plaçons dans un système d'exposition d'un domaine scientifique, ou nous l'écrivons afin qu'elle puisse être lue même lorsque nous ne sommes plus là pour en parler. Les identités du sens se produisent même à travers les différentes interprétations qu'il est possible d'en donner, et à travers les différences de précision et de netteté qu'une même proposition peut avoir dans divers esprits. Si une seule et même déclaration ne pouvait pas être comprise de diverses façons, nous ne pourrions parler de diverses interprétations. Et nous ne pouvons parler d'une possession vague du sens d'une proposition que si un noyau de sens reste le même entre ses états vagues et ses états précis. Parfois, il est vrai, un sens ou une proposition peut se décomposer en deux ou plusieurs sens, en deux ou plusieurs propositions. Lorsque nous y réfléchissons plus attentivement, l'une d'elles peut s'effondrer dans l'incohérence et l'absence de sens, mais de telles décompositions dans le domaine du sens sont possibles seulement par contraste avec des significations qui sont, au contraire, soutenues et confirmées dans leur identité.

Les significations sont présentées surtout dans les mots et dans le langage. À travers le langage, il est possible d'exprimer la façon dont les choses sont pour nous (ou nous apparaissent) et de transmettre cette présentation d'états de choses à d'autres personnes, ou même à nous-mêmes, à des endroits autres que ceux où ils se sont initialement présentés et à d'autres moments. Les mots que nous proférons, les propositions que nous formons, reflètent la façon dont les choses nous sont apparues, et si nos dévoilements font autorité, ils reflètent la façon dont les choses sont. Dans le même temps, les mots sont, pour ainsi dire, aromatisés par le style dans lequel nous les avons agencés et par la manière dont nous présentons les choses, ils indiquent ainsi au lecteur ou à l'auditeur quelque chose sur nous-mêmes (nous pouvons présenter le même état de choses en laissant percer de l'agacement, de la maîtrise, de la contrariété, etc.).

Les physiciens et les mathématiciens ne s'enquèrent pas, le plus souvent, du fait qu'une proposition peut revenir encore et encore comme étant identique, même si la physique et les mathématiques ne sont pas possibles sans de pareilles récurrences. Ils considèrent ce fait comme allant de soi. Les philosophes, de leur côté, ne peuvent considérer une telle identification comme n'étant pas, par elle-même, digne de l'attention la plus scrupuleuse. C'est le genre de chose qu'ils considèrent comme un digne d'être relevée et mise en relief dans notre capacité à vivre la vie de la raison.

Deux types de vérités

L'identité du sens d'une proposition au cours du temps rend la vérité possible. À partir de là, on peut remarquer qu'il existe deux types de vérité qui se produisent dans notre vie rationnelle : la vérité d'exactitude et la vérité de dévoilement.

1. Dans la *vérité d'exactitude*, nous commençons par une déclaration ou une proposition. Nous vérifions ensuite si l'affirmation est vraie et fondée. Nous effectuons des expériences pour confirmer ou infirmer la déclaration, nous cherchons à faire des recoupements. Si quelqu'un dit que le toit du porche fuit quand il pleut, nous attendons qu'il pleuve et voyons si le toit fuit. Si quelqu'un fait une proposition concernant une certaine réaction chimique ou un traitement médical, nous effectuons les expériences appropriées pour confirmer ou infirmer la véracité de ce qui est affirmé. Si les résultats confirment l'assertion, nous pouvons dire que l'énoncé est vrai parce qu'il

exprime la façon dont les choses sont. C'est une affirmation correcte. Le sentiment de fausseté qui en est le corollaire est évident : c'est la fausseté des affirmations sur la façon dont les choses sont, la fausseté des affirmations auxquelles la manifestation des choses résiste.

2. Il existe une forme de vérité plus élémentaire qui peut se produire même en dehors de la confirmation d'une affirmation. Ce second sens de la vérité, la *vérité de dévoilement*, correspond simplement l'affichage d'un état de choses dans une proposition. C'est la simple mise en évidence pour nous d'un objet intelligible, la manifestation de ce qui est réel transposée dans le domaine du langage. Une telle mise en évidence dévoilante pourrait se produire spontanément lors de notre expérience habituelle et de notre perception normale : nous nous dirigeons vers la voiture et sommes surpris de voir que le pneu est à plat. Nous n'avons pas besoin d'anticiper que le pneu pourrait être à plat pour constater qu'il l'est. Notre expérience en tant que telle n'est pas une tentative de confirmer ou d'infirmer une hypothèse préalablement envisagée. Nous ne traitons pas ici de la vérité d'exactitude, mais de la vérité plus élémentaire de dévoilement. Un objet intelligible, un état de choses nous est présenté, l'objet ou la situation se déploie devant nous. Nous sommes surpris par une nouvelle relation mathématique, nous réalisons soudainement que John ment à James, nous voyons pourquoi Cézanne a arrangé les couleurs et les lignes comme il l'a fait dans telle peinture particulière. De telles présentations ne sont pas des confirmations ou infirmations de quoi que ce soit mais des affichages directs de ce qui est dans des propositions. La fausseté corrélée à ce genre de vérité est ce qui se produit lorsque les apparences induisent en erreur, lorsque les choses semblent être quelque chose qu'elles ne sont pas : l'or dont le fou dit que son lit en est fait, le camouflage, la contrefaçon, la fausseté de l'inauthentique.

La vérité d'exactitude dépend de la vérité de dévoilement qui est donc plus profonde et plus fondamentale, même si elle est souvent ignorée par les épistémologues. Le dévoilement est l'intelligibilité d'une chose ou d'une situation que présente une proposition qui peut ensuite, entrant dans le cycle caractéristique de la vérité d'exactitude, être confirmée ou infirmée. Ce à quoi la proposition vraie « correspond » ou avec quoi elle se mélange n'est pas une entité inerte, mais une chose dévoilée. La revendication propositionnelle passe ainsi au second plan et vient au premier plan l'affichage direct de ce qui est et est reconnu comme identifiable à l'affirmation dont la vérité était en cours d'investigation. Comme nous l'avons vu au chapitre sept, notre expérience de l'intentionnalité catégoriale commence par l'affichage direct dans des affirmations portant sur l'état des choses, tant des objets intelligibles que des catégories auxquels on peut les rattacher. Cet affichage implique la vérité de dévoilement. Le domaine du propositionnel fait son apparition lorsque nous devenons suffisamment rationnels pour considérer certains états de choses comme étant proposés par quelqu'un. Ils subissent une transition. Ils deviennent des « états de choses tels que proposés par », ils deviennent des propositions, des revendications ou des jugements, ils deviennent des sens ou des significations. Ce sont ces propositions, ces états de choses tels que proposés par tel ou tel, qui sont alors des candidats à la vérité, et ils acquièrent une vérité quand on constate qu'ils correspondent avec ce qui est donné dans la vérité de dévoilement. La vérité de dévoilement flanque donc la vérité d'exactitude comme étant à la fois sa source et sa confirmation. Elle vient avant et après.

Deux types d'évidence

Dans les deux types de vérités que nous venons de distinguer, le prédicat « vrai » s'applique soit à une proposition, soit à une entité ou à un état affiché. Nous devons introduire un autre terme, le mot *évidence*, pour nommer les activités subjectives qui apportent la vérité comme la rencontre des deux. La

phénoménologie utilise le terme « évidence » pour nommer l'accomplissement subjectif, la possession subjective de la vérité, que ce soit dans la correspondance ou dans le dévoilement. L'évidence comme noèse est corrélée à la vérité comme noème.

Cette utilisation du mot « évidence » est inhabituelle en anglais, même si elle est moins étrange en allemand et en français. « Evidence » en anglais ne signifie pas une réalisation subjective. Cela signifie plutôt un fait ou une donnée qui sert à prouver une affirmation, une preuve (c'est d'ailleurs sa traduction française la plus courante). La preuve peut être une empreinte, un gant sanglant, un témoignage donné par un témoin ou un document, mais dans tous les cas, c'est quelque chose d'objectif, une chose quelconque qui est utilisée pour prouver autre chose. Dans un usage anglais normal, un élément de preuve est comme une prémisse qui établit une conclusion, pas une intentionnalité qui révèle un objet. Lorsque le terme est utilisé comme adjectif, il est presque toujours fondé sur l'objet qui apparaît alors clairement : une victoire évidente, un schéma évident, une tromperie évidente.

En phénoménologie, cependant, « l'évidence » prend le sens de la forme verbale. L'évidence consiste à faire naître la vérité, à faire naître une présence de quelque chose qu'on ne peut contester. C'est une réalisation particulière de la conscience, une prestation de la conscience. L'évidence est l'activité de présenter une identité dans sa plénitude, l'articulation d'un état de fait, ou la vérification d'une proposition en tant qu'elle convainc par elle-même et sans qu'il soit besoin d'y ajouter une quelconque forme de croyance. C'est l'accomplissement de la vérité.

On trouve, dans les dictionnaires anglais, des significations du mot « evidence » qui se rapprochent du sens que la phénoménologie donne à ce mot. Le *Oxford English Dictionary* dit, par exemple, que « [evidence] » peut être utilisé comme un nom avec le sens de « témoin » : plusieurs personnes pourraient être considérées comme des « [evidences] » dans une affaire, si elles sont des personnes qui peuvent révéler ce qui s'est passé. On peut dire que quelqu'un a « [turned state's evidence] », ce qui signifie qu'il a décidé de témoigner d'un événement. Il existe même un nom anglais sorti d'usage, « [evidencer] », qui désigne quelqu'un qui témoigne de quelque chose : « un [evidencer] de l'acte » est un témoin de l'acte, celui à qui la chose est apparue directement et qui peut en témoigner. En outre, le mot peut être utilisé comme un verbe transitif et signifie alors « rendre quelque chose évident, montrer clairement, manifester quelque chose ». Ainsi, nous pouvons dire : « il a mis en évidence la futilité du plan » ou « ses paroles ont mis en évidence la situation dans laquelle ils se trouvaient ». Ces significations, bien qu'anciennes et rares, ressemblent un peu plus au sens qu'a le mot « évidence » en phénoménologie, même si elles ne nous donnent pas un précédent clair pour l'usage philosophique du terme. Nous devons clarifier le sens du terme en utilisant le mot de manière à faire ressortir le phénomène qu'il nomme.

L'évidence est la présentation réussie d'un objet ou d'un raisonnement intelligible, la présentation réussie de quelque chose dont la vérité se manifeste dans l'évidence elle-même. Une telle présentation est un événement important dans la vie de la raison. C'est le moment où quelque chose entre dans l'espace des raisons, dans le monde des intelligibilités. Un tel événement n'est pas seulement une performance du sujet qui le réalise. Il ne concerne pas seulement la personne qui obtient un point de vue depuis lequel il voit ce qui se passe. C'est aussi une perfection dans l'objet. L'objet est manifesté et connu par cet événement, il est dévoilé. Sa vérité est actualisée. Elle est prouvée au sens d'une conduite à l'évidence par le moyen de ce qui est dit de l'objet. Quand Heidegger utilise un trope plutôt poétique et appelle l'homme, ou plutôt, dans sa terminologie, le *Dasein*, le « berger de l'être », il veut dire que nous sommes ceux à qui les choses peuvent être dévoilées dans leur véracité, et que nous occupons une place privilégiée au sein des choses parce que nous sommes ainsi des datifs de leur manifestation. Nous avons les choses devant nous comme des évidences. Nous

les laissons apparaître dans cette évidence à partir de laquelle elles peuvent ensuite être connues.

Le pouvoir que nous avons de le faire n'est pas le résultat d'un projet planifié que nous aurions conçu nous-mêmes, ni le résultat d'un programme promu par d'autres et auquel nous participerions sans le savoir, ou un même un talent que nous pourrions essayer de développer. Cela vient de ce que nous sommes, avant même de commencer à faire des choix ou à délibérer sur ce que nous devons faire, des datifs de la manifestation, que nous recevons cette dernière comme une évidence. Cela vient de notre façon d'être. Cela peut nous permettre, ensuite, de délibérer et de choisir. Mais ce sur quoi porte alors la délibération est ce qui a été premièrement dévoilé. Nos discours ne consistent donc pas seulement à bavarder entre nous. Ils sont aussi porteurs, si on dissipe le brouillard qui les entoure, du dévoilement des choses, qui se manifeste dans ce que nous en disons. Notre raison fournit une lumière à l'intérieur de laquelle les choses peuvent se manifester, une clairière (pour reprendre, là encore, une des expressions presque poétiques de Heidegger) où elles peuvent être collectées. Il se passe quelque chose d'essentiel dans notre vie de raison avant même que nous ne commençons à raisonner sur les choses à proprement parler, et même si nous n'occupons qu'une petite partie l'espace et du temps dans le développement de l'intelligibilité de ces choses, et même si tout ce savoir est destiné à être englouti si le soleil, un jour dans un avenir lointain, explose et consume toutes les planètes qui gravitent autour de lui, y compris la nôtre. Cette activité est l'accomplissement de ce que nous sommes en tant qu'ego transcendantal, pas simplement notre comportement en tant qu'animaux ou les réactions chimiques qui se déroulent en nous en tant que nous sommes des corps ancrés dans un réseau de causes matérielles. La lumière de la raison ouvre l'espace des raisons en nous dévoilant ce qui est. Nous sommes réels en tant que datifs de la manifestation, et ce que nous faisons en tant que tels est de nous rendre à l'évidence de la vérité des choses.

Pourquoi devrions-nous nous efforcer d'adapter le terme d' « évidence » pour nommer cette réalisation ? Pourquoi ne pas utiliser un autre mot ? L'une des raisons est que le terme a un sens technique en phénoménologie, comme on l'a dit. De plus, le mot capte un phénomène : il exprime le fait que nous sommes actifs lorsque les choses se présentent à nous. Nous *faisons* quelque chose quand des objets intelligibles se présentent à nous ; nous ne sommes pas de simples destinataires. Nous ne sommes pas seulement des datifs du dévoilement des choses, mais aussi ceux qui nomment ce dévoilement. D'autres mots comme « intuitionner », « percevoir » ou « reconnaître » donnent de nous l'image d'être un peu trop passifs pour accueillir ce qui apparaît. L'« évidence » souligne plus clairement que nous devons agir comme des ego transcendants si les choses nous sont données. Une telle action est plus manifeste dans le cas de l'activité catégoriale, mais elle est nécessaire même dans la perception, avec ses étapes initiales d'intelligibilité, et elle est évidemment requise dans la représentation, la réminiscence et la délibération. Le terme anglais « insight », qu'on peut traduire par « aperçu », est un bon équivalent de l'évidence, même s'il ne peut pas être utilisé comme verbe, et même s'il semble limité à l'intentionnalité catégoriale. Les « évidences » varient plus ou moins largement. Non seulement les conférenciers et les scientifiques, mais aussi les peintres, les dramaturges et leur public peuvent prouver la façon dont les choses sont. De plus, « aperçu [insight] » implique une action qui est accomplie une fois pour toutes, tandis qu'« évidence » a le sens de se poursuivre et de se renforcer au-delà du moment initial où elle a fait sa première apparition.

Nous témoignons donc de deux manières : dans la vérité d'exactitude et dans la vérité de dévoilement. Nous prouvons la justesse d'une proposition en voyant comment les choses sont et en citant l'assertion que nous avons cherché à vérifier. Plus fondamentalement, cependant, nous mettons en évidence un objet intelligible en l'articulant en sa présence directe, lorsque nous atteignons la vérité de dévoilement. Nous voyons avec évidence que les carrés des nombres

pairs sont pairs et on peut aussi nous montrer, de façon non moins évidente, que ceux des nombres impairs sont impairs. Nous voyons avec évidence, quand on sait nous conduire à faire la distinction, que l'envie n'est pas la même chose que la jalousie. On voit, avec la même évidence, qu'il n'y a que cinq solides réguliers dans l'espace tridimensionnel. Ce sont là des faits, des objets intelligibles, et nous les enregistrons comme tels, c'est-à-dire comme vrais : nous les affichons dans leur intelligibilité. Ce sont des choses comprises. Nous pouvons vouloir les expliquer davantage et chercher les raisons pour lesquelles elles sont vraies, mais la recherche d'une meilleure compréhension ne disqualifie pas la compréhension initiale donnée dans l'évidence originelle. Les évidences inscrivent les choses dans l'espace des raisons.

Deux moyens d'essayer d'échapper aux preuves

Il y a deux façons de nier l'évidence en tant qu'exposition directe des choses, tant en philosophie que dans la vie courante. La première consiste à réduire l'évidence à quelque chose de psychologique : je ressens, j'éprouve un sentiment ayant une certaine tonalité. Cette tonalité du sentiment est alors conçue comme étant ce qui forme l'évidence. La seconde consiste à affirmer que nous n'avons jamais vraiment d'évidence, même de ce qui est devant nous, à moins de l'avoir démontré en le dérivant d'un système de prémisses et d'axiomes.

1. Parce que l'évidence doit à chaque fois être éprouvée et vécue par nous, nous pouvons facilement glisser dans la croyance que c'est « seulement » un événement subjectif, analogue à une humeur, une sensation ou un sentiment. Les preuves peuvent être considérées comme un simple état cognitif, un état temporaire de notre psyché, qui à son tour peut être réduit à un état temporaire du cerveau et du système nerveux. De ce point de vue, les choses sont ce qu'elles sont, elles sont « là-bas » et les états cognitifs, y compris les preuves, sont en nous, « ici ». L'état cognitif, par exemple, de la croyance est une condition dans laquelle nous nous trouvons, une condition dont nous pourrions être conscients dans notre conscience de soi, mais elle ne nous dit quelque chose que sur nous-mêmes, pas sur quoi que ce soit dans le monde.

En allemand, l'une des significations philosophiques du mot *Evidenz* est « conscience d'être convaincu de quelque chose » (*Überzeugungsbewusstsein*). Cette signification peut être psychologisée. Nous pouvons penser que cela signifie que nous sommes conscients de croire fermement quelque chose, mais alors la cible de notre conscience n'est que notre état subjectif lui-même, l'état de conviction ferme, tout comme l'est la « croyance » que David Hume et John Stuart Mill considèrent comme la cible de notre perception intérieure.

Une telle interprétation de l'évidence serait incorrecte. Ce dont nous sommes subjectivement conscients lorsque nous sommes conscients d'une évidence n'est pas un état mental, psychologique, mais une monstration effective de ce qui est. Nous sommes conscients d'une réalisation intellectuelle, d'un succès dans la manifestation de quelque chose, pas d'une donnée intérieure. Si nous sommes conscients que quelque chose se montre, nous sommes aussi, essentiellement, conscients de ce qui est montré : la monstration n'est pas une chose intérieure qui se superposerait à la chose montrée et viendrait lui donner une tonalité psychologique particulière. Le succès de la manifestation est atteint dans notre vie intellectuelle, pas dans notre vie psychologique. Il peut y avoir des aspects psychologiques à notre réussite intellectuelle (nous sommes heureux d'avoir compris quelque chose), mais ces aspects ne sont pas la substance de l'action qu'est la compréhension. L'acte des raisons est un événement dans l'espace des raisons, pas un simple épisode psychologique.

Un acte d'évidence ressemble plus à un mouvement logique qu'à un sentiment ou à une émotion. Un acte d'évidence représente un mouvement dans la logique transcendante. Il ajuste nos réseaux de propositions et de significations. Il

peut se présenter comme un épisode, mais cela ne le rend pas psychologique pour autant. C'est un épisode de vérité au cours duquel quelque chose est révélé, c'est en ce sens que c'est un mouvement dans la vie de la raison et un accomplissement du moi transcendantal. En fait, c'est un mouvement original et originaire dans la vie de la raison. Il nous fait démarrer quelque chose dans cette vie : comprendre est ouvrir de nouveaux possibles. Tant que les choses n'ont pas été révélées par des évidences directes et jusqu'à ce que nous entrons en présence d'objets intelligibles, nous ne prenons pas activement position dans le jeu de la vérité. C'est seulement après avoir rencontré l'évidence que nous le faisons. Jusque-là, nous ne faisons que répéter ce qu'on avait pu nous dire et n'étions pas devenus des acteurs à part entière dans le jeu de la vérité. De plus, tout acte d'évidence suppose que tout le jeu de la vérité qui se joue dans la conversation humaine soit déjà en place ; il doit être là pour que nous y entrons. Nous sommes entraînés dans cette vie non seulement par ce que nous sommes, mais aussi par la tradition rationnelle dont nous faisons partie : à la fois la tradition locale dans laquelle nous naissons et la conversation humaine dans son ensemble, avec tous ses secteurs spécialisés. Cette conversation et cette vie intellectuelle ne peuvent être qu'humaines, et, inversement, être humain c'est être engagé dans la vérité, être porteur d'une certaine évidence concernant la façon dont les choses sont et laisser l'objectivité de cette évidence triompher en nous. C'est lorsque nous sommes pris dans cette activité que nous sommes le plus nous-mêmes en tant qu'êtres humains.

1. La deuxième façon d'essayer d'échapper à l'évidence est de prétendre que la présentation elle-même n'est pas suffisante pour établir la vérité de ce qu'elle montre. On pourrait penser qu'un dévoilement ne nous donne accès qu'à une apparence ou à une opinion. Il nous faudrait alors continuer à prouver la vérité de ce qui a été présenté, et nous le ferions en justifiant l'évidence. Nous devrions expliquer l'évidence elle-même. C'est-à-dire que nous devrions la dériver d'autres prémisses plus certaines, ou d'un réseau d'axiomes, pour montrer pourquoi il doit en être ainsi et non autrement. Après une telle démonstration et après seulement, nous serons sûrs du phénomène. De ce point de vue, nous ne saurions rien à moins de l'avoir prouvé par des démonstrations allant au-delà de l'évidence qui nous y donnerait seulement un premier accès et la prouvant. Nous exigerions ainsi une preuve de la preuve. Et l'évidence seule, par conséquent, ne présenterait pas un accès à la vérité. Autrement dit, l'évidence n'existerait pas. La seule source de vérité serait la démonstration.

Cette affirmation reflète la conviction que la vérité est atteinte uniquement au moyen de procédures méthodiques. Rien ne nous serait présenté directement, mais nous pourrions atteindre des vérités en raisonnant. Descartes a fait appel à une telle méthode au début de l'époque moderne, et il pensait que cette méthode pouvait venir à bout de n'importe quel problème. Tout le monde, a-t-il expliqué, peut suivre chaque étape simple d'une démonstration et ainsi parvenir à une possession sûre de la conclusion, avec une certitude aussi grande que celle qui peut être atteinte par le plus perspicace des penseurs. Même la perception nécessite des preuves, pensa-t-il, car elle implique une inférence des idées que nous avons aux causes « en dehors » de nous qui ont dû les faire émerger. Cette confiance dans la méthode aux dépens de la perception fait partie du rationalisme de la modernité. Elle se trouve derrière la confiance que nous avons dans les projets de recherche à grande échelle qui promettent de découvrir les vérités dont nous avons besoin pour rendre la vie plus facile et meilleure. L'autorité du sage est remplacée par un projet concerté axé sur une méthode qui devient elle-même ce qui fait autorité.

Une telle confiance dans la méthode représente une tentative de maîtriser la vérité. Il s'agit, plus précisément, d'une tentative de maîtriser le dévoilement du vrai et de le soumettre à nos volontés. Si nous pouvons mettre en place la bonne méthode, nous serons en mesure de résoudre de nombreux problèmes

importants. Nous obtiendrons la clé de toute une série de verrous qui bloquent l'accès à la vérité des choses, en contraignant le consentement en nous-mêmes et dans les autres par la force même de la méthode. Le principe philosophique derrière notre confiance dans la méthode est l'idée que nous savons les choses en les prouvant, en les démontrant, et non en mettant à jour des évidences.

Contrairement au contrôle sur la vérité que cette méthode semble nous donner, les évidences semblent imprévisibles et impossibles à maîtriser. Elles semblent trop dépendre des personnes et de leur capacité à l'apercevoir. L'évidence semble aussi dépendre des apparences et de la façon dont les choses se présentent pour nous. S'appuyer sur des évidences par opposition à des procédures méthodiques peut sembler aléatoire et trop passif, dans la mesure où on attend des choses qu'elles se révèlent. Le rationaliste peut trouver troublante la contingence des preuves et peut regretter le fait que nous ne puissions maîtriser le déploiement de la vérité. Mais c'est pourtant bien ainsi que les choses sont. Nous devons attendre la bonne personne et le bon moment pour que la vérité se manifeste, et nous dépendons davantage de l'inventivité de l'esprit que de la méthode. Tout le monde n'est pas égal en matière d'évidence. Certains la perçoivent immédiatement, d'autres l'approchent plus lentement. Nous ne faisons pas tous ressortir la vérité des choses de la même façon et aucune méthode ne peut pallier ces différences.

Masque et vérité

Les évidences mettent les choses en lumière, mais chaque évidence émerge du flou et l'accent mis sur un aspect d'un objet signifie généralement que d'autres aspects tombent dans l'obscurité. La vie de la raison n'est pas une simple évidence, une illumination, à laquelle une autre succéderait et ainsi de suite, vers toujours plus de clarté. La vie de la raison est plutôt un jeu d'ouverture et de fermeture entre la présence et l'absence, entre la clarté et l'obscurité.

Nous considérons généralement que la mise en évidence est positive, qu'elle constitue un gain, mais il ne s'ensuit pas que l'absent et le caché soient négatifs. Il peut être nécessaire et bon que les choses soient éclipsées. La dissimulation n'est pas seulement une perte. Elle peut également jouer un rôle de préservation et de protection. Les choses ont besoin de rencontrer leur moment pour être vues. Le fait que la peinture de Giorgione *La Tempête* ait été invisible pendant de nombreuses décennies, ou que nous ne sachions toujours pas ce que les personnages qu'on y voit signifient, ou que personne ne savait grand-chose sur Vivaldi pendant plus de deux cents ans, ou que nous ne sachions pas vraiment qui était Shakespeare, ou que la scolastique a subi une superposition cartésienne du XVIIIe et XIXe siècles sont autant de vérités éclipsées qui ne sont pas nécessairement des tragédies. Même lorsque nous pensons en savoir beaucoup sur un sujet, nous pouvons manquer quelque chose de central : une abondance des données sur une peinture ou un texte ou un événement, une masse d'informations sur une maladie ou un phénomène céleste, ne garantissent pas que nous puissions révéler la vérité de la chose en question. Les choses attendent peut-être le bon moment pour être comprises. Comme l'herméneutique nous l'a enseigné, *Bergung* est aussi *Verbergung*, la dissimulation est aussi conservation.

La dissimulation peut se produire sous deux formes, soit comme absence, soit comme imprécision, et c'est cette dernière, l'imprécision, qui est la plus importante. L'imprécision se produit d'abord comme la présence bruyante d'un objet, matrice à partir de laquelle l'objet peut apparaître clairement. Cependant, une fois qu'un objet a été mis en évidence, il est possible, et même inévitable, qu'il revienne dans le flou. Ce retour se produit parce que nous devons considérer les évidences acquises comme obtenues au fur et à mesure que nous passons à d'autres évidences qui sont basées sur elles. L'évidence originelle se *sédimente*, comme le dit une métaphore phénoménologique. Elle devient un présupposé caché qui permet à quelque chose d'autre de se révéler. Mais lorsque nous nous concentrons sur cette évidence plus récente, l'évidence

originelle se retire dans l'obscurité. Elle cesse d'être authentiquement articulée. La transformation géométrique de la nature qui a eu lieu de Galilée à Newton est un accomplissement de ce genre. Elle a conduit une certaine structure catégoriale à la présence. Au fil du temps, les hommes ont simplement pris pour acquis que le monde avait une forme mathématique, et il faut maintenant un effort pour réactiver ou reconstituer les évidences qui sont au cœur de la pratique qui se fonde sur cette conviction et qui est devenue une routine que nul ne songe à examiner, tant les services qu'elle a pu rendre sont éclatants, dans la science moderne.

Toutes nos institutions culturelles sont ainsi faites. Le sens de ce qu'est le théâtre est également tombé dans un état sédimenté. Il est tenu pour acquis, même s'il a été généré, à l'origine, comme un type spécifique de représentation et d'articulation catégoriale. On pourrait en dire autant de l'écriture ou même du langage humain, avec sa structure syntaxique. L'activité même de comptage et les nombres qui sont constitués dans cette activité peuvent perdre leur sens et leur direction d'origine. De plus, ces origines cachées ou enfouies, ces formes culturelles et catégoriales sédimentées, peuvent être latentes et négligées, mais n'en être pas moins actives et efficaces. Elles génèrent un champ de force culturel. Elles sont comme de puissants aimants enfouis dans le sol. Elles déterminent la portée de ce que nous faisons et servent de prémisses non reconnues pour une grande partie de notre activité. Ceux qui s'appuient sur la méthode prétendent que les vraies preuves ne tombent jamais dans l'obscurité, que rien ne se détourne jamais quand quelque chose de nouveau arrive, parce que l'objet est toujours disponible au travers de nouvelles applications. Cette idée d'une présence pure des choses est cependant vouée à la déception. Le caché et le perdu sont aussi réels que le clair et le distinct dans les objets, comme le révèle, on l'a vu, une analyse phénoménologique rigoureuse.

La philosophie tente de retrouver le sens originel des choses par une sorte d'archéologie, une forme de pensée qui prend les choses culturelles et catégoriales présentes dans notre monde et tente de creuser à travers la stratigraphie de leur sédimentation catégoriale. Elle essaie de retracer les évidences qui se sont superposées les unes aux autres dans notre histoire culturelle. Elle essaie de revenir au point où les différenciations primitives ont eu lieu, lesquelles ont établi ce qui nous est maintenant donné collectivement. Elle s'efforce de reculer dans la compréhension de la genèse des formations catégoriales dont nous avons hérité. Arriver à l'essentiel, c'est aussi aller à l'archaïque et à l'originel.

Cette archéologie philosophique n'est d'ailleurs pas une forme d'histoire empirique et ne trouve pas ses sources premières dans les textes anciens, même si elle doit faire usage de l'histoire et des textes. Ses principales sources sont les entités catégoriales et culturelles que nous rencontrons directement, et ce qu'elle essaie de faire est de les creuser telles qu'elles se présentent devant nous, de décompresser les catégories élémentaires qui les composent et même de les suivre dans leurs anticipations pré-catégoriales. Elle tente ainsi de les « déconstruire ». Nous prenons le langage, par exemple, et revenons aux différenciations par lesquelles le langage émerge d'autres types de signes. Nous reprenons la géométrie et retravaillons les types d'intentionnalités qui établissent la géométrie en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle se différencie d'autres réflexions sur l'espace. Des textes plus anciens et des formes primitives sont indispensables pour arriver à ces débuts, mais de tels textes et formes ne nous donnent pas les explications que nous recherchons dans notre enquête sur les origines des choses, les différenciations primitives qui relèvent davantage de la philosophie que de la compréhension historique ou empirique.

La philosophie dépend donc du fait que nous atteignons la vérité mais pas toute la vérité dans l'attitude naturelle. Il n'y aurait pas de philosophie si nous n'atteignons aucune vérité, si nous n'avons pas une opinion et une science. La philosophie réfléchit à ce que signifie une telle réalisation rationnelle. Mais il n'y aurait pas non plus de philosophie, pas de recherche de sagesse, si nous savions tout, s'il n'y avait pas de choses cachées, pas de flou, pas

d'obscurité, pas d'erreur et d'ignorance, si le dévoilement scientifique se suffisait à lui-même. Le phénomène des ténèbres conditionne la possibilité de la lumière, et il conditionne également la possibilité de la philosophie, qui réfléchit sur ce que sont la lumière et l'obscurité. L'obscurité elle-même se révèle, autant qu'elle le peut, en philosophie, mais la philosophie doit avoir le bon sens de laisser l'obscurité être. Si elle tentait d'éliminer l'obscurité, elle deviendrait un rationalisme sec et militant. Elle serait une tentative pour remplacer l'attitude naturelle, non pour la comprendre.

Trois niveaux de structure dans le sens

Revenons à la vérité d'exactitude, au genre de vérité qui est obtenue lorsque nous commençons par des déclarations ou des propositions et essayons de vérifier si elles sont vraies ou fausses. Face à une telle vérité, il est important de distinguer trois niveaux de structure que l'on retrouve dans les propositions. La discussion de ces niveaux nous ramènera aux thèmes que nous avons examinés au chapitre sept sur la question du flou et du vague.

Avant de travailler sur ces trois niveaux, cependant, nous devons différencier la syntaxe et le contenu d'une proposition. La *syntaxe* est la grammaire logique de la proposition. Elle est exprimée en termes de « et », « mais », « avec » et « est ». La syntaxe est le tissu conjonctif des jugements. Il sert à joindre le contenu des déclarations et, en tant que « muscle » dans les jugements, il fait le gros du travail. Il pousse, tire, soulève et abaisse les mots que nous utilisons pour nommer les choses. Parfois, la syntaxe est exprimée en termes spécifiques, tels que les mots que nous venons de mentionner, mais elle peut également être exprimée par des inflexions (telles que les divers cas de noms) et par la position des mots : dans la phrase « John a frappé la voiture », nous pouvons dire quel nom est le sujet et quel est le complément d'objet en voyant à quelle position ils apparaissent. « La voiture a heurté John » dit quelque chose de tout à fait différent. Les termes syntaxiques sont également appelés parties *syncatégorématiques* des jugements (la phénoménologie emprunte le terme à la logique médiévale). Ces parties sont appelées syncatégorématiques parce qu'elles n'apparaissent pas en elles-mêmes comme des unités de sens. Elles doivent être attachées à d'autres mots pour acquérir un sens, les mots qu'ils combinent. Elles doivent se produire « avec » d'autres mots.

Le *contenu* d'une déclaration, en revanche, ne sert pas à relier d'autres mots, mais à exprimer les choses ou les aspects dont on parle. Pour aborder la notion de contenu, imaginons la phrase « John a frappé la voiture » comme étant vidé de toute structure syntaxique. Si nous devions supprimer toute la syntaxe, nous nous retrouverions avec un résidu de contenu pur : « frapper, John, voiture ». Nous devons projeter cela à l'extrême et imaginer que les mots « John » et « voiture » ne sont plus des noms et que le mot « frapper » n'est plus un verbe. Il faudrait aussi imaginer que la position relative des mots n'a aucune signification en elle-même. Si nous pouvions purifier la phrase de cette façon, nous aurions juste un contenu sans aucune structure. Nous aurions seulement des termes *catégorématiques* purs, mots qui désignent des choses, mais sans aucun lien ou articulation. Nous aurions une sémantique pure sans aucune syntaxe.

Une telle projection dans la pure sémantique, totalement séparée de la syntaxe, est bien sûr imaginaire. En fait, chaque mot que nous utilisons a une syntaxe, et presque tous les mots ont une sémantique qui leur est attachée. Les deux caractéristiques sont des moments l'un de l'autre, non des pièces qui peuvent être détachées ou attachées ensemble. Pourtant, il est légitime de distinguer la syntaxe et le contenu comme deux dimensions des propositions et des mots. La distinction, en outre, est très utile dans le cadre d'une phénoménologie de la raison, et elle permet de dégager les trois niveaux de structure que nous avons entrepris d'examiner au début de cette section*.

-
1. Le premier niveau traite des types de combinaisons syntaxiques qui produisent *des* propositions *signifiantes*. Si nous devons combiner une chaîne de termes tels que « par conséquent, est, et, X (le nom d'une personne), Y (le nom d'un objet), avec », nous n'aurions pas toujours un tout signifiant. D'un autre côté, une combinaison comme « par conséquent, X est venu avec Y » est signifiante et pourrait être utilisée dans une situation appropriée. La première chaîne est un mélange sans sens unitaire, et le défaut réside dans la syntaxe de la chaîne qui ne compose aucun sens. Cette séquence de termes ne pouvait pas être présentée comme un tout signifiant. De toute évidence, une telle chaîne ne peut être amenée à la vérité d'exactitude, car elle n'est même pas candidate à la vérité ou à la fausseté mais seulement vide de sens. À strictement parler, rien n'est dit, même si quelqu'un parle. De plus, un tel mélange syntaxique n'est pas une construction purement philosophique. De telles chaînes de mots tronquées se produisent parfois lorsque les gens parlent. Ils peuvent survenir lorsque les orateurs sont soumis à une tension émotionnelle. Les locuteurs tombent alors dans une forme de babillage. Ils ne présentent pas une déclaration qui soit candidate à la vérité, et c'est l'inadéquation syntaxique de ce qu'ils disent qui le manifeste, et non la fausseté de leur discours qui ne peut pas même être ici évaluée. Ce qu'ils disent ne satisfait pas aux conditions préalables de la vérité et de la fausseté.
 2. Une fois que nous avons atteint des propositions syntaxiquement significatives, cependant, un deuxième niveau de structure se pose qui est lié à la *cohérence* des propositions. Deux déclarations peuvent avoir un sens syntaxique et pourtant se contredire : « Il est rentré à cinq heures ; il n'était pas chez lui à cinq heures. » Même une seule proposition, si elle est suffisamment complexe, peut être contradictoire ou incohérente : « Il est entré dans le bâtiment blanc qui était jaune. » De telles déclarations sont grammaticalement acceptables, mais elles « parlent contre » elles-mêmes, elles se contredisent. Dans une contradiction, nous affirmons une chose, puis nous la « retirons » ou affirmons sa négation. Nous avons une déclaration signifiante, qui est acceptable syntaxiquement, parce que si nous ne l'avions pas fait, nous ne saurions même pas qu'une contradiction s'était produite. Notre discours a satisfait aux critères de syntaxe. Cependant, nous n'avons toujours pas dit « une chose », nous avons dit deux choses, et les deux sont inconciliables. Nous ne pouvons pas affirmer les deux. Nous disons quelque chose, mais nous ne le disons pas non plus. Il y a un sens, mais il clignote, tandis que dans la syntaxe tronquée, il n'y a aucun sens. Là, le « sens » s'effrite. Une déclaration incohérente, bien que signifiante, ne peut pas être un candidat pour la vérité d'exactitude. Nous savons a priori qu'il est inutile d'essayer de vérifier ou de réfuter une incohérence. L'incohérence est un échec différent du brouillage syntaxique, mais il est toujours plus lié à la syntaxe qu'au contenu des états de choses qui sont présentés dans les propositions. Elle a à voir avec la combinatoire des propositions, avec la façon dont elles sont assemblées. La syntaxe traite de la manière dont les termes sont composés pour constituer une proposition, et la cohérence traite de la manière dont les propositions peuvent être composées en propositions complexes ou en ensembles plus vastes.
 3. Le troisième niveau de structure traite, cette fois, du contenu de ce que nous disons. Il traite de la *cohérence* des déclarations que nous faisons. Nous pouvons réussir à faire des déclarations à la fois syntaxiquement correctes et non contradictoires mais qui échouent à dévoiler une quelconque vérité parce que leur contenu assemble des choses qui n'ont rien à voir entre elles. Par exemple, une déclaration comme « mes oncles sont illisibles » est inacceptable, non pas à cause de la syntaxe ou d'une contradiction qu'elle contiendrait, mais à cause de l'incohérence : les termes « oncles » et « illisibles » ne se combinent pas. Ils appartiennent à différentes catégories ou à différents jeux de langage, à différentes régions de discours et d'être.

Toutes les catégories ne se combinent donc pas entre elles. La combinaison de certains termes est « absurde », mais d'une manière différente des affirmations qui manquent de syntaxe. La syntaxe de cette proposition est correcte, mais son contenu est forcé et artificiel. L'incohérence, telle que nous la présentons ici, peut avoir une valeur poétique. D'autres exemples de telles déclarations pourraient être : « ce livre a encore grandi » ; « mon chat est un fieffé flibustier » ; « cet arbre n'est pas polyglotte » ; ou encore « le dixième amendement a été grillé au feu de bois. »

Toutes ces déclarations, on le voit, peuvent avoir un sens, si elles sont prises métaphoriquement, mais nous présumons qu'elles sont énoncées dans une visée littérale qui, justement, les prive de sens. La nature de la métaphore est de rassembler des termes de différentes régions du discours afin d'articuler de nouveaux aspects dans les choses dont nous parlons. Une métaphore affiche son incohérence pour mieux faire valoir un point qui a sa cohérence hors de la littéralité.

On pourrait objecter que personne ne commettrait de telles erreurs à moins, précisément, de vouloir les faire servir à des intentions poétiques, facétieuses ou métaphoriques. Personne ne dirait, en s'attendant à être entendu de façon littérale, que ses oncles sont illisibles ou qu'un arbre n'est pas polyglotte. Il est vrai que les exemples qui viennent d'être donnés peuvent paraître farfelus, mais il existe de nombreux domaines dans la vie, de nombreux contextes, dans lesquels la contrainte de cohérence se disperse ou se relâche, sans pour autant entrer dans les catégories qui viennent d'être mentionnées. L'incohérence dans le discours est loin d'être un phénomène rare. De nombreuses déclarations sur des questions de politiques ou sur les actions des hommes politiques, par exemple, peuvent l'être, tout comme beaucoup de choses qui sont dites sur la religion, l'art, l'éducation, la moralité, les émotions humaines et même la philosophie. Tout enseignant qui fait passer des examens en théorie politique ou en philosophie sait que la difficulté majeure avec des compositions faibles n'est pas tant que les déclarations qui y figurent sont fausses, mais plutôt qu'elles sont incohérentes : elles mélangent des mots qui ne vont pas ensemble. Il est très difficile de juger de tels essais, car il n'en émane aucune proposition distincte qui puisse être reprise, améliorée ou corrigée. Rien de précis ne peut être dit en réponse. Et plus généralement, en dehors du domaine des examens académiques, il est difficile d'intervenir sur des propos sur l'art, la politique ou la religion, car l'incohérence se glisse facilement dans ce qu'on énonce sur ces sujets.

Quoi qu'il en soit, les trois niveaux de structure propositionnelle que nous avons distingués – forme syntaxique, contradiction et incohérence – aident à faire ressortir plusieurs points importants concernant le raisonnement humain. Avec ces distinctions, nous pouvons, par exemple, montrer comment la logique formelle fonctionne dans la quête de la vérité. La logique formelle fournit les règles du deuxième niveau, celui de la cohérence. Elle ne nous assure pas de la vérité des propositions, mais elle énonce les conditions de leur validité, conditions que les propositions doivent remplir si elles entendent être candidates à la vérité. La logique formelle montre comment les propositions peuvent être valablement combinées en des ensembles plus grands, en arguments, sans s'effondrer en contradiction. Si un ensemble de propositions présente des contradictions, nous savons que nous ne pourrions pas les confirmer en mettant en évidence les choses qu'elles expriment. Une telle preuve est exclue a priori.

Détecter une incohérence est une façon de critiquer un argument, mais une autre est de détecter une faille syntaxique, qui montre que le locuteur n'a pas même formé une proposition correcte. Un énoncé avec une syntaxe tronquée ne peut même pas être testé pour sa cohérence. Mais l'incohérence empêche également une déclaration d'être évaluée pour la contradiction. Une déclaration incohérente, comme « mon chat est un flibustier », transcende la contradiction ou la non-contradiction. Dire que le chat est et n'est pas un flibustier ne dit rien de contradictoire, car il n'y a pas de sens propositionnel valable à contredire le non-sens. L'incohérence du contenu, comme la confusion dans la syntaxe, viole

les conditions préalables à la constitution de propositions susceptibles d'entrer dans le jeu de la vérité.

Ces trois déficiences de la pensée – syntaxe défaillante, contradiction, incohérence – peuvent en fait se produire lorsque notre pensée est imprécise, et l'imprécision, comme nous l'avons vu au chapitre sept, n'est pas rare dans le discours humain. Nous sommes tous imprécis à certains moments ou dans certaines conditions. La pensée indistincte, la confusion, est à l'origine des trois brouillards propositionnels que nous venons d'identifier, mais surtout du troisième, surtout de l'incohérence. Il est rare que nous sortions de façon répétée et régulière des règles de l'expression syntaxiquement bien formée. Si nous le faisons, nous babillerions plutôt que de parler. Dans ce domaine, l'erreur est rare et souvent vite repérée par le locuteur lui-même. Mais l'incohérence est, elle, beaucoup plus courante, en particulier lorsqu'il est question de choses qui vont au-delà de simples faits et que sont abordés des problèmes plus réflexifs.

Expérience des individus comme l'évidence de base

La cohérence du contenu des propositions est donc une condition préalable à la cohérence et à la vérité des propositions. D'où vient cette cohérence ? Comment pouvons-nous obtenir les règles qui nous disent quel contenu peut être mélangé avec quel autre ?

Nous n'avons pas de règles de pertinence qui nous disent que le terme « oncle » convient avec « mâle, grand ou petit, barbu ou non, généreux ou avare », etc., et que le terme ne convient pas avec « Illisible, astronomique, félin, moléculaire », etc. Il n'est pas exact que la cohérence vient uniquement des règles linguistiques qui régissent notre vocabulaire. La cohérence du contenu des propositions vient de notre expérience des objets, et plus précisément de notre expérience des objets individuels. Elle vient du fait que dans notre rencontre avec des choses particulières, nous trouvons certains contenus ou catégories ensemble ; nous articulons alors les choses comme ayant les fonctionnalités correspondantes. Les caractéristiques émergent au fur et à mesure que nous amenons les objets de l'évidence perceptive à sa manifestation prédicative. Toutes les propositions que nous formulons découlent de l'expérience que nous-mêmes ou d'autres personnes de notre communauté linguistique avons eu des choses en question. Pour qu'une proposition comme « mes oncles sont chauves » soit vérifiable, le mélange de contenus « oncles » et « chauve » doit être possible, et sa possibilité se présente parce que ce mélange particulier peut en principe être articulé à partir d'une expérience antéprédicative, observationnelle. Nous pouvons trouver ces deux contenus mélangés associés.

Dans les théories de la vérité où celle-ci est conçue comme correspondance, nous commençons par la proposition et renvoyons celle-ci à la preuve fournie par l'expérience antéprédicative. Dans les théories de la vérité conçue comme dévoilement, la proposition, qui s'ancre dans l'évidence antéprédicative, revient à la même source et est elle-même fondue dans l'expérience antéprédicative (elle est l'expression de ce qui est) lorsqu'elle est confirmée. Si la proposition est réfutée, nous constatons que nos preuves résistent à l'intentionnalité que nous essayons de réaliser en elle. Nous ne trouvons pas la vérité des propositions en examinant les déclarations elles-mêmes. Les énoncés sont orientés téléologiquement vers la confirmation ou la non-confirmation par les choses elles-mêmes, par les objets que nous rencontrons dans nos différents modes de perception. Dans la hiérarchie des évidences, l'expérience directe des choses constitue l'évidence intrinsèquement première et dernière. Toutes nos significations, avec leurs structures syntaxiques et sémantiques, découlent de l'expérience et sont orientées vers l'expérience et vers ce qui y est dévoilé.

Dans une pareille conception, la parole humaine est dirigée vers les choses et plus spécialement vers ce qu'elles ont d'intelligible. La raison humaine est ordonnée vers la vérité comme vers son but. Les structures formelles ne sont pas des fins en soi, mais des instruments de dévoilement des choses. Les structures

linguistiques peuvent former des ensembles d'une complexité extrême, et nous pouvons parfois être tellement captivés par elles que nous pensons qu'elles ne sont que le jeu des signifiants et de la syntaxe, qu'elles se suffisent à elles-mêmes. Les structuralistes et les déconstructionnistes l'ont affirmé, suggérant qu'il n'y a pas de « centre » au-delà du jeu des significations. Mais la phénoménologie voit les modèles formels du langage comme dotés d'une dignité plus grande : non seulement ils interagissent entre eux, mais ils servent à révéler ce que sont les choses et comment elles peuvent être. L'esprit qui constitue le sens de ces structures formelles le fait pour articuler la vérité des choses dans des propositions.

De plus, les choses que nous expérimentons ne sont pas seulement les objets matériels perçus par nos cinq sens. Il est vrai que nous voyons que la pomme est rouge et que la maison est blanche, mais nous voyons également, dans des comportements, de la tromperie, de la générosité, de l'instrumentalisation ou du respect, et en articulant ces éléments entre eux, nous apercevons les caractéristiques des choses. Les choses que nous rencontrons ne sont pas tous des pierres et des arbres et les individus ont leurs caractéristiques propres.

Enfin, la cohérence ne se trouve pas uniquement dans les matières théoriques. La pensée pratique est également régie par elle. Nous pouvons critiquer un programme public ou un projet personnel pour être incohérent. Les moyens qu'il préconise peuvent se contredire les uns les autres ou contredire les fins qu'ils sont censés servir. Plusieurs objectifs incompatibles peuvent être recherchés en même temps (nous agissons alors à contre-courant). Le sens même des moyens et des fins peut être brouillé dans les plans que nous édifions. Parfois, une incohérence dans l'action peut survenir en raison de pressions inévitables exercées sur le projet. Nous savons que le programme présente des faiblesses, mais quelque chose doit être fait, et ce que nous proposons nous semble être le mieux de ce que nous puissions faire et nous avons aussi la réserve de nous dire qu'éventuellement, nous ajusterons nos actions quand les problèmes surviendront. À d'autres moments, cependant, les incohérences révèlent simplement l'incompétence de l'agent.

Évidence et beauté

Les éléments dont nous témoignons ne sont pas seulement des sources d'informations utiles. Nous ne nous contentons pas de comprendre que l'arbre porte des fruits et que le soleil brille. Les choses, en plus d'être vraies, sont certes utiles. La raison pour laquelle nous retournons le cube pour voir ses autres aspects ou entrons dans le bâtiment pour voir les parties que nous ne pouvons pas voir de l'extérieur, est qu'il y a quelque chose à y découvrir. Les choses sollicitent notre intérêt et provoquent notre attention : elles le font parce que les connaître satisfait différents besoins et intérêts que nous avons (la pomme est assez mûre pour être mangée, on peut grimper dans l'arbre), mais aussi parce que connaître les choses pour elles-mêmes récompense notre curiosité en nous dévoilant la richesse de leur organisation. Les choses que nous savons ne sont pas seulement des listes ennuyeuses d'informations indifférentes, mais aussi souvent des sources d'émerveillement sur la manière dont elles sont composées. Nous sommes continuellement étonnés de voir ce qu'est une chose et aussi ce qu'elle peut être, quels « autres côtés » elle peut nous offrir. Peu importe le nombre de matchs de football qu'un supporter a déjà vus, il est toujours curieux de voir comment se déroulera le prochain et de voir à quoi ressemblera le jeu cette fois. Peu importe la fréquence à laquelle nous avons entendu les *Variations Goldberg*, nous sommes impatients d'entendre cette nouvelle interprétation pour voir ce que la pièce peut encore être. Peu importe le temps que deux amis ont passé ensemble, ils auront toujours hâte de profiter des occasions nouvelles de se retrouver qui se présenteront. Nous ne nous laissons pas d'entendre parler de l'action humaine (héroïsme ou lâcheté, générosité ou avidité) dans de nouvelles situations. Tout – un jardin ou un arbre, un bijou ou une promenade préférée – a son esthétique propre et sa raison d'être.

Dire qu'une chose est une identité dans des variétés ne veut pas dire qu'elle ne fait que déployer davantage de données sur ce qu'elle est, comme autant d'exemplaires d'un même journal. Au contraire, la chose est comme une source qui continue d'émettre différents types d'aspects, même en restant identifiée comme un seul et même objet. La manifestation ne nous donne pas seulement des faits. Elle révèle l'harmonie propre à la chose en question. Et même si nous devons être grossièrement utilitaristes et devenir aveugles à l'élégance de la chose elle-même, si notre intérêt pour la chose n'était motivé que par le fait que la chose peut nous servir d'une certaine manière, même alors, notre pragmatisme saurait encore reconnaître une sorte de bien dans la chose, un bien d'utilité. Même alors, la chose ne serait pas simplement une source d'information.

Les éléments radioactifs ont tous une demi-vie. Ils s'épuisent avec le temps, même s'ils peuvent continuer à émettre de l'énergie pendant des milliers d'années. Une chose en tant que source d'apparition, en tant qu'identité dans des variétés, n'a pas de demi-vie. Elle génère de nouvelles apparences au datif de manifestation qui l'appréciera avec une force non décroissante. Elle est inépuisable, réservoir sans fin de révélations surprenantes. Nous ne savons jamais tout ce qui peut être dit sur un objet. La chose dans son identité a de la profondeur. Quelles que soient les apparences qui nous ont déjà été présentées, il y en a d'autres en réserve, et toutes appartiennent à une seule et même chose : à quoi ressemblera l'Empire State Building quand nous le verrons le soir depuis la promenade de Brooklyn Heights? Comment Eisenhower se comportera-t-il en tant que président? Comment Hamlet apparaîtra-t-il interprété par Kenneth Branagh? Que fera le safran sur ce plat? En outre, certaines des apparitions qui ont déjà refait surface peuvent se cacher et être revues plus tard et dans d'autres perspectives, par des locuteurs d'autres langues, à une communauté qui se souvient peut-être de choses que nous avons oubliées. Toutes ces apparitions appartiendront à la même chose. Toute vérité que nous atteignons est toujours entourée d'absences, de cachettes, de mystères, car ce que nous savons est toujours moins que ce que nous pouvons savoir, la référence est toujours plus que le sens.

La vie de la raison passe donc par les structures complexes de la logique, par la combinatoire de la syntaxe, par la cohésion des contenus propositionnels et par l'interaction de la présence, de l'absence et du flou. Elle couvre à la fois le dévoilement direct et l'exactitude. Elle oscille entre sédimentation et relance. C'est une vie dirigée par l'ego transcendantal et ordonnée pour mettre en évidence la façon dont les choses sont.

CHAPITRE 13

Intuition éidétique

Selon la leçon de notre expérience, nous n'avons pas seulement affaire à des individus ou à des groupes. Nous avons également un aperçu de l'essence des choses. Par exemple, nous pouvons voir non seulement que tous les êtres humains que nous avons rencontrés sont capables de parler, mais aussi comprendre que la capacité d'utiliser le langage fait nécessairement et universellement partie de l'être humain. Cela fait partie de l'essence de l'homme. Nous ne pourrions pas être humains sans cela. Nous pouvons voir non seulement que les objets matériels interagissent de manière causale avec leur environnement, mais aussi comprendre qu'ils doivent le faire. Sans la possibilité d'une telle interaction, un objet matériel ne serait pas ce qu'il est. De même, le fait qu'un objet perçu soit une identité se présentant sous une multitude de côtés, de profils et d'aspects est universel et nécessaire, et nous pouvons comprendre qu'il en est ainsi. Les essences nous sont attestées comme autant d'évidences.

La perspicacité dans l'activité consistant à découvrir une essence s'appelle l'*intuition éidétique*, parce qu'elle est la saisie d'un *eidos* ou d'une forme de quelque chose. Nous pouvons comprendre, ou nous présenter, non seulement les individus avec leurs caractéristiques propres, mais aussi les essences de ces individus, l'essence des choses. L'intuition éidétique est un type particulier d'intentionnalité dotée d'une structure qui lui est propre. La phénoménologie propose une analyse de cette intentionnalité. Elle décrit la façon dont nous pouvons intuitionner une essence.

Analyse de l'intuition éidétique

Comme toutes les intentionnalités, l'intuition éidétique est une synthèse identificatrice. À travers elle, nous reconnaissons une identité dans des variétés d'apparence, mais l'identité et les variétés sont différentes de celles qui se produisent lorsque nous avons l'intuition de choses individuelles. Pour montrer comment l'intuition éidétique nous présente des essences, nous devons en retracer le déploiement à travers trois niveaux de développement intentionnel.

1. Au premier niveau, nous vivons un certain nombre de choses et trouvons des similitudes entre elles. On pourrait trouver, par exemple, que ce morceau de bois flotte, et que cet autre morceau de bois flotte, et que ce troisième le fait aussi. À ce niveau, nous découvrons le type d'identité plutôt faible que l'on appelle la *typicité*. Ce niveau pourrait être symbolisé par la série suivante : A est p_1 , B est p_2 , C est p_3 . Les prédicats de cette série ne sont pas à proprement parler les mêmes. Ils ne sont que similaires les uns aux autres. Nous avons réalisé une synthèse identificatrice basée simplement sur l'association, car la présence d'une caractéristique nous fait plutôt attendre passivement que les autres caractéristiques qui lui sont associées suivent dans son sillage. Flotter a , pour nous, été associé au bois, ou mordre a été associé aux chiens, donc nous nous attendons à ce que le prochain morceau de bois flotte ou que le prochain chien que nous rencontrerons menace de nous morde, mais nous n'avons pas fait

de jugement explicite sur le bois flottant ou les chiens mordants. Notre expérience est stylisée ou typifiée, mais elle n'a pas été élevée à la hauteur d'une pensée distincte et systématique.

2. Au deuxième niveau, nous en venons à voir que les trois morceaux de bois individuels peuvent être considérés comme ayant non seulement des prédicats similaires, mais le même prédicat. Ce niveau pourrait être symbolisé par les séries suivantes : *A* est *p*, *B* est *p*, *C* est *p*. Une sorte de synthèse identificatoire se produit maintenant dans laquelle nous reconnaissons non seulement des similitudes, mais la même chose, un « en plusieurs ». Il s'ensuit que la simple utilisation du mot pour le prédicat, tel que le mot « flotte », n'indique pas à lui seul si le mot est utilisé pour désigner des situations similaires ou identiques. L'utilisation d'un mot masque deux types d'intentionnalités différentes, deux identifications différentes. Quand nous prenons un mot pour signifier la même caractéristique, nous atteignons un *universel empirique*, parce que toutes les instances dans lesquelles nous avons trouvé le prédicat sont des choses que nous avons réellement expérimentées. Jusqu'à présent, tous les cas de bois que nous avons rencontré flottent et, empiriquement, nous exprimons cette constatation de manière universelle, comme « le bois flotte », mais nos preuves ne vont qu'aussi loin que s'étend notre expérience. Notre affirmation est réfutable par une expérience supplémentaire ; il est concevable que nous rencontrions des morceaux de bois qui ne flottent pas. La découverte des cygnes noirs a pu réfuter l'affirmation universelle, « tous les cygnes sont blancs », car l'affirmation était basée sur un universel empirique.
3. Dans notre troisième et dernière étape, nous nous efforçons d'atteindre une caractéristique qui serait inconcevable sans que la chose ne disparaisse elle aussi. Nous essayons d'aller au-delà des universaux empiriques, vers les universaux éidétiques, vers les nécessités et pas seulement les régularités. Pour ce faire, nous passons du domaine de la perception au domaine de l'imagination. On passe de l'expérience réelle à la philosophie pratiquée avec la liberté de l'imagination. Si nous réussissons, nous aurons atteint une intuition éidétique.

Nous procédons de la manière suivante. Nous nous concentrons sur un universel que nous avons atteint. Nous posons un exemple de ce type universel. Nous essayons ensuite d'imaginer des changements dans l'objet, dans un processus appelé *variation imaginative* (ou variation éidétique). Nous laissons libre cours à notre imagination, et nous voyons quels éléments nous pourrions retirer de la chose avant qu'elle ne « se brise » ou « explose » comme étant le genre de chose qu'elle est. Nous essayons de repousser les limites, d'élargir l'enveloppe de la chose en question. Si nous pouvons rejeter certaines caractéristiques et conserver l'objet, nous savons que ces caractéristiques n'appartiennent pas à *eidós* de la chose. Cependant, si nous rencontrons des caractéristiques que nous ne pouvons pas supprimer sans détruire la chose, nous nous rendons compte qu'elles lui sont éidétiquement nécessaires. Si, par exemple, nous essayons d'imaginer un objet perçu qui ne s'agrandirait pas à mesure que nous nous approchons de lui et qui ne diminuerait pas à mesure que nous nous éloignons de lui, nous dirions que nous ne percevons plus un objet matériel et spatial : l'expansion et la contraction spatiales en fonction de l'approche et du retrait sont des caractéristiques essentielles dans la perception des choses spatiales. Si j'essayais d'imaginer les expériences de quelqu'un d'autre naître dans mes souvenirs, je verrais qu'une telle chose n'est pas possible : seules mes propres expériences peuvent être mémorisées par moi. Si nous essayons d'imaginer le temps sans succession, ou la parole sans aspect rhétorique, nous verrions que de telles choses ne pourraient pas être. Lorsque nous nous heurtons à de telles impossibilités, nous avons réussi à atteindre une intuition éidétique. Nous sommes en face d'une essence. Nous obtenons une identification qui est « plus nécessaire » que celle qui est réalisée dans les universaux empiriques. Nous

savons que de telles choses « doivent être » d'une manière plus forte que le fait que le bois flotte ou que les cygnes sont blancs. Lorsque nous atteignons une intuition eidétique, nous réalisons qu'il serait inconcevable que la chose soit autrement. Le passage à l'imagination nous donne un aperçu plus profond sur les choses que l'induction empirique.

L'intuition eidétique demande une certaine force d'imagination. Pour pouvoir imaginer l'impossible, et voir que, justement, il est impossible et donc exclu de l'essence, il nous faut aller au-delà des choses auxquelles nous sommes habitués, des choses que nous vivons habituellement. La plupart d'entre nous vivent dans des universaux empiriques ; nous tenons pour acquis que les choses seront comme nous les avons toujours vécues, mais nous n'avons pas testé leur nécessité en essayant d'imaginer leur être autrement. Pour pouvoir dénicher l'eidétique au sein du coutumier et de l'empirique, il faut donc une imagination créative. Par exemple, la transformation de l'espace et du temps qui s'est produite lorsque Newton a introduit l'espace et le temps absolus comme une sorte de conteneur éternel pour l'univers, et la transformation supplémentaire de l'espace et du temps qui s'est produite dans la théorie de la relativité, ont été des tentatives d'intuitions eidétiques, basées sur des variations imaginatives que Newton et Einstein ont pu effectuer. Ces hommes ont eu la force d'imagination leur permettant de concevoir cette nouvelle possibilité eidétique. Ils ont poussé l'espace et le temps au-delà du coutumier et du reçu. De toute évidence, tout le monde ne fait pas ce genre de chose quotidiennement.

Des variations imaginatives se produisent dans la fiction, où l'on imagine des circonstances qui sortent de l'ordinaire mais elles servent aussi à faire ressortir une nécessité. Elles montrent comment les choses doivent être. Il ne s'agit pas d'imaginer des réglages bizarres de l'expérience. La projection purement fantastique est facile, mais que doit-il se passer pour que, dans certaines circonstances imaginatives, une nécessité soit mise en évidence ? Pour que cela se produise, la variation imaginative doit être savamment conçue ; savoir quelle présentation imaginative fera l'affaire est un talent particulier. L'imagination nous donne un aperçu de la nécessité. Cette perspicacité, que les Grecs appelaient parfois *noos*, est la récompense que nous obtenons pour notre effort d'imagination.

Il faut deux choses pour que cette perspicacité se manifeste : 1) une projection imaginative au-delà de ce qui est possible et 2) par cette projection réaliser que ce que nous avons imaginé ne peut pas être. Une nécessité se fait jour dans l'impossibilité de ce que nous avons tenté d'imaginer. Ces exigences se retrouvent même dans la science-fiction. Les circonstances les plus bizarres sont imaginées, mais en elles les échanges humains fondamentaux semblent tous se reproduire : honnêteté et tromperie, prudence et sottise, courage et lâcheté. De telles situations semblent inévitables tant que des agents rationnels sont représentés, et leur nécessité apparaît quand on remarque qu'elles persistent même dans les environnements exotiques du futur lointain ou de l'espace cosmique. Nous pouvons imaginer des êtres humains vivant dans des vaisseaux spatiaux plutôt que sur terre, mais nous ne pouvons pas les imaginer sans la possibilité de communiquer entre eux ou sans la capacité d'être courageux, téméraires ou lâches. Ce qui est remarquable à propos de la science-fiction n'est pas à quel point son environnement et sa technologie sont différents des nôtres, mais à quel point nous, humains, en sommes toujours les protagonistes.

La variation imaginative et la vision eidétique, la vision des essences, sont utilisées partout en philosophie. Parce qu'elles impliquent de la fantaisie, elles peuvent donner l'impression que la philosophie traite des situations irréelles. Le but de l'imagination philosophique, cependant, n'est pas d'élaborer des scénarios fantastiques, mais d'utiliser ces projections pour mettre en évidence l'inexorable nécessité de certaines choses : montrer que, disons, les êtres humains trouvent leur accomplissement moral dans la vie civique, ou que les choses matérielles impliquent des réseaux de causalité, ou que l'espace et le temps ont des parties différentes, ou qu'il y a une différence entre l'action humaine et

la fabrication humaine, entre la *praxis* et la *poiēsis*. Ces nécessités eidétiques sont plus profondes et plus fortes que les vérités empiriques. En fait, elles sont si profondes et fortes que beaucoup les prennent comme inhérents à toute expérience et ne voient aucune raison de les exposer explicitement. Lorsque de telles vérités sont formulées par des philosophes, elles peuvent donc provoquer une autre plainte : ne s'agit-il pas là des banalités les plus évidentes. Pourquoi faut-il énoncer des choses aussi triviales ? Qui diable les contesterait jamais ?

Elles doivent être interrogées pour deux raisons. Premièrement, malgré leur évidence, certaines personnes les nient. Il y a des gens qui disent, par exemple, que l'épanouissement humain se réalise dans la vie économique plutôt que dans la vie morale et politique, ou qu'il n'y a pas de perception, ou que le temps est illusoire, ou qu'il n'y a pas de choses telles que la vérité et l'évidence. Les sophistes ont fait leurs certaines de ces affirmations à l'époque où la philosophie ne faisait que commencer, et leurs équivalents sont toujours présents dans la discussion contemporaine. La philosophie doit toujours rappeler des choses qui sont évidentes parce que certains les ignorent ou les nient. La philosophie doit ainsi lutter pour faire reconnaître les véritables fondements de l'attitude naturelle.

Mais outre cette tâche défensive, la philosophie énonce ses « trivialités » pour une deuxième bonne raison, plus positive. Il est humainement gratifiant de prendre conscience des nécessités eidétiques. Les contempler est un plaisir. Elles sont bonnes à connaître. Si certains écrivains peuvent utiliser leur imagination pour générer un aperçu de ce qui doit être, ils nous aident à voir les choses éternelles. Tout le monde ne veut pas voir ces choses, mais beaucoup d'entre nous le font, et la compréhension des nécessités eidétiques est sa propre justification pour ceux qui en goûtent le plaisir.

La philosophie est donc faussement accusée de traiter du fantastique ou du trivial. Ces reproches viennent, en grande partie, de l'utilisation qu'elle fait de l'intuition éidétique, laquelle emploie l'imagination pour faire ressortir la façon dont les choses doivent être.

Autres commentaires sur l'intuition éidétique

Cette discussion a donné une idée générale de ce qu'est l'intuition éidétique. De nombreux autres détails peuvent être mis en évidence concernant cette intuition et les trois étapes qui y conduisent. Passons quelques instants à les parcourir.

Nous avons distingué une première étape, dans laquelle nous expérimentons simplement des choses similaires et une seconde, dans laquelle nous expérimentons des universaux empiriques. Ce n'est qu'au deuxième niveau que le sens complet de ce qu'est un individu surgit pour nous. Ce n'est que lorsque nous atteignons le sens de la vérité universelle, comme « rouge » ou « flottants » ou « carré », comme étant identique dans de nombreux cas, que nous atteignons le sens contrasté d'un individu ou d'un particulier pouvant être rangé sous cet universel. Au premier niveau, nous faisons l'expérience des individus, mais nous ne les voyons pas encore comme des individus. Le sentiment de leur être individuel n'est pas encore constitué pour nous, car nous avons besoin du fleuret de l'universel pour que cette constitution se manifeste.

Au premier niveau, où nous ne connaissons que des similitudes, nous pouvons utiliser le même mot dans de nombreux cas, mais le mot est utilisé de manière seulement analogue. Un enfant peut appeler tous les hommes « papa » ou « oncle », ou utiliser le mot « aller » pour toutes sortes de situations, mais ce faisant, il n'utilise pas le terme pour exprimer quoi que ce soit d'univoque ou de spécifique. À ce stade, l'esprit est inondé de similitudes et la distinction entre universel et singulier n'est pas encore apparue. Ce niveau d'intentionnalité n'atteint pas les identifications exactes. Le niveau associatif, en outre, reste comme une sorte de fondation pour nos intentionnalités plus élevées. Même dans notre pensée mûre, nous retombons parfois dans ces stades primitifs, lorsque nous tombons dans le

flou ou lorsque nous recherchons le mot exact ou la métaphore appropriée pour une situation nouvelle. L'intuition eidétique nous fait entrer dans le domaine des formes platoniciennes. Elle nous emmène dans la partie la plus élevée de la ligne décrite au livre 5 de la *République* mais le niveau associatif, domaine de simples similitudes, nous place dans la partie la plus basse de cette ligne, là où nous vivons parmi des images insignifiantes. Mais peu importe à quel point nous pouvons aimer vivre parmi les formes, nous n'abandonnons jamais les apparences aux niveaux inférieurs, et ce n'est qu'à travers elles que nous pouvons atteindre les intelligibilités supérieures.

Nous ne réussissons pas toujours dans nos intuitions eidétiques. Nous pouvons penser que nous en avons identifié une alors que ce n'est pas le cas. Notre tentative peut échouer. Nous pouvons manquer le but. Nous pouvons imaginer quelque chose de nouveau et penser que nous avons révélé quelque chose de nécessaire sur la chose en question et nous tromper : nous pouvons être abusés par le fantôme de l'essentiel. Socrate imagine une ville où les femmes, les enfants et les biens seront mis en commun. Il pense avoir découvert une vérité sur les familles et les biens humains, et Aristote lui reproche déjà de confondre le pur fantôme avec ce qui pourrait réellement être (*Politique* 2.6). La postulation de Newton du temps et de l'espace absolus peut être critiquée comme un excès, comme une surestimation de ce qui pourrait être. Hobbes imagine l'homme dans un état de nature pure, puis imagine un contrat qui établit un règne souverain qui règne sur des sujets parfaitement égaux. Il pense découvrir la vraie nature de l'homme et de la société, mais il a peut-être bien dérivé dans la fantaisie et quitté les rives de la perspicacité. La ville de Socrate, le souverain hobbesien, les utopies marxistes, la conscience cartésienne et la nature mathématiquement idéale souffrent tous d'un excès d'imagination. Ce sont des intuitions radicales, des projets fantaisistes et non des expressions du monde dans lequel nous vivons vraiment.

Lorsque nous nous trompons dans le domaine de l'intuition eidétique, lorsque nous considérons comme nécessairement vrai ce qui n'est qu'une projection fantastique, nous sommes trompés sur la nécessité. Nous ne nous sommes pas trompés sur des faits simples ou des universaux empiriques. Nous commettons une erreur « philosophique », pas une erreur de jugement factuel, une erreur de perception ou une erreur de mémoire. Toutes les variations imaginatives n'atteignent pas leur but et lorsqu'elles échouent, elles ne se transforment pas en un autre type d'intentionnalité. Elles restent des tentatives d'intuition eidétique, mais ratées. Parce que l'intuition eidétique travaille avec l'imagination et avec sa force, elle joue avec le feu : il est facile de laisser notre imagination devenir incontrôlable.

Comment corriger les erreurs d'intuition eidétique ? En en parlant avec les autres et en réfléchissant à leurs objections, en imaginant des contre-exemples, et surtout en voyant comment nos propositions eidétiques se conforment aux universaux empiriques que nous avons identifiés avant la tentative de passage à l'eidétique. Les universaux empiriques sont constitués au deuxième des trois niveaux que nous avons distingués et servent de fondement aux universaux eidétiques. Les universaux eidétiques vont au-delà de l'empirique, mais ils reposent sur eux et ne doivent pas les détruire. Ce que nous trouvons dans une intuition eidétique devrait être confirmé par la vérité empirique et non la renverser. Les universaux empiriques servent de contrôle sur nos imaginations. Lorsque nous disons que notre philosophie doit être conforme au « bon sens », nous faisons appel aux universaux empiriques qui sont le fruit de notre expérience au sens courant du terme. Les universaux empiriques nous donnent un point d'ancrage dans le monde réel, et les universaux eidétiques s'envoleraient vers l'irréalité s'ils les ignoraient.

Un autre point à soulever concernant l'intuition eidétique est le rôle de l'impossibilité, de la nécessité négative. Nous ne voyons pas positivement le lien nécessaire entre la chose et la caractéristique pour laquelle nous la testons. Au lieu de cela, nous voyons la nécessité par un rebond de la vision négative : nous

voyons l'impossibilité de l'être sans la caractéristique que nous considérons, et par là nous savons que la caractéristique est essentielle. Nous ne pouvons pas imaginer que la chose en soit privée. L'impossibilité négative met en évidence la nécessité éidétique. Le fait que nous devons faire une incursion dans l'impossible est ce qui nous oblige à faire appel à l'imagination dans l'intuition éidétique. L'imagination peut tenter de dépeindre l'impossible et ainsi faire ressortir le nécessaire, mais comment la perception pourrait-elle jamais le faire ?

La variation imaginative et la perspicacité éidétique peuvent être réalisées dans l'attitude naturelle. Cette *réduction éidétique* se concentre sur la forme essentielle des choses. La réduction éidétique, cependant, est différente du transcendantal, qui nous détourne de l'attitude naturelle pour nous conduire vers la phénoménologique. La phénoménologie elle-même utilise les deux réductions, transcendantale et éidétique. En vertu de la réduction transcendantale, elle envisage l'intentionnalité et ses objectifs corrélés, mais elle fait également ressortir les structures éidétiques de ces noèses et noèmes, et engage ainsi la réduction éidétique. Elle ne concerne pas les expériences et les objets que je possède, mais les structures éidétiquement nécessaires de ces expériences et de ces objets, comme ils le feraient pour toute conscience quelle qu'elle soit. La phénoménologie vise à découvrir comment les choses et l'esprit doivent être pour que le dévoilement de ce qui est puisse avoir lieu.

CHAPITRE 14

Définition de la phénoménologie

Notre examen de l'évidence au chapitre onze a interprété la raison comme étant ordonnée vers la vérité des choses. La raison est le dévoilement et la confirmation de ce que sont les choses. Même dans l'attitude naturelle, l'esprit trouve son achèvement dans la vérité. La phénoménologie, travaillant du point de vue transcendantal, est aussi un exercice de la raison et partage la téléologie de la pensée vers la vérité. Elle est également ordonnée vers la manifestation, mais d'une manière différente de la science et de l'expérience qui se produisent dans l'attitude naturelle. Le langage que nous avons appelé « mondain » sert à révéler la vérité. Le langage « transcendantal » le fait aussi, mais d'une manière différente.

Dans nos réalisations naturelles de l'évidence, dans notre expérience ordinaire et dans la science, nous laissons les choses apparaître à nous-mêmes et à la communauté à laquelle nous appartenons. Nous laissons les plantes et les animaux, les étoiles et les atomes, les héros et les méchants se manifester. Dans la réflexion phénoménologique, cependant, nous tournons notre attention vers ces dévoilements eux-mêmes, vers les évidences qui s'accomplissent en nous, et nous pensons à ce que signifie d'être des datifs de la manifestation et à ce que les êtres doivent manifester. La phénoménologie est la science qui étudie la vérité. Pour cela, elle se démarque de notre implication naturelle dans les choses et s'émerveille du fait qu'il y a dévoilement, que les choses apparaissent, que le monde peut être compris et que nous, dans notre vie de pensée, servons de datifs pour la manifestation des choses. La philosophie est la science de l'évidence et l'art des preuves.

La phénoménologie examine également les limites de la vérité : les « autres côtés » incontournables qui empêchent que les choses ne soient jamais divulguées, les erreurs et les imprécisions qui accompagnent l'évidence, et la sédimentation qui nous oblige à toujours nous souvenir à nouveau des choses que nous savons déjà. La phénoménologie reconnaît ces perturbations de la vérité, mais elle ne les laisse pas la désespérer. Elle les considère comme des perturbations et non comme la substance de notre être. Elle insiste sur le fait qu'avec ces ombres, la vérité et les évidences sont accessibles, et que la raison trouve sa satisfaction dans la mise en lumière des choses. La raison ne se satisfait pas de l'erreur, de la confusion et de l'oubli.

La philosophie commence lorsque nous adoptons une nouvelle position envers notre attitude naturelle et toutes ses implications. Lorsque nous nous engageons dans la philosophie, nous prenons du recul et contemplons ce que c'est que d'être véridique et d'accéder à des évidences. Nous contemplons l'attitude naturelle, et prenons par rapport à elle un point de vue extérieur. Ce mouvement de recul se fait par la réduction transcendantale. Au lieu d'être simplement concernés par les objets et leurs caractéristiques, nous pensons à la corrélation entre les choses dévoilées et celui à qui elles se manifestent. Au sein de la réduction transcendantale, nous réalisons également une réduction eidétique et exprimons des structures qui tiennent non seulement à nous-mêmes, mais à toute subjectivité engagée dans le jeu de l'évidence et de la vérité.

Nous avons examiné la pensée philosophique au chapitre quatre, où nous

avons exploré en détail la réduction transcendantale. Nous pouvons maintenant examiner la nature de la philosophie sous un angle légèrement différent : nous utiliserons certaines réflexions développées au chapitre sept, où nous avons vu que les propositions et les concepts n'ont pas besoin d'être posés comme des choses mentales ou des entités conceptuelles médiatrices. Nous avons noté dans ce chapitre qu'une proposition surgit en réponse à un type particulier de réflexion, celle que nous avons appelée réflexion « propositionnelle » ou « apophantique ». Un état de choses se transforme en proposition ou en sens lorsque nous considérons cet état de choses comme proposé par quelqu'un. Nous changeons son statut ; cela devient non seulement la façon dont les choses sont, mais la façon dont quelqu'un les a articulées et présentées. Ces propositions, constituées par la réflexion propositionnelle, deviennent alors des candidats à la vérité d'exactitude. On dit qu'elles sont de vrais jugements lorsqu'elles peuvent être citées et mélangées avec l'évidence directe des choses elles-mêmes.

Dans le présent chapitre, nous éluciderons plus précisément ce qu'est la réflexion philosophique en faisant ressortir ce qui la distingue de la réflexion propositionnelle. Les deux formes de réflexion, propositionnelle et philosophique, sont souvent confondues. En raison de cette confusion, le caractère spécial de la pensée philosophique est souvent mal compris. En mettant l'accent sur les différences entre réflexion philosophique et propositionnelle, nous parviendrons à mieux cerner la nature de l'enquête phénoménologique.

Différences du champ d'application

Nous vivons dans le monde et articulons les choses entre elles, que ce soit dans des contextes théoriques ou pratiques. Supposons que vous et moi parlions d'une maison. Parmi beaucoup d'autres déclarations, vous dites que la maison a cinquante ans. Je vous ai écouté et j'ai suivi sans réserve tout ce que vous avez dit. J'ai articulé le monde selon vos indications. Mais cette affirmation m'amène à faire une pause. Elle ne semble pas tout à fait correcte. J'interromps mon acceptation naïve de tout ce que vous dites. Je passe au mode propositionnel : je considère la maison comme ayant cinquante ans non plus comme un fait, mais seulement comme la façon dont vous le présentez. Je change de régime. Je mets des guillemets autour de la « maison qui a cinquante ans ». Je considère cet état de fait comme votre proposition, votre sens, le sens des mots que vous prononcez. Je considère la situation comme étant simplement proposée, comme présentée par vous. La situation d'origine est devenue une proposition.

Supposons que ma nouvelle expérience m'amène à admettre que la maison a cinquante ans. Je dis donc à nouveau comme mien ce que j'avais mis entre guillemets. J'abandonne la réflexion propositionnelle. Je me rends compte que la proposition est correcte, qu'elle s'identifie avec ce qui est, j'y adhère à nouveau, au vu, peut-être de ce qui peut être donné comme une preuve de la véracité de l'affirmation. La proposition (la situation considérée comme proposée) se confond maintenant avec le fait et est à nouveau considérée comme vraie. Mais supposons que mes recherches de preuves m'aient, au contraire, amené à conclure que la maison n'a pas cinquante ans mais seulement vingt. Dès lors, je remets des guillemets au moment où je dis que la maison a cinquante ans. Je vois que la proposition, votre proposition, est fautive, qu'elle peut être citée mais non transformée en un fait auquel j'adhérerais pour l'avoir moi-même constaté et vérifié, qu'elle ne peut pas jouir de la vérité d'exactitude et qu'en la soutenant sans guillemets j'enfreindraï une règle de probité. La proposition est écartée en tant que candidate à l'expression de la vérité. Ce n'est qu'une proposition, un état de fait proposé, seulement votre opinion, et cela ne pourrait pas être autre chose. Je ne pourrais plus assouplir ma réflexion propositionnelle et prendre ce que vous dites comme étant la façon dont les choses sont sans avoir le sentiment de me glisser dans une comédie que je joue avec vous.

Ce mouvement de va-et-vient entre la situation et la proposition, entre la situation telle qu'elle est et telle qu'elle est proposée, est une réalisation humaine

très remarquable. C'est un élément essentiel de la raison humaine. Nous ne pourrions pas imaginer un animal rationnel qui n'aurait pas ce pouvoir. Une entité privée de cette capacité n'aurait pas de raison. Les animaux non humains ne peuvent pas « propositionner » une situation, sauf peut-être (car nous ne pouvons pas nous glisser dans leur conscience pour savoir précisément ce qui s'y déroule) d'une manière rudimentaire dans l'évaluation, par exemple, du sens que peut avoir un bruit qui vient d'être entendu dans la forêt. Ils ne peuvent pas réfléchir de manière propositionnelle et voir une situation comme étant la façon dont elle est présentée par autrui ou comme confirmant ou infirmant ce qui a été dit. Ce mouvement en lacets entre ce qui est, ce qui semble, ce qui est dit et ce qui confirme ou infirme est inscrit dans la grammaire des langues humaines, dans des phrases telles que « je prétends que », « vous dites que », « ce que vous dites est vrai [ou faux] », et dans de nombreuses autres dimensions de la syntaxe.

Notre capacité à passer à la réflexion propositionnelle nous permet de prendre de la distance par rapport à n'importe quel problème dans lequel nous sommes impliqués. Lorsque nous sommes pris dans une conversation sur quelque chose, et même lorsque nous pensons à un problème en nous-mêmes, dans le langage intérieur, nous pouvons passer en mode propositionnel et prendre ce qui est présenté comme *simplement* présenté, comme juste une proposition ou un sens possible et non comme la façon dont les choses sont. La capacité de passer au mode propositionnel, puis de confirmer ou d'infirmer ce qui a été dit, nous établit comme des orateurs responsables qui peuvent dire « je » et nous s'identifier comme des agents de telle ou telle prétention à la vérité.

Cependant, cette capacité à passer à la réflexion propositionnelle et à exercer le genre de vérité qu'elle rend possible, aussi éminente qu'elle puisse être en tant qu'emblème de notre nature rationnelle, n'est pas identique à la capacité que nous avons de passer à la réflexion philosophique. Il faut distinguer réflexion propositionnelle et réflexion philosophique. Si nous réussissons à le faire, nous acquerrons une bien meilleure compréhension à la fois du domaine propositionnel et du domaine philosophique.

Quand je m'engage dans une réflexion propositionnelle, quand je considère la maison de cinquante ans comme une simple proposition, je *ne* réfléchis *qu'à* cet état de fait : à la maison de cinquante ans. Tout le reste est laissé en place et n'est pas impliqué dans ma réflexion : votre être-là en tant que vous êtes mon interlocuteur, mon être-ici en tant que je suis le vôtre, les sons que nous émettons, les arbres, la pelouse, le ciel, le temps qu'il fait, la maison en bois peinte en blanc de style colonial. Tout cela, je l'ignore pour me demander seulement si la maison a vraiment cinquante ans. Je laisse également en place, sans être dérangé et sans réflexion, la croyance au monde qui sous-tend toutes mes convictions plus particulières. Lorsque je « propositionne », je prends une distance par rapport à un état particulier de choses, ou même par rapport à un groupe d'états de choses, mais ma critique réflexive laisse un éventail indéterminé d'états de choses et de contextes totalement intacts. Leur qualité doxique reste intacte. Ils restent tous en place comme une sorte de plancher sur lequel je trouve le levier dont j'ai besoin pour réfléchir à la situation que je transforme en proposition.

Lorsque je m'engage dans une réflexion philosophique, lorsque j'exerce la réduction phénoménologique, je prends une distance par rapport à absolument tout ce qui se présente dans l'attitude naturelle : non seulement sur la question de savoir si la maison a cinquante ans, mais sur la maison elle-même, les arbres, la pelouse, vous et moi en tant que causeurs, le temps, la terre, le ciel, les étoiles, le soleil et la lune, et même le monde qui sous-tend toutes ces choses et en est le corrélat. C'est une réflexion radicale, une réflexion totale. Rien n'est laissé de côté. Nous prenons une distance vers tout, même vers le monde en tant que tel et nous-mêmes comme ayant un monde. Nous ne nous appuyons pas sur plusieurs croyances comme base pour nous donner un effet de levier. Nous ne conservons pas de sol sur lequel nous tenir. Nous ne laissons aucune affirmation intacte.

Toutes, même les plus élémentaires, sont suspendues et réfléchies. Cette réflexion globale est philosophique. La réflexion la plus restreinte est propositionnelle.

La différence initiale entre réflexion philosophique et propositionnelle est donc une différence de portée : la réflexion philosophique est universelle, la réflexion propositionnelle est limitée et ciblée vers tel ou tel état de choses.

Différences de nature

On pourrait donc penser que la réflexion philosophique est une simple généralisation de la réflexion propositionnelle. Vous pourriez demander : « est-ce que la différence entre la réflexion propositionnelle et la réflexion philosophique est simplement le fait que la première est limitée et la seconde est globale ? La réflexion propositionnelle ne traite-t-elle que de cet état de choses, alors que la réflexion philosophique traite absolument de tout ? La philosophie est-elle simplement la réflexion propositionnelle élargie au point de couvrir toutes les convictions que nous avons ? Sont-elles le même type de réflexion et ne diffèrent-elles que par leur portée ? »

La réponse à cette question est négative. La réflexion propositionnelle et la réflexion philosophique ne diffèrent pas seulement par leur extension. Ce sont des réflexions de types différents, et elles diffèrent de la manière suivante.

Une réflexion propositionnelle est menée afin de tester la vérité d'une proposition qui a émergé. Elle est réalisée afin que nous puissions vérifier une proposition devenue discutable. Il y a quelque chose de pragmatique dans la réflexion propositionnelle. Nous l'exécutons afin de découvrir plus précisément ce qui est. Si nous découvrons que la proposition est vraie, nous l'acceptons à nouveau, avec la nouvelle preuve plus forte que la confirmation apporte, mais si nous découvrons qu'elle est fautive, nous la rejetons. Cela devient un jugement rejeté et erroné. La réflexion propositionnelle se poursuit dans l'intérêt de la vérité, dans l'intérêt de la vérification. Notre intérêt général pour la vérité n'est jamais neutralisé lorsque nous passons au mode propositionnel.

La réflexion philosophique, en revanche, n'est pas menée pour des raisons pragmatiques. Elle ne vise pas à vérifier ou à réfuter une affirmation. Elle est purement contemplative, gratuite, purement détachée. Lorsque nous prenons une distance philosophique envers toutes nos convictions, y compris notre croyance au monde, et envers tout ce qui se donne à nos intentionnalités, nous ne mettons pas toutes ces convictions et choses entre guillemets jusqu'à ce que nous puissions vérifier si elles sont exactes ou non. Elles ne sont pas suspendues comme nous suspendons les propositions. Elles sont neutralisées, mais uniquement dans le but de contempler la façon dont elles sont constituées, pas dans le but de les vérifier.

Lorsque nous entrons dans une situation propositionnelle, lorsque nous entamons *une réflexion propositionnelle*, nous nous interrogeons sur la situation. Nous ne l'affirmons plus. Nous changeons sa modalité : c'était une conviction, maintenant nous la rendons douteuse ou du moins discutable. Lorsque nous entrons dans *la réflexion philosophique*, nous ne changeons pas la modalité des convictions que nous avons dans l'attitude naturelle. Nous nous éloignons d'elles, et donc nous les contemplons sans les partager pour un instant, mais sans non plus les rendre douteuses ou discutables. Nous n'essayons pas de les vérifier ou de les réfuter. Nous pensons simplement à ce qu'elles sont et essayons de démêler leur structure intentionnelle et leur téléologie. Nous laissons tout tel que nous l'avons trouvé en entrant dans la philosophie. Nous n'essayons pas de transformer nos opinions ou vérifications ou preuves pré-philosophiques. Nous devons tout laisser tel quel, sinon nous changerions la chose même que nous voulons examiner.

D'une manière qui ne doit pas être mal interprétée, la philosophie est indifférente à la vérité ou à la fausseté qui se rencontre dans l'attitude naturelle. La philosophie envisage le véridique, mais elle reconnaît également la fausseté, le flou, les intentionnalités vides et l'erreur qui font partie de l'attitude naturelle,

et elle n'essaie pas d'éradiquer ces ombres qui accompagnent la vérité. Elle reconnaît qu'elles sont inévitables dans la quête de la vérité. Elle ne prend pas le relais de la science qui essaie de s'en débarrasser. Elle n'essaye pas de substituer sa propre perspective, avec son détachement calme et une plus grande lucidité, aux perspectives de l'attitude naturelle. Elle ne devient pas impérialiste et ne prétend pas que son mode de vérité est le seul qui existe ou qui vaille.

Si la réflexion philosophique devait être considérée au même niveau que la réflexion propositionnelle, alors la philosophie deviendrait effectivement impérialiste. Elle essaierait de se frayer un chemin dans nos enquêtes et actions pré-philosophiques pour décider ce qui, en elles, a de la valeur et ce qui n'en a pas. Elle essaierait de tout corriger, de nettoyer les erreurs que peut faire l'attitude naturelle, avec toutes les perspectives partielles, le vague et les tromperies qui la caractérise, et essaierait de nous faire vivre dans une lumière pure. Elle empiéterait sur la conversation humaine, et sa voix étoufferait les autres voix qui émanent de la condition humaine. Pour que la philosophie soit fidèle à son propre destin, elle doit être suivre un chemin différent. C'est la couronne de la rationalité humaine, mais elle doit se limiter à son propre type de vérité, à sa propre téléologie contemplative et compréhensive. Elle doit s'abstenir d'essayer de se substituer aux compétences et à l'expertise de l'attitude naturelle. Le philosophe serait absurde s'il s'avisait de remplacer les hommes d'État, les avocats, les scientifiques et les artisans. Il est également vrai, bien sûr, que les experts et les hommes d'État sont mal avisés s'ils pensent que ce qu'ils font est le sommet de la raison humaine.

Jusqu'à présent, nous avons vu que la réflexion philosophique diffère de la réflexion propositionnelle de deux manières : en portée (la première est universelle tandis que la seconde est limitée) et en nature (la première est simplement contemplative et n'est pas une tentative de vérification ; la seconde est orientée vers la détermination de l'exactitude des déclarations). Il reste deux autres différences à considérer.

Différences entre noème et sens, mise entre parenthèses et citation

Dans les deux types de réflexion, philosophique et propositionnelle, nous modifions la manière dont les corrélats objectifs de nos intentionnalités nous sont donnés.

Lorsque nous passons à la réflexion philosophique, lorsque nous exécutons la réduction transcendantale, nous ne nous préoccupons pas seulement de notre intentionnalité ; nous considérons également les cibles de cette intentionnalité, les choses qui sont données à nos différents modes d'intentionnalité (perception, mémoire, imagination, anticipation, jugement, et le tout le reste). De notre point de vue philosophique, cependant, nous ne nous concentrons pas directement et naïvement sur ces objets. Nous nous concentrons plutôt sur eux précisément comme étant destinés ou présentés à nos intentionnalités dans l'attitude naturelle. Nous ne les considérons pas simplement comme des choses, mais comme des « choses intentionnées ». Autrement dit, nous les considérons comme des noèmes. Nous les considérons de façon noématique, en tant qu'elles se présentent à la conscience. Par exemple, l'objet perçu regardé du point de vue philosophique et considéré précisément comme perçu, comme corrélat objectif de la perception, est le noème de la perception. La situation affirmée, regardée du point de vue philosophique et considérée précisément comme affirmée, comme corrélat objectif de l'affirmation, est le noème de l'affirmation. La phénoménologie a pour tâche d'explorer les corrélations entre les noèmes et leurs noèses correspondantes, les activités intentionnelles qui constituent les noèmes et permettent de nous présenter les choses telles qu'elles nous sont dévoilées.

La réduction phénoménologique transforme les objets en noèmes. La réflexion propositionnelle, en revanche, transforme les objets en sens. Quand je commence à remettre en question un état de choses et à le considérer comme simplement

proposé par vous, je transforme cet état de choses en un sens ou en une proposition. Je le vois selon votre sens. Je peux ensuite en tester l'exactitude. Être un sens, cependant, n'est pas la même chose qu'être un noème. Un sens ou une proposition est un candidat à la vérification, à la vérité d'exactitude, mais un noème est la cible de l'analyse philosophique. Le monde, avec tout ce qu'il contient, est transformé en noème lorsque nous entrons dans une réflexion phénoménologique, mais il serait impossible de transformer le monde et tout ce qu'il contient en un sens ou une proposition, en quelque chose qui doit être vérifié.

Comme nous l'avons vu au chapitre sept, lorsque nous menons une réflexion propositionnelle, on peut dire que nous avons mis des guillemets sur l'état des choses que nous remettons en question. Vous me dites que la maison a cinquante ans et, dans mon hésitation à être d'accord avec vous, je transforme la maison de cinquante ans en votre opinion : « La maison a cinquante ans, dit-il ». Quelque chose d'analogue se produit dans la réflexion phénoménologique. Il y a une sorte de citation en phénoménologie, mais il faut cependant les distinguer.

Dans l'attitude phénoménologique, nous ne nous concentrons pas uniquement sur les objets. Nous nous concentrons sur eux en tant que cibles de l'attitude naturelle, précisément en ce qui concerne les intentionnalités à l'œuvre dans l'attitude naturelle. Par conséquent, nous « citons » en quelque sorte l'attitude naturelle lorsque nous parlons philosophiquement. Nous nous « citons » lorsque nous entendons les choses dans l'attitude naturelle. Mais évitons ici le mot « citation », de peur qu'il ne nous conduise à la confusion. Suivons la terminologie phénoménologique courante et disons que nous mettons *entre parenthèses* le monde et tout ce qu'il contient lorsque nous menons une réflexion philosophique. Les parenthèses sont les guillemets de la philosophie. Elles expriment le type de distance que nous prenons à l'égard des choses lorsque nous sommes engagés dans la philosophie (nous les voyons telles qu'elles sont présentées à l'évidence pré-philosophique), tout comme les guillemets expriment le type de distance que nous prenons par rapport à un état de choses lorsque nous sommes engagés dans la réflexion propositionnelle. Les parenthèses signifient que nous prenons ce qui est entre parenthèses comme un noème, tandis que les guillemets signifient que nous prenons ce qui est cité comme un sens.

Différences de perspective

Il y a une différence de plus entre réflexion philosophique et propositionnelle que nous devons examiner. La réflexion propositionnelle, rappelons-le, s'effectue dans l'attitude naturelle. La réflexion propositionnelle suspend la croyance en une intentionnalité et son objet, mais elle ne suspend pas notre croyance au monde, comme le fait la réflexion phénoménologique. Si vous me dites que la maison a cinquante ans et que j'exerce une réflexion propositionnelle vers cet état de choses, je reste dans l'attitude naturelle. La situation (la maison a cinquante ans) a été transformée en proposition ou en sens, mais en tant que telle, elle est toujours enfermée dans l'attitude naturelle.

Un sens ou une proposition sont eux-mêmes, en tant que tels, les corrélats objectifs d'un type particulier d'intentionnalité. C'est le corrélat d'une réflexion propositionnelle, tout comme l'objet perçu est le corrélat d'une perception et un objet articulé est le corrélat d'une articulation affirmée.

Maintenant, lorsque nous passons à l'attitude phénoménologique, nous considérons la proposition ou le sens comme le corrélat objectif d'une réflexion propositionnelle. Nous nous concentrons noématiquement sur la proposition ou le sens. La proposition ou le sens est un noème, comme tout autre corrélat objectif de toute autre intentionnalité. En réalité, toute la description que nous avons développée de l'établissement du domaine propositionnel, le domaine du sens, a été faite à partir de la réflexion philosophique. C'est en tant que phénoménologiques que nous avons soulignés qu'une proposition ou un sens surgit en réponse à une réflexion propositionnelle.

Ainsi, la réflexion phénoménologique n'est pas seulement plus radicale que la réflexion propositionnelle, en ce sens qu'elle réduit la croyance au monde. Elle est également plus englobante, dans le sens particulier où elle se concentre sur la réflexion propositionnelle et décrit ce qu'elle accomplit. La réflexion phénoménologique vient s'ajouter à la réflexion propositionnelle en expliquant ce qu'elle fait : elle explique en quoi la réflexion propositionnelle constitue des propositions. La réflexion propositionnelle, cependant, n'explique pas le passage à la phénoménologie. Le passage à la phénoménologie est hors de portée de la réflexion propositionnelle.

Nous avons noté au chapitre quatre que le noème ne devait pas être assimilé au sens. Nous pouvons maintenant dire pourquoi sens et noème ne doivent pas être identifiés. Assimiler le sens et le noème serait assimiler la réflexion propositionnelle et la réflexion phénoménologique. Ce serait prendre la philosophie comme simplement semblable à la réflexion critique sur les significations de ce que nous exprimons ou leurs sens. Cela reviendrait à assimiler la philosophie à l'analyse linguistique. La position particulière à partir de laquelle nous pensons philosophiquement, la nature distinctive de l'analyse philosophique, ne se révélerait pas. La philosophie serait ainsi assimilée à l'une des activités sophistiquées de l'attitude naturelle. Le sens diffère du noème autant que la réflexion propositionnelle est différente de la réflexion philosophique.

Une illustration graphique des deux réflexions

Je souhaite utiliser des bandes dessinées pour faire ressortir la différence entre le point de vue que nous adoptons lorsque nous sommes engagés dans la philosophie et le point de vue que nous avons lorsque nous proposons et testons simplement une affirmation au point de vue de la vérité d'exactitude.

Supposons que nous ayons une bande dessinée dans laquelle un haut-parleur, Alpha, parle à un autre, Beta. Alpha dit quelque chose à Beta sur les arbres. Ce que dit Alpha est enfermé dans les bulles qui représentent la parole. Supposons que la bulle attachée à Alpha contienne les mots : « Ces arbres tomberont la prochaine fois qu'il y aura un vent fort. » Beta, dans la bande dessinée, prendrait normalement les mots d'Alpha à leur valeur nominale et penserait aux arbres en entendant ce que dit Alpha. Mais supposons que Beta devienne soupçonneux. Il se demande si Alpha dit vrai. Il « propositionnalise » l'état des choses qu'Alpha a articulé. Quand Beta le fait, c'est comme s'il avait détourné son attention depuis arbres eux-mêmes vers le « contenu conceptuel » de la bulle attachée à Alpha, et le « contenu conceptuel » de cette bulle est que les arbres sont prêts à basculer (pris comme une proposition).

Quand Beta effectue cette manœuvre propositionnelle, cependant, il reste tout à fait dans le cadre de la bande dessinée. Il reste dans l'attitude naturelle.

Comment la réflexion philosophique serait-elle illustrée dans un tel cadre ? Le philosophe ne peut être représenté à l'intérieur de la bande dessinée. Le philosophe est quelque chose comme la personne qui lit la bande dessinée, pas comme l'une des figures ou des personnages qu'elle contient. Il se tient « en dehors » du cadre de l'attitude naturelle, en dehors de la bande dessinée. Le philosophe (suspendu dans l'attitude phénoménologique) contemple les événements de la bande dessinée (les échanges qui se déroulent dans l'attitude naturelle). Les personnages de bandes dessinées, Alpha et Beta, réalisent toutes sortes d'actes intentionnels (perceptions, imaginations, souvenirs), ils constituent des objets catégoriaux, et ils dialoguent entre eux. Ils s'engagent également dans une réflexion propositionnelle, car ils transforment un état de choses en une proposition ou un sens et le testent pour sa vérité.

La seule chose que les personnages de bande dessinée ne peuvent pas faire est de sortir des cadres de bande dessinée et de lire la bande dessinée. Cette performance est logiquement et métaphysiquement impossible. Ils ne peuvent pas échapper à leurs rôles de papier. Pour filer la métaphore, la seule chose qu'ils ne puissent pas faire est d'adopter une perspective phénoménologique. De même,

la seule chose que le lecteur de la bande dessinée ne peut pas faire est de ramper dans la bande dessinée et de remplacer les intentionnalités des personnages qui s'y trouvent. Le philosophe ne peut pas intervenir dans l'attitude naturelle. En réalité, cependant, une telle intervention de la philosophie dans l'attitude naturelle est ce que Descartes essaie de faire en ce qui concerne notre expérience perceptuelle et ce que Hobbes essaie aussi de faire en ce qui concerne notre vie politique. Ils essaient d'utiliser la philosophie pour remplacer nos vies naturelles. Mais plutôt que de sauver l'humain, le rationalisme qu'ils introduisent menace de le ruiner, comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

Mais avant de quitter cette analogie avec la bande dessinée, il faut la nuancer et la rendre aussi un peu plus complexe. Comme toutes les analogies, elle a ses limites. Il est vrai que le philosophe ne peut pas être simplement représenté à l'intérieur de la bande dessinée, et qu'il ne peut pas intervenir dans l'histoire de la bande dessinée comme l'un de ses personnages. Mais il est aussi vrai qu'il n'est pas totalement détaché de cette histoire et de ses personnages. C'est la même personne qui vit aussi dans l'attitude naturelle. Quand il entre dans l'attitude phénoménologique, il ne sort pas du monde, comme pourrait le suggérer l'image du lecteur de la bande dessinée. À cet égard, la différence spatiale entre le lecteur et les articles lus pourrait nous induire en erreur une fois traduite dans la relation entre philosophie et attitude naturelle. Le philosophe en tant que tel transcende le monde, mais il le fait tout en en faisant partie. La phénoménologie nous donne un moyen immanent d'être transcendant. La philosophie n'apparaît pas comme l'une des « carrières » standard dans le monde naturel, mais elle a une présence publique d'une certaine sorte, qu'il est difficile de comprendre si on la ramène à ces situations plus courantes.

Importance des deux réflexions

La distinction entre phénoménologie et réflexion propositionnelle, que nous avons explorée dans ce chapitre, est particulièrement importante pour faire ressortir la nature de la pensée philosophique. Si nous avons omis le traitement de cette distinction, et n'avons parlé que du contraste entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique, notre exploration n'aurait pas fait face à l'une des confusions les plus courantes concernant la nature de la phénoménologie. La philosophie n'est souvent pas assez radicalement comprise. Elle est considérée comme une simple réflexion et clarification du sens, c'est-à-dire comme ce qui est fait du point de vue de la réflexion propositionnelle.

La philosophie ne peut naître qu'après une réflexion propositionnelle. C'est une étape rationnelle qui va au-delà d'une telle réflexion. Dans l'attitude naturelle, nous passons par trois niveaux dans le mouvement vers la vérité : premièrement, nous percevons et entendons simplement les choses ; deuxièmement, nous articulons les choses catégoriquement, en introduisant la syntaxe dans notre expérience ; et troisièmement, nous réfléchissons de manière propositionnelle sur les choses que nous avons articulées et adoptons ainsi une attitude critique à leur égard. Les trois niveaux appartiennent à l'attitude naturelle. Ce n'est qu'après avoir traversé ces trois étapes, et seulement après avoir atteint la réflexion propositionnelle, que nous pouvons entrer dans la pensée philosophique. La pensée critique impliquée dans la réflexion propositionnelle, l'effort pour déterminer l'exactitude des propositions, doit avoir déjà eu lieu si nous voulons passer à la pensée plus détachée que nous appelons la philosophie. Le « je » exprimé dans la philosophie présuppose le « je » exprimé dans des phrases comme « je pense que c'est le cas » ou « je sais que c'est vrai ».

La réflexion philosophique ne porte pas seulement sur la réflexion propositionnelle – elle s'étend sur toutes les intentionnalités et leurs corrélats objectifs – mais elle ne peut être déclenchée qu'après que la réflexion propositionnelle, avec le genre de vérité qu'elle permet d'atteindre, ait eu lieu et ait montré ses limites. Le raisonnement critique et propositionnel est une condition de possibilité pour le raisonnement philosophique.

Parce que la réflexion propositionnelle doit précéder la réflexion phénoménologique, il n'est pas surprenant que nous trouvions difficile de distinguer l'une de l'autre. Il nous est difficile de s'étendre assez loin dans la nouvelle dimension que la philosophie apporte. Nous avons tendance à penser que la réflexion sur le sens est la forme la plus élevée d'analyse réflexive. Pour cette raison, il est essentiel pour nous de faire explicitement la distinction entre la réflexion propositionnelle et la réflexion phénoménologique, et de faire la distinction entre le sens et le noème, si nous voulons affiner notre compréhension de ce qu'est la philosophie, en tant que science de la vérité.

CHAPITRE 15

Phénoménologie dans le contexte historique contemporain

Nous allons ouvrir une dernière perspective sur la phénoménologie en examinant sa place sur la scène philosophique actuelle. Vers la fin du chapitre treize, nous avons noté que Descartes et Hobbes avaient tenté de remplacer l'attitude naturelle par l'attitude philosophique. Ils pensaient que la philosophie pouvait non seulement clarifier les connaissances propres à la pensée pré-philosophique, mais qu'elle pouvait aussi s'ériger à leur place. Cette croyance au pouvoir de la raison philosophique, et cette suspicion à l'égard d'autres formes d'expérience, est typique de la modernité. La phénoménologie comprend la philosophie très différemment. Elle soutient que l'intelligence pré-philosophique a sa valeur propre, qu'elle a sa propre excellence et sa propre vérité, et que la philosophie peut contempler le pré-philosophique mais ne saurait le remplacer. Ainsi, si la phénoménologie trouve son origine dans la philosophie moderne, elle s'en éloigne également. Pour montrer les rouages de cette transformation, commençons par présenter une interprétation de la modernité.

Modernité et postmodernité

La philosophie moderne a deux composantes principales : la philosophie politique et l'épistémologie. Avec ces deux composantes, la philosophie moderne s'est définie, dès ses origines, comme une révolution dirigée contre la pensée ancienne et médiévale. Machiavel, au début du XVI^e siècle, était fier de lancer de nouveaux modes de pensée à l'assaut de la vie politique. Quant à Francis Bacon et Descartes, au début du XVII^e siècle, ils ont ouvertement déclaré que leur objectif était d'introduire de nouvelles façons de penser la nature et l'esprit humain, d'introduire aussi des méthodes qui exigent, comme préalable, que nous abandonnions les convictions héritées du passé et que nous examinions la façon dont nous dirigeons nos esprits dans la recherche de la connaissance.

La nouvelle philosophie politique initiée par Machiavel et systématisée par Hobbes n'était pas seulement une innovation théorique. Elle a eu pour résultat pratique la mise en place de l'État moderne qui est différent des formes précédentes de gouvernement politique.

Dans toutes les formes prémodernes de gouvernement, une partie de la société – qu'il s'agisse d'un seul homme, de quelques riches, de nombreux pauvres, du groupe moyen ou des meilleurs – règne sur l'ensemble. Les dirigeants peuvent exercer leur pouvoir pour le bien commun ou pour leur propre profit, mais toujours la communauté politique implique la domination d'un groupe sur les autres. Même dans une république où les lois sont censées régner, un groupe forme encore l'« establishment », car il doit y avoir suffisamment de citoyens dotés de vertu et d'intelligence politique pour que les lois soient appliquées.

L'État moderne est très différent. Car dans ce dernier, une nouvelle entité est créée : la souveraineté. Le souverain n'est pas un groupe de personnes pris dans le corps politique. Le souverain est une construction. Il n'est pas le résultat d'un développement spontané ou d'une forme naturelle d'association humaine. Cette

souveraineté est une invention des philosophes. Elle est proposée comme une solution permanente au problème politique humain. L'introduction du souverain met un terme à l'interminable lutte humaine menée par des individus et des groupes pour gouverner. Le concept de souveraineté vise ainsi à rationaliser la vie politique. Elle met en place une structure impersonnelle qui contraste avec les formes de règles personnalisées que l'on retrouve dans la cité antique et médiévale. L'introduction du souverain, promet-on, apportera la paix civique. La seule exigence du souverain est que tous les sujets (car ils sont des sujets, pas des citoyens) renoncent à toute prétention à l'action et à la parole publiques. Ils seront protégés de l'agression de l'autre par le souverain et seront autorisés à poursuivre leurs propres objectifs et leurs propres préférences, mais à la condition que les décisions et discours publics soient du ressort exclusif du souverain.

L'État moderne, façonné par l'idée de souveraineté, est au cœur de l'histoire politique et intellectuelle des cinq cents dernières années. Il a d'abord été incarné dans les monarques absolus des XVIIe et XVIIIe siècles. Il a ensuite rejeté ces monarques, montrant plus clairement son visage dans la Révolution française. Après avoir germé dans la France du XIXe siècle au lendemain de la Révolution, en Allemagne par les travaux de Bismarck, et aux États-Unis par la guerre civile et ses conséquences, l'État moderne est apparu à nouveau de manière vivante dans la Révolution russe et dans l'État soviétique qui suivit. L'idée de souveraineté y demeure centrale comme elle l'est dans nos sociétés politiques contemporaines, en particulier à travers les tendances à centraliser toute autorité en une seule source de pouvoir, un gouvernement compétent sur toutes choses qui dissout les autres formes d'autorité sociale.

En plus d'être incarné de ces diverses manières, l'État moderne a connu plusieurs perfectionnements théoriques après Machiavel et Hobbes. Il a trouvé son expression conceptuelle finale avec Hegel, puis avec Karl Marx. Depuis Hegel, on assiste à une confrontation intellectuelle entre les partisans de la souveraineté et l'État moderne d'un côté, et les penseurs politiques qui tentent de réactiver l'alternative à la souveraineté et les formes politiques décrites par les théories anciennes et médiévales. Alexis de Toqueville nous rappelle les formes politiques du passé ; Leo Strauss confronte les anciennes et les modernes ; et Michael Oakeshott essaie de trouver des ajustements entre les concepts politiques anciens et modernes dans le but de conserver les avantages tout en excluant les inconvénients de chacun. Par-delà ces débats, on peut cependant dire que la philosophie politique moderne est achevée. Elle est parvenue à sa conclusion avec le concept et la mise en place effective de l'État moderne, qui est désormais considéré comme la seule forme légitime de gouvernement. L'État moderne n'a plus besoin d'être justifié.

La phénoménologie a peu à dire directement sur la dimension politique de la modernité. Certains écrits de Sartre et Merleau-Ponty sont liés à la politique, mais ils ne sont guère plus que des contributions relativement mineures à la théorie socialiste. Le travail d'Alfred Schutz s'intéresse plus à la philosophie sociale qu'à la philosophie politique. Il est frappant de constater à quel point la phénoménologie est dénuée de philosophie politique. Elle a, en revanche, beaucoup à dire sur l'autre composante de la modernité, l'épistémologie et la méthode.

La modernité impliquait non seulement une nouvelle conception de la vie politique, mais aussi une nouvelle conception de l'esprit. Dans les écrits classiques de la philosophie moderne, nous voyons sans cesse réaffirmé le principe selon lequel la raison humaine doit prendre possession d'elle-même. La raison ne peut accepter ce qu'elle hérite du passé sans y exercer sa critique. Les opinions qui lui sont données par d'autres, et même les vérités apparentes que les sens lui présentent, sont trompeuses. La raison doit apprendre à se conduire selon de nouvelles procédures, de nouvelles méthodes qui garantissent la vérité. Toutes les sciences doivent ainsi être reconstruites sur des bases nouvelles et sûres. Et la raison doit s'attacher à développer une méthode qui lui permette d'éprouver

la validité de nos perceptions sensorielles et de distinguer entre les vraies et les fausses impressions qui s'exercent sur notre sensibilité.

Tout comme sa composante politique, la composante épistémologique de la modernité a eu son histoire : elle a traversé le rationalisme de Descartes, de Spinoza et de Leibniz, l'empirisme de Locke, de Berkeley et de Hume, la philosophie critique de Kant et de ses disciples, l'idéalisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, puis le positivisme et le pragmatisme de la pensée du XIXe et du XXe siècle. Il y a cependant une différence notable qui tient au fait que l'épistémologie n'est pas achevée comme l'est la philosophie politique. Malgré les grands succès des sciences modernes et malgré les progrès de l'intelligence artificielle ou des sciences cognitives, il n'y a pas d'équivalent épistémologique de l'État moderne. En tant que théorie de la connaissance et de la méthode, la modernité est encore inachevée et c'est à cette branche de la pensée moderne que la phénoménologie apporte sa contribution la plus notable.

Avant de considérer la phénoménologie, cependant, nous devons examiner un point de plus sur les deux composantes de la modernité que sont la politique et l'épistémologie. Ce qui est commun à la philosophie politique moderne et à l'épistémologie moderne, c'est qu'ils insistent sur le fait que l'esprit doit être compris comme un pouvoir de gouverner. Dans la philosophie politique, l'esprit, chez Machiavel et chez Hobbes, génère une nouvelle entité, l'État souverain, qui n'est pas présent parmi les formes plus spontanées d'association humaine qui sont apparues au cours de l'histoire. Désormais, les incertitudes et les tensions de la compétition humaine pour la domination doivent être remplacées par une construction provoquée par une vision philosophique. Quelque chose de nouveau, de suprahumain, le Léviathan, remplace les anciennes autorités en conflit, et cette nouvelle chose est la raison qui règne sur les hommes.

De même, en ce qui concerne la connaissance humaine, la raison prend possession d'elle-même et domine ses propres expériences en générant des méthodes d'enquête et en procédant à une critique de ses propres pouvoirs. L'esprit s'impose comme raison. L'esprit règne sur lui-même et sur son pouvoir de connaître. L'esprit n'est pas conçu comme ordonné vers la vérité des choses, mais comme régissant ses propres activités et générant la vérité par ses propres efforts. L'esprit n'est pas réceptif, mais créatif. Il ne s'accepte pas comme téléologiquement ordonné vers la vérité, mais s'invente et construit ses vérités au moyen d'une méthodologie critique. Dans les deux cas, donc, tant en politique qu'en épistémologie, la raison ou l'esprit sont compris comme régnant de manière autonome. C'est la différence majeure entre la philosophie de la modernité et la philosophie antique et médiévale, dans laquelle la raison était comprise comme trouvant sa perfection dans la manifestation de la chose, dans l'objectivité et la vérité. Dans la philosophie prémoderne, même l'excellence politique est subordonnée à la vérité de l'être qui est atteinte par la vie théorique. La méthode est subordonnée à la vérité et non l'inverse.

Au cours des premiers siècles de son influence, la modernité s'est manifestée comme un rationalisme. Le nom donné à cette période de l'histoire de la pensée et au style qui lui correspond est : les Lumières. La modernité promettait une société politique rationnelle et un développement scientifique sûr de la consistance de son savoir. Mais plus récemment, notamment après les proclamations de Nietzsche, il est devenu de plus en plus clair que le cœur du projet moderne n'est pas l'exercice de la raison au service de la connaissance, mais l'exercice d'une volonté, volonté de gouverner, volonté de puissance. À mesure que cette idée est devenue plus évidente et plus partagée, les prestiges de la modernité se sont estompés et ce que l'on a appelé postmodernité a progressivement fait son apparition. La postmodernité n'est pas un rejet de la modernité, mais la floraison de l'impulsion la plus profonde qu'elle contient. En ce moment de notre vie académique et culturelle, les sciences naturelles sont toujours au service du projet classique de la modernité, tandis que les sciences humaines sont, pour la plupart, tournées vers la postmodernité.

La réponse de la phénoménologie

Comment la phénoménologie s'inscrit-elle dans ce développement de la philosophie moderne ? Doit-elle être conçue comme une continuation de la tension rationaliste qui anime la modernité ? Certains des arguments développés par Husserl semblent plaider en ce sens. Ou s'agit-il plutôt d'une contribution à la postmodernité, comme semble l'indiquer l'œuvre de Heidegger, et plus encore celle de Derrida ?

La phénoménologie s'échappe des problématiques typiques de la modernité et permet de restaurer les formes de pensée qui animaient la philosophie ancienne et médiévale. Comme la philosophie prémoderne, la phénoménologie comprend la raison comme dirigée vers la vérité. Elle voit l'esprit humain comme orienté structuré par l'évidence et par la manifestation de la façon dont les choses sont. En outre, elle valide cette vision de la raison et de l'esprit en décrivant, de manière convaincante, les activités par lesquelles l'esprit réalise la vérité, ainsi que les limites et les obscurités qui accompagnent une telle réalisation. De par sa compréhension de la raison et de la vérité, la phénoménologie nous permet de nous réapproprier la philosophie de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Est-ce à dire que la phénoménologie restaure simplement la compréhension ancienne de la philosophie et abandonne le projet moderne ? Ou qu'elle joue sur les anciens et les modernes comme sur deux alternatives de base de la pensée ? Non ; elle fait davantage. Elle répond positivement aux problèmes qui se sont posés au sein de la modernité. En s'appuyant sur la philosophie moderne et en restaurant également la compréhension ancienne de la raison, la phénoménologie va au-delà des anciens et des modernes. Par exemple, elle traite du problème épistémologique moderne et de la place des sciences mathématiques dans la vie humaine. Elle montre comment la perception ne doit pas être comprise comme une barrière entre nous et les choses, et comment les choses peuvent nous être données sous différentes perspectives tout en conservant leur identité ; elle examine l'interaction de la présence et de l'absence dans toutes nos expériences ; et elle décompose les internationalités par lesquelles les sciences sont constituées à partir du monde vécu.

Mais tout en répondant aux préoccupations épistémologiques de la modernité, la phénoménologie améliore également la compréhension ancienne de la science. Elle fait ressortir le rôle de l'ego, montrant que la connaissance humaine n'est pas l'œuvre d'un intellect agent séparé des êtres humains, mais l'accomplissement et la possession de quelqu'un qui peut dire « je » et qui peut assumer la responsabilité de ce qu'il dit. Parce qu'elle reconnaît le moi transcendantal comme une dimension de l'être humain, la phénoménologie est en mesure d'introduire une dimension historique et herméneutique dans la connaissance humaine. Elle le fait, cependant, sans submerger la vérité dans la subjectivité et dans les circonstances historiques. Ayant dû faire face au scepticisme moderne, la phénoménologie fournit une analyse plus approfondie de l'expérience et de l'intentionnalité que la philosophie ancienne, ainsi qu'un traitement plus explicite de la différence entre philosophique et pré-philosophique. La phénoménologie n'est ni une rébellion contre l'Antiquité et le Moyen Âge ni un rejet de la modernité, mais un rétablissement de la vraie vie philosophique, d'une manière appropriée à la situation philosophique de notre époque.

La phénoménologie n'a pas développé de philosophie politique. Mais parce qu'elle considère la pensée humaine comme ordonnée vers la vérité, elle peut apporter une contribution importante à la philosophie politique. Si l'esprit humain trouve sa fin dans l'évidence des choses, alors la règle politique ne peut pas être le bien-être du plus grand nombre. La politique doit être subordonnée à la vérité des choses, c'est-à-dire que la norme politique doit découler de la nature humaine. Une norme arbitrairement choisie ne peut être satisfaisante, à cet égard. La norme doit tenir compte de ce que sont réellement les humains, et elle doit également reconnaître qu'il existe des réalités qui dépassent celles de la vie individuelle. Ces vérités ont parfois été perdues de vue dans la pensée

politique inaugurée par Machiavel.

Si les êtres humains sont reconnus comme des agents de la vérité, leur association politique doit refléter cette dimension de leur être. Un système de souveraineté impersonnel ne peut remplacer des dirigeants humains et des citoyens responsables. Les vertus civiques et intellectuelles de ceux qui occupent des fonctions publiques ne peuvent être ignorées ; la décision n'est pas simplement une question de procédures automatiques et de processus électoraux. Les problèmes urgents d'éducation civique, de stabilité familiale et d'ordre social qui se sont posés ces dernières années montrent que les enseignements de la philosophie politique ancienne ne sont pas dépassés à notre époque. Une meilleure compréhension de la responsabilité humaine, basée sur une compréhension de la raison comme ordre vers la vérité, est absolument nécessaire dans l'éducation des citoyens et des hommes d'État pour que les hommes ne deviennent pas les esclaves d'un état despotique.

L'État moderne n'est pas la même chose que la république traditionnelle, société politique dans laquelle règnent des lois héritées du passé. Le souverain est une construction fabriquée par la raison, tandis que les lois sont des coutumes léguées par une communauté dont certaines sont codifiées en lois explicites ; elles représentent les règles communes, le mode de vie d'un peuple. La constitution politique détermine les fonctions et les personnes qui seront éligibles pour les occuper ; elle détermine qui sera citoyen. La république traditionnelle suppose que les hommes sont nés et ont été éduqués dans des familles et des tribus dans lesquels ils ont noué des associations (amitiés) pré-politiques. La souveraineté est beaucoup moins restreinte. Elle entend supplanter toutes les autorités et associations qu'elle régleme. Elle entend pouvoir rendre les hommes humains. C'est donc un projet essentiellement totalitaire.

Une autre différence entre la république traditionnelle et l'État souverain est que la première s'appuie sur de nombreuses autres formes de gouvernement : elle est composée d'éléments démocratiques, oligarchiques, aristocratiques et monarchiques, et cette diversité lui confère une grande robustesse. Le souverain, en revanche, est univoque. Il n'y a qu'une norme pour celui ou ceux qui représente tous les sujets. Parce qu'elle est univoque, la souveraineté n'est pas modulable selon les circonstances. C'est ce qu'on a appelé l'état universel et homogène, la seule forme de règle qui devrait se retrouver partout. Il est purement « rationnel », mais rationnel dans le sens que la modernité donne à ce terme : une expression de la raison calculatrice et méthodique, pas de la raison qui témoigne de la façon dont les choses sont. La ruine morale et sociale laissée par l'effondrement des États soviétiques montre avec quelle efficacité le souverain peut détruire les autorités sociales qui tentent de rivaliser avec son pouvoir.

Les meilleures sociétés politiques du monde moderne, comme celle formée par la Constitution américaine d'origine, sont des républiques. Elles établissent un État de droit et sont composées d'éléments issus de nombreuses formes de gouvernement : démocratique, oligarchique, aristocratique et monarchique. Elles vont à l'encontre des forces neutralisantes qui se sont également développées dans le monde moderne. Dans la mesure où elles restent des républiques, elles traitent leur peuple comme des citoyens et non comme des sujets, et considèrent qu'il est essentiel d'éduquer les individus en tant que citoyens et non en tant que sujets. Être éduqué en tant que citoyen, c'est être capable d'entrer dans la conversation humaine en tant qu'agent responsable de la vérité. La phénoménologie peut renforcer ou restaurer cette auto-compréhension civique ; tel est la contribution que la philosophie à la pratique politique contemporaine.

Car l'étude de la pensée a une valeur qui va au-delà de l'épistémologie. Lorsque nous décrivons philosophiquement la raison humaine, nous fournissons une compréhension de soi humaine, et une telle compréhension n'est pas sans rapport avec la philosophie politique. L'image la plus systématique de l'État souverain est donnée par Thomas Hobbes dans le *Leviathan*, un travail qui commence par une théorie mécaniste de la connaissance. La conjonction entre politique et épistémologie n'est pas fortuite. Pour que les êtres humains

deviennent les sujets d'un souverain, ils doivent se comprendre eux-mêmes d'une certaine manière. Puisqu'ils ne seront pas autorisés à agir dans le domaine public (seul le souverain peut mener des actions publiques), ils ne doivent se considérer ni comme des agents moraux ni comme des agents de la vérité. Leur intellect doit donc être compris comme un processus mécanique et impersonnel, non comme un pouvoir responsable d'attestation de la vérité. Ils ne peuvent pas se comprendre comme des donneurs de manifestation. L'État souverain et le subjectivisme moderne vont de pair. La « situation égocentrique » et la réduction de l'esprit au cerveau, l'annulation de la vérité publique au profit du relativisme privé, ne sont pas seulement des théories épistémologiques, mais aussi des prédispositions politiques. Si nous nous convainquons de ne pas entrer dans le jeu de la vérité, nous nous verrons comme des acteurs solitaires qui ne peuvent agir que dans notre vie intérieure. Il n'y a pas de jeu public mais seulement du fantasme privé, pas de football ou de base-ball mais seulement un mécanisme mental. La compréhension de la raison humaine comme enfermée dans le cerveau, la compréhension qui sert l'État souverain, est répandue dans notre culture, mais elle n'est pas encore universelle. Elle a le défaut d'être contre-intuitive et de se dissoudre logiquement, comme l'a montré le postmodernisme. En termes platoniciens, ce dont nous avons besoin, c'est d'une nouvelle « ambiance musicale » qui nous rende plus clairement conscients de ce que nous sommes, et le rôle politique de la philosophie est d'aider à rendre possible une telle musique.

Phénoménologie et la philosophie thomiste

Puisque nous essayons de définir la phénoménologie en montrant comment elle s'intègre dans la situation philosophique moderne, il serait utile de la comparer avec la philosophie scolastique, et plus spécifiquement avec la représentation la plus importante de la scolastique, le thomisme. Le thomisme fournit lui aussi une alternative à la modernité et à la post-modernité. Mais les deux alternatives diffèrent. Le thomisme est une forme de pensée pré-moderne ou non moderne. Ses racines se trouvent dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Historiquement, il se développe parallèlement aux commencements de la pensée moderne, et est représenté par des écrivains du XVI^e et du XVII^e siècle tels que Cajetan (1468-1534), Suarez (1548-1617) et Jean de Saint-Thomas (1589-1644). Le thomisme a quelque peu reculé au cours des deux siècles suivants, mais après le renouveau suscité par le pape Léon XIII, avec son encyclique *Aeterni Patris* (1879), il est devenu une présence visible dans la pensée du XIX^e et du XX^e siècle, principalement mais pas exclusivement dans l'enseignement catholique romain et les cercles intellectuels. Il a représenté, à l'époque contemporaine, par de nombreux universitaires et commentateurs, mais aussi par des penseurs indépendants tels que Jacques Maritain (1882-1973), Etienne Gilson (1884-1978) et Yves R. Simon (1903-1961). Sa présence a beaucoup diminué au lendemain du Concile Vatican II. En outre, la philosophie néo-scolastique de Franz Brentano a exercé une influence significative sur Husserl, il y a ainsi une certaine continuité entre la pensée thomiste et les premiers stades de la phénoménologie.

Le thomisme partage avec la phénoménologie la thèse selon laquelle la raison humaine est orientée vers la vérité, mais il y a une différence importante entre les deux traditions. Le thomisme développe sa philosophie dans le contexte de la foi et de la révélation chrétiennes. Il fonctionne dans les dimensions intellectuelles ouvertes par saint Anselme, qui fournit une sorte de « déduction théologique » de la possibilité de la philosophie, analogue à la « déduction transcendantale » par Kant de nos pouvoirs cognitifs. Le premier pas de la philosophie médiévale a été de montrer que la raison a son propre domaine, sa propre sphère d'opérations, et qu'elle ne se réduit pas à la foi. Saint Anselme et les scolastiques « ont fait de la place » pour la raison dans la foi. Ils connaissaient la philosophie qu'ils trouvaient chez les anciens, mais leur appropriation de celle-ci devait commencer par une révélation. Parmi les grandes réalisations de la scolastique figuraient les distinctions entre foi et raison et entre grâce et nature. Les penseurs médiévaux,

et Thomas d'Aquin en particulier, ont enseigné que les preuves naturelles ont leur propre régime de vérité, et que la raison peut les atteindre par ses propres pouvoirs. Cet enseignement, cependant, devait être justifié de l'intérieur par la foi biblique.

Dans la philosophie antique, une telle justification théologique n'était pas nécessaire, car la philosophie n'avait pas à trouver sa place au sein d'une révélation divine. Elle se définissait au milieu des opinions héritées des traditions entretenues dans les villes grecques. Là, la philosophie se comprend comme le point culminant naturel de la pensée humaine. Les hommes avaient des opinions sur la façon dont les choses sont et pouvaient acquérir des connaissances vraies, ils avaient des points de vue sur le juste et le bon, ils ont élaboré des déclarations au sujet des dieux ; au-delà de tels exercices de l'esprit, ils ont commencé à penser à des notions générales comme le tout et à se situer eux-mêmes comme étant une partie de ce tout. Que ce soit dans l'étude présocratique de la nature ou dans l'investigation socratique de l'homme et de l'ordre politique, ils ont commencé à développer cette pensée qu'aujourd'hui nous nommons philosophique.

La phénoménologie nous offre cette compréhension de la philosophie comme une réalisation humaine. Elle ne cherche pas à dériver la philosophie de la foi religieuse. Au contraire, elle considère la philosophie simplement comme l'accomplissement d'une des formes de l'excellence humaine qui vient compléter les exercices pré-philosophiques de la raison. La phénoménologie conçoit donc la philosophie d'une manière différente de la façon dont le thomisme l'a conçue. Elle la conçoit d'une manière qui complique mais ne contredit pas l'approche thomiste. Le thomisme offre ainsi un moyen parmi d'autres de s'engager dans la philosophie. Prendre possession de la philosophie depuis l'intérieur de la foi, comme le fait le thomisme, ne déforme pas la philosophie, mais elle lui donne un aspect différent et la dote d'une couleur distinctive. Une autre manière d'entrer dans la philosophie, la plus ancienne, est de commencer par l'attitude naturelle et d'en distinguer progressivement ce qui est proprement philosophique. Emprunter la voie offerte par la phénoménologie peut s'avérer bénéfique au thomisme : il devient, en effet, possible de montrer comment le contexte supposé par le thomisme est lui-même distingué du tout naturel que nous appelons le monde. En somme, la phénoménologie peut aider aussi bien la philosophie naturelle que la théologie thomiste à comprendre leurs origines.

Phénoménologie et expérience humaine

La phénoménologie échappe au volontarisme de la postmodernité et évite le rationalisme étroit de la modernité. Il est plus modéré qu'un tel rationalisme. Il reconnaît la validité de l'expérience et de la pensée pré-philosophiques et ne cherche pas à s'y substituer. Pourtant, il peut sembler excessif de dire, on l'a vu déjà, que la phénoménologie est indifférente à la vérité ou à la fausseté que l'on trouve dans l'attitude naturelle. La phénoménologie n'a-t-elle aucun effet sur l'expérience qui la précède ? Est-elle vraiment une simple description de cette expérience ?

La phénoménologie peut clarifier les intentionnalités qui sont à l'œuvre dans l'attitude naturelle. Elle peut montrer, par exemple, en quoi la logique diffère des mathématiques et comment les deux diffèrent des sciences naturelles ; elle peut montrer ce que chaque forme d'intentionnalité recherche, caractériser les preuves qu'elle vise. La phénoménologie vient en aide à l'expérience pré-philosophique en clarifiant ce qu'une telle expérience révèle et comment elle s'intègre à d'autres formes de preuves. Ce faisant, cependant, la phénoménologie ne substitue pas une nouvelle méthode à celle qui existait déjà. Elle ne fait que distinguer plus nettement, en les décrivant, les intentionnalités qui étaient déjà à l'œuvre dans la constitution de l'expérience. Elle supprime les confusions qui régnaient au sein de ces intentionnalités et résout les ambiguïtés qui subsistent dans la langue qui les exprime.

La phénoménologie aide également la pensée pré-philosophique car une telle pensée va inévitablement au-delà d'elle-même et tente, non moins inévitablement, de formuler une opinion sur le tout. Chaque science partielle, ainsi que le bon sens humain, exprime une opinion sur le tout. Ils formulent cependant cette opinion en fonction de leur propre vision partielle. Les physiciens pensent le tout comme un tout physique, les politiciens le considèrent comme un tout politique, les psychologues le considèrent comme un tout psychologique. Chaque vue partielle étend son propre pseudopode philosophique. En revanche, la phénoménologie, comme toute vraie philosophie, saisit la différence entre une vue partielle de l'ensemble et une vue appropriée à l'ensemble. Elle évite la positivité des sciences qui sont autant de vues partielles. Au lieu de plonger dans la connaissance avec des œillères, elle sait que penser le tout requiert subtilité, réserve, nuance, analogie et métaphore. Elle fait des distinctions ainsi plus fondamentales que les sciences partielles. Elle est sensible aux transformations du langage qui doivent se produire lorsque l'on parle du contexte le plus large.

La phénoménologie complète ainsi les sciences partielles et l'attitude naturelle en clarifiant leur partialité, en faisant ressortir ce qui est absent de leur discours, et en montrant que ce qu'elles identifient peut être vu à partir de perspectives qu'elles ne sont pas en mesure d'apprécier. Ainsi, la phénoménologie ne doute ni ne rejette, mais clarifie et restaure. En clarifiant la partialité d'autres modes de pensée, elle formule son propre sens du tout. En parlant du tout, elle évoque également le soi, et s'oppose ainsi à la fois à l'oubli de soi des formes modernes de la science et à l'abnégation de la postmodernité. La phénoménologie nous aide à réfléchir aux premiers et derniers enjeux et nous aide à nous connaître.

Annexe - La phénoménologie au cours du vingtième siècle

Les débuts du mouvement : Husserl

Le mouvement phénoménologique s'intègre presque exactement dans le XXe siècle. Le travail qui est généralement considéré comme le premier vrai travail phénoménologique, les *Recherches Logiques* de Husserl, est paru en deux parties en 1900 et 1901, de sorte que le nouveau mouvement a commencé précisément l'aube du siècle. De plus, cette date était littéralement un nouveau départ, car Husserl était un philosophe particulièrement original. Il ne peut pas être considéré comme poursuivant une tradition qui s'était formée avant lui. Même Martin Heidegger, un philosophe aussi puissant que Husserl, ne peut être compris que dans la tradition ouverte par ce dernier qui s'est inspiré du travail de Franz Brentano et du psychologue Carl Stumpf mais les a largement dépassés. Sa théorie de l'intentionnalité est de loin supérieure à celle de Brentano. Le travail écrit de Husserl avant 1900 (sa *Philosophie de l'arithmétique*, qui a paru en 1891, et les quelques essais qui ont suivi le livre), bien qu'il préfigure une partie de sa pensée ultérieure, est à juste titre considéré comme pré-phénoménologique, à la manière dont les écrits de Kant d'avant la *Dissertation de 1770* sont considérés comme pré-critiques. Nous pouvons, avec le recul que nous donne une histoire d'environ un siècle, regarder ce mouvement philosophique et tenter de l'examiner.

Husserl était un *Privatdozent* à l'Université de Halle-sur-Saale au sud-ouest de Berlin depuis quatorze ans lorsque, en raison du succès des *Recherches logiques*, il fut nommé professeur à Göttingen où il enseigna de 1901 à 1916, après quoi il fut nommé à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, d'où il prit sa retraite en 1928. Il est resté à Fribourg encore dix ans jusqu'à sa mort en 1938 à l'âge de soixante-dix-neuf ans. Husserl n'a publié que six livres au cours de sa vie : *Philosophie de l'arithmétique* (1891), *Recherches logiques* (1900-1), *Idées directrice pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), *Leçons sur la conscience interne du temps* (1928), *Logique formelle et logique transcendantale* (1929) et *Méditations cartésiennes* (1931), ce dernier étant paru en français avant d'être traduit en allemand. Cependant, il a composé des milliers de pages de manuscrits : cours magistral, croquis et méditations philosophiques, commentaires, ébauches pour des publications éventuelles. Husserl philosophait en écrivant. Tous ces documents ont été rassemblés dans les *Archives Husserl* et de nombreux volumes ont été publiés à titre posthume dans la série *Husserliana*, qui compte une quarantaine de volumes.

Elisabeth Ströker estime que Husserl est toujours resté un scientifique même lorsqu'il s'est tourné vers la philosophie (communication personnelle). Il a commencé ses études et rédigé sa thèse de doctorat sur les mathématiques, et a également étudié l'astronomie et la psychologie avant de se tourner pleinement vers la philosophie. En tant que spécialiste des sciences naturelles, il était, dit Ströker, plus enclin à l'expérience qu'à la monographie, et ses nombreuses compositions philosophiques ressemblaient à autant d'études ou d'expériences

empiriques. Même ses plus gros livres ressemblent davantage à des collections de petites études qu'à des compositions structurées de façon architectonique.

Par son enseignement et ses écrits, Husserl a stimulé la croissance de plusieurs branches de la phénoménologie. Il a également exercé une influence importante par le biais de son travail éditorial sur le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, qu'il a fondé en 1913. De nombreuses monographies allemandes importantes ont paru dans ce périodique, y compris *Être et temps* de Heidegger, *Ideen et Logique formelle et logique transcendantale*, de Husserl, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* de Max Scheler, et des œuvres d'Adolf Reinach, d'Alexander Pfänder, d'Oskar Becker et de Moritz Geiger. Au total onze volumes, dont certains contenaient plus d'une œuvre, ont été publiés dans cette série entre 1913 et 1930. Le dernier volume était une étude d'Eugen Fink intitulée *Vergegenwärtigung und Bild* (Représentation et image).

Husserl a influencé deux groupes philosophiques au cours de sa période d'enseignement, l'un à Göttingen et l'autre à Munich. Celui de Munich est né spontanément de la lecture des *Recherches logiques*. À l'Université de Munich, les étudiants de Theodor Lipps avaient en effet organisé un groupe philosophique au tournant du siècle. Ce groupe, qui comprenait Alexander Pfänder et Johannes Daubert, puis Adolf Reinach, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand et Max Scheler, est progressivement devenu un centre indépendant de phénoménologie. Les membres ont rencontré fréquemment Husserl à Göttingen, ils l'ont invité à donner des conférences à Munich et certains sont allés à Göttingen pour étudier avec lui. Ce qui intéressait les philosophes munichois était principalement le dépassement du psychologisme que proposait Husserl avec sa restauration du réalisme dans la philosophie. Ils avaient moins de goût pour ses développements ultérieurs qui se présentent comme philosophie transcendantale dans lesquels ils voyaient une rechute dans l'idéalisme. Ils considéraient leur propre travail comme une phénoménologie sans réduction. À Göttingen, par la suite, un autre groupe a été formé. Certains de ses membres venaient de Munich, tels que Reinach, Daubert, Conrad, Conrad-Martius et von Hildebrand. Ils furent rejoints par des personnalités comme Alexandre Koyré et Jean Héring. Roman Ingarden et Edith Stein sont également devenus membres de ce groupe et ont travaillé avec Husserl à Fribourg.

Lorsque Husserl a déménagé à l'Université de Fribourg en 1916, aucun cercle formel de phénoménologie n'y a été établi, mais de nombreuses personnalités ont collaboré avec lui : Stein, Ingarden, Fink, Ludwig Landgrebe et surtout Martin Heidegger. Jacob Klein et Hans-Georg Gadamer, qui étaient à Marburg, ont été plus directement influencés par Heidegger, mais l'ont été également par Husserl lors de leurs études, dans les années 1920.

La deuxième étape : Husserl, Heidegger et Scheler

Au cours des années 1920, le mouvement philosophique de Husserl, en tant que phénomène culturel, s'est quelque peu transformé, notamment du fait l'apparition de Martin Heidegger sur la scène académique et intellectuelle. Heidegger a fait une énorme impression sur le monde philosophique en Allemagne et a volé la vedette à Husserl. Husserl et Heidegger forment l'une des grandes paires de penseurs de l'histoire de la philosophie, et pour comprendre leur relation, il faut remonter quelques années en arrière, en 1907, quand Heidegger a lu le livre de Brentano sur les sens multiples de l'être chez Aristote. Deux ans plus tard, comme étudiant à Fribourg, il a lu les *Recherches logiques* de Husserl. Il a ensuite terminé sa thèse de doctorat sous la direction du philosophe néokantien Heinrich Rickert en 1913, puis a écrit son habilitation en 1915 et a commencé à enseigner à Fribourg, juste au moment où Husserl y arrivait. En tant que jeune professeur, Heidegger a donné des conférences sur les philosophes grecs et la phénoménologie, ainsi que sur la philosophie de la religion. Il fut invité à enseigner à Marburg et quitta Fribourg en 1923. Au cours de l'hiver

1923-1924, il composa une première version d'*Être et Temps*, et il commença à enseigner à Marbourg en 1924. *Être et Temps* fut publié en 1927. Heidegger succéda à Husserl à la retraite de ce dernier à l'Université de Fribourg-en-Brigau en 1928. Heidegger était resté à Marburg pendant quatre ans, 1924 à 1928, mais ses conférences, là-bas et plus tôt à Fribourg, l'avaient déjà rendu célèbre et avaient révélé sa propre position philosophique. Heidegger a lu le texte de Brentano sur Aristote quand il avait dix-sept ans, et il a lu *Recherches logiques* de Husserl quand il en avait dix-neuf. La combinaison de ces deux sources l'a profondément influencé et a contribué à produire son orientation philosophique propre. Dans *Être et temps*, au §7, il affirme que la méthode de son analyse est phénoménologique et il fournit une présentation de ce que signifie pour lui la phénoménologie. Malgré l'influence que Husserl a exercée sur lui, il existe un certain nombre de différences évidentes entre leurs deux conceptions de la phénoménologie.

Tout d'abord, Heidegger formule sa tâche en termes classiques et possède une solide connaissance de l'histoire de la philosophie. Husserl était un mathématicien qui est venu plus tard à la philosophie, tandis que Heidegger a été formé d'emblée comme philosophe. *Être et temps* mentionne Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, Suarez, Descartes, Kant et d'autres philosophes et théologiens, ainsi que le livre de la *Genèse*, Calvin, Zwingli et Esopo, et se fixe comme objectif de *renouveler la question de l'être* (fil directeur de l'œuvre de Heidegger). Heidegger a ainsi pu utiliser ce que Husserl a accompli en l'appliquant à des questions philosophiques plus classiques. Il était certainement mieux placé que Husserl pour utiliser un vocabulaire philosophique classique et pour se faire comprendre des spécialistes d'histoire de la philosophie.

Deuxièmement, Husserl est très rationaliste dans le style et le contenu de son travail, tandis que le style et le contenu de l'écriture et de l'enseignement de Heidegger engagent le lecteur et lui adresse des questions existentielles. Ceci présente à la fois de bons et de moins bons côtés. Les bons côtés viennent de ce que Heidegger fait ressortir explicitement le fait que la philosophie n'est pas simplement une spéculation mais que c'est un mode de vie qui a des conséquences pour ceux qui le pratiquent. Les moins bons côtés viennent de ce que, dans la poursuite de son projet philosophique, Heidegger n'a pas toujours fait une distinction nette entre la vie théorique et la vie pratique, ni entre la philosophie et l'imprudence. Il n'a pas non plus toujours fait de distinction claire entre la vie théorique et la religion ou la poésie. Son style est parfois presque celui d'un prophète que celui d'un penseur, et l'oscillation entre ces formes de vie l'a parfois conduit à confondre son propre travail et sa vie et a affecté la pensée de ceux qu'il influençait dans des directions parfois préjudiciables. Le but principal de l'analyse de Heidegger de l'être-vers-la-mort, de l'anxiété, ou de l'authenticité, n'est pas de nous donner des raisons de nous inquiéter ou de nous rendre sérieux au sujet de la vie. Il utilise plutôt ces phénomènes comme des approches de la question de l'être. Ils ont une fonction analytique, pas une fonction exhortative. Ils doivent montrer que la question de l'être se révèle non seulement dans la métaphysique spéculative, mais dans toutes les variétés de l'existence humaine. Cependant, dans les écrits de Heidegger, le but analytique se confond parfois avec une exhortation religieuse et morale. D'où le style prophétique qu'on lui a parfois reproché. On peut être un prophète et on peut être un philosophe, mais il est périlleux d'essayer d'être les deux en même temps.

Une autre façon d'exprimer cette différence entre Husserl et Heidegger est de dire que Husserl a commencé à faire de la philosophie avec l'impulsion d'un scientifique et d'un mathématicien, tandis que Heidegger a commencé avec une impulsion religieuse. Husserl, le rationaliste, se considérait comme un chrétien libre, non doctrinal et non dogmatique, mais il utilisait les catégories religieuses avec parcimonie dans son travail. Il était déterminé à faire de la philosophie une science rigoureuse. Il respectait la religion, mais en était quelque peu éloigné. Heidegger, au contraire, semblait présenter sa philosophie comme une solution au problème religieux. Plusieurs adeptes de Husserl se

sont convertis au catholicisme ou au protestantisme. Cela ne s'est pas produit parce que Husserl a encouragé une telle démarche (il en semblait même quelque peu gêné), mais parce que son travail a restauré la respectabilité de divers domaines d'expérience et leur a ainsi permis de cultiver une forme religieuse de développement. De telles conversions n'étaient pas courantes chez les disciples de Heidegger dont l'enseignement a plutôt conduit, tout à l'opposé d'une conversion religieuse, à une conversion philosophique. En le suivant, on était enclin à passer de la foi religieuse à la philosophie qui devenait un moyen de prendre en charge l'impulsion religieuse. Les questions de mortalité, d'authenticité, de détermination, d'herméneutique de l'existence humaine, de temporalité et d'éternité étaient traitées par l'analyse philosophique et l'exhortation plutôt que par la religion dans sa forme traditionnelle. La réponse philosophique était même considérée comme la plus authentique des deux. Personne n'a essayé d'interpréter le *Nouveau Testament* dans les catégories husserliennes, mais Rudolf Bultmann a essayé de le faire avec les catégories de Heidegger.

Qu'est-ce qui, dans Husserl, a le plus influencé Heidegger ? Sans doute le fait qu'avec Husserl, le problème épistémologique cartésien ou moderne ait été dissout et surmonté. La notion d'une conscience solitaire et fermée, consciente d'elle-même et de ses propres sensations et pensées, a été éliminée et remplacée par le concept d'intentionnalité. Conséquence : le problème épistémologique est évacué dans *Être et Temps*, §13. Nous vivons et percevons les choses, pas seulement les apparences, les impacts ou les impressions que les choses nous font. Les choses nous apparaissent à travers une multitude de présentations. Husserl a présenté ce réalisme non seulement en soulignant les contradictions de la position cartésienne et lockéenne, mais aussi en élaborant des analyses descriptives détaillées de diverses formes d'intentionnalité, analyses qui ont fait leurs preuves et qui ont convaincu par leur précision et leur exactitude. On ne prouve pas le réalisme. Comment faire alors ? Réponse : on le décrit.

Plus particulièrement, cette percée dans la doctrine de l'intentionnalité s'est exprimée dans deux thèses plus particulières de Husserl : premièrement, son analyse de l'intuition catégoriale, et en second lieu son insistance sur le fait que nous avons vraiment l'intentionnalité des choses en leur absence. Ces deux enseignements sont très présents dans les premiers textes de Heidegger. Dans sa doctrine de la catégorialité, Husserl montre que lorsque nous articulons des choses, lorsque nous jugeons ou rapportons ou composons ou structurons des choses, nous ne nous contentons pas d'arranger nos propres concepts, idées ou impressions internes. Nous articulons plutôt les choses dans le monde. Nous mettons les parties en rapport avec le tout. Nos jugements, par exemple, ne sont pas dans des compositions d'idées que nous essayons de confronter ensuite à un monde « extérieur ». Ils sont, dans leur forme la plus élémentaire, l'articulation affirmée des choses que nous vivons. Nous articulons la présence des choses à la manière dont elles nous sont données. Ainsi, la doctrine de l'intentionnalité de Husserl ne doit pas être prise uniquement comme concernant la perception dans laquelle les choses que nous percevons se présentent immédiatement à nous. Elle doit être prise aussi comme concernant l'articulation catégoriale basée sur la perception. La doctrine de l'intuition catégoriale de Husserl, telle qu'elle est donnée dans la sixième *Recherches Logiques* a été cruciale pour la formulation par Heidegger de la question de l'être.

De plus, toujours grâce à la doctrine de l'intentionnalité, Husserl fut en mesure de dire que nous voulons réellement des choses qui sont absentes. Nous ne vivons pas uniquement les présences immédiates. Il n'est pas vrai non plus que lorsque nous parlons de quelque chose d'absent comme d'une image ou d'un concept que la chose ainsi visée ne nous soit pas donnée. La pensée humaine est telle qu'elle transcende le présent et vise ce qui est absent. L'absent, ce qui n'est pas là, nous est donné comme tel. Il existe, en outre, différents types d'absence, correspondant aux différents types d'intentionnalités vides que notre intentionnalité peut forger : l'absence des choses que nous percevons, l'absence des choses signifiées uniquement par des mots, l'absence de choses dont on se

souvent, l'absence de ce qui est représenté, l'absence de ceux qui sont loin par opposition à l'absence de ceux qui sont morts, l'absence du passé et de l'avenir, l'absence du divin. Un autre type d'absence important que Husserl a décrit est celui du flou, dans lequel les choses nous sont données, mais données de manière indistincte, en vue d'une articulation et d'une possession plus poussées. Ce thème de l'absence a stimulé, chez Heidegger, l'idée selon laquelle la non-dissimulation est impliquée dans la vérité.

Heidegger a vu les possibilités philosophiques ouvertes par la découverte de l'intentionnalité de Husserl et les a exploitées. D'autres philosophes ont été impressionnés par ce que Husserl a rendu possible. Les membres des écoles de Munich et de Göttingen, par exemple, se sont réjouis du « réalisme » des découvertes de Husserl. Aucun d'entre eux, cependant, n'avait la profondeur, l'originalité et l'énergie philosophique de Heidegger ou le charme séduisant que la subtile tonalité religieuse donnait à ses écrits.

Autre différence entre Heidegger et Husserl : ce dernier est très parcimonieux dans son utilisation de l'histoire de la philosophie. Il fournit des aperçus occasionnels de cette histoire, et il utilise Descartes, Galilée, Locke, Hume et Kant, mais il le fait avec une connaissance manifestement limitée de ces penseurs. Il fait des commentaires incisifs à leur sujet et va généralement au cœur des problèmes que posent leurs philosophies, mais il a une connaissance plutôt simplifiée de leur travail, parfois issue de manuels. En revanche, le contenu de ce que propose Husserl à l'analyse philosophique est riche et varié. Il ouvre des questions sur la structure du langage, la perception, le temps sous ses différentes formes, la mémoire, l'anticipation, le vivant, les mathématiques, les nombres, la causalité, etc. Il soumet ainsi de nombreuses régions d'être à l'analyse. Husserl est simpliste dans son traitement des auteurs mais riche dans son traitement des sujets spéculatifs.

Heidegger est à l'opposé de cela. Il semble préoccupé par une seule question qu'il nomme la question de l'être et ses implications. Même si, dans *Être et Temps*, il présente un certain nombre de questions qui pourraient être considérées comme « régionales », telles que l'instrumentalité, la parole et la mort, toutes sont subordonnées à la seule question de l'être. Il ne répartit pas les différentes tâches régionales qui nous attendent en différents domaines à analyser mais est, pour ainsi dire, philosophiquement monomaniacque, toujours en route vers les premiers principes, tandis que Husserl se rapproche des premiers principes et passe ensuite beaucoup de temps à s'en éloigner et à les retrouver dans les différentes choses que nous expérimentons. Ainsi, en ce qui concerne le contenu des expériences analysées, Husserl est ouvert tandis que Heidegger semble focalisé sur quelques expériences primordiales.

En ce qui concerne les auteurs analysés, cependant, Heidegger est beaucoup plus prolifique. Il discute en détail et dans des interprétations sophistiquées les présocratiques, Platon, Aristote, les penseurs médiévaux, Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard et Nietzsche, ainsi que des poètes tels que Hölderlin et Rilke et des écrivains religieux comme Angelus Silesius et Luther. Tous ces écrivains, cependant, sont examinés quant à la manière dont la question de l'être se pose pour eux. Il faut également mentionner l'importance qu'Heidegger accordait à une nouvelle approche de la philosophie grecque et à l'interprétation de la philosophie présocratique, de Platon et d'Aristote qui s'est encore développée par la suite, en particulier en Allemagne et en France pendant les cent dernières années.

Avant de clore cette étude de la phase allemande de la phénoménologie, il convient de dire un mot de Max Scheler. Scheler ne peut pas être placé aussi clairement dans le mouvement phénoménologique que Husserl et Heidegger. C'était un penseur indépendant qui, à certains moments, a développé et commenté les travaux phénoménologiques, à d'autres moments les a critiqués et a pris ses distances à l'égard de cette forme de philosophie. Ce qui le fait apparaître comme un phénoménologue, c'est l'attention qu'il porte à des problèmes concrets et spécifiques, en particulier des problèmes humains tels que la religion, la

sympathie, l'amour, la haine, les émotions et les valeurs morales qu'il analyse en détail. Son affiliation marginale à la phénoménologie a contribué à populariser le mouvement, mais il s'est également déplacé librement à l'extérieur. Après une vie dramatique et turbulente, Scheler est décédé en 1928 à l'âge de cinquante-quatre ans.

Ce serait un euphémisme de dire que les événements politiques et historiques ont empiété sur le mouvement phénoménologique des années 1930. Avec l'arrivée au pouvoir des nazis, Heidegger s'est impliqué dans le parti et a agi et a parlé avec enthousiasme en tant que recteur de l'Université de Fribourg en 1933. Husserl, en revanche, a subi de nombreuses humiliations avant sa mort en 1938. L'histoire de la philosophie et des nations européennes a conduit à une séparation profonde entre la philosophie allemande et, plus largement, continentale et le monde britannique et américain.

Juste avant le déclenchement de la guerre, le franciscain Herman Leo Van Breda de Louvain est venu à Fribourg pour étudier la phénoménologie et, voyant la situation, il a agi pour sauver les documents écrits de Husserl et sa bibliothèque, les faisant expédier à Louvain à l'automne 1938, quelque six mois après la mort de Husserl. Il a également sauvé et protégé la veuve de Husserl, Malvine, qui a été hébergée dans un couvent à Louvain pendant la durée de la guerre. Les actions de Van Breda ont conduit à la création des Archives Husserl à l'Université de Louvain, après la guerre. Les archives sont devenues un important centre international pour l'édition et la publication des écrits de Husserl et pour la recherche sur sa pensée. Des archives affiliées ont ensuite été établies à Cologne, Fribourg, Paris et New York.

Phénoménologie en France

Après l'Allemagne, c'est certainement la branche française qui fut la plus importante pour le mouvement phénoménologique. Emmanuel Levinas a étudié avec Husserl et Heidegger dans les années 1920. Il a écrit une thèse sur le concept de l'intuition dans la pensée de Husserl qui a été publiée en 1930, et a co-traduit *Les méditations cartésiennes*, qui sont parues en 1931.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) a passé deux ans en Allemagne (1933-1935), à Berlin et à Fribourg. Ses premières œuvres montrent la forte influence de Husserl et de Heidegger, transformé en un humanisme existentialiste, sur son travail. En fait, nombre des premiers travaux de Sartre sont d'excellentes analyses phénoménologiques qui développent des thèmes importants chez Husserl. C'est le cas, en particulier de *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imaginaire* (1940), et *L'être et le néant* (1943). La lecture de ces œuvres montre à quel point Sartre a bien compris le concept d'intentionnalité et vu son potentiel philosophique, et avec quelle efficacité il a utilisé l'élément de l'absence comme thème philosophique, à la fois dans ses descriptions de divers types d'expérience humaine et dans ses analyses de l'ego. L'intérêt de Sartre pour Husserl a certainement beaucoup aidé à sensibiliser un public plus large à la pensée de ce dernier après la guerre.

En particulier, Sartre fait d'excellentes descriptions de la façon dont nous percevons ou expérimentons réellement le non-être, l'absence des choses. La négation n'est pas simplement une caractéristique de nos jugements, mais elle est donnée dans l'expérience intuitive qui précède le jugement. Le pouvoir transformateur des différentes émotions ainsi que le mouvement vif et la projection de l'imagination sont présentés comme complétant les descriptions de Husserl. Sartre parle de l'imagination, par exemple, comme d'une « *perception renaissante* » et décrit en détail la conscience pré-réflexive. Il souligne également le moi agissant, montrant la distinction entre les possibilités abstraites et les possibilités qui existent pour un agent, celles qui ne se réaliseraient pas sans sa propre présence dans une situation. Il décrit la différence entre la facticité et la transcendance et fournit une analyse remarquable du déterminisme comme

une forme pour éviter les angoisses que génère la liberté. Son style est fluide et engageant.

Sartre a incorporé des thèmes phénoménologiques dans son projet philosophique d'humanisme existentiel qui impliquait des éléments de nombreuses autres sources, en particulier Descartes, Hegel et Marx. Il critique même Husserl, dans *L'être et le néant*, lui reprochant une sorte de timidité philosophique. Il dit que Husserl s'est limité à une analyse neutre et a évité les engagements existentiels et ontologiques (« il en est resté craintivement au niveau d'une description fonctionnelle »). Sartre interprète Husserl de façon erronée sur le concept de noème et la nature de l'apparence quand il affirme que le noème est analogue au *lekton* stoïcien et quand il affirme que Husserl est resté un phénoménaliste plutôt qu'un phénoménologue, toujours sur le point de chanceler dans le gouffre de l'idéalisme kantien.

Le contraste radical que Sartre propose entre le « en soi » et le « pour soi » néglige les distinctions intermédiaires qui doivent être respectées, telles que celles qui concernent la conscience animale. En particulier, en parlant du phénomène du néant comme étant fondé dans la conscience humaine, Sartre insiste tellement sur la différence et l'altérité qu'il finit par ignorer les éléments d'identité qui accompagnent toujours ces négatifs. Sa description du néant comme ce qui permet à l'ego de devenir étranger à lui-même dans la conscience anticipe l'introduction par Derrida de la *différance* et des « traces », mais les deux penseurs français semblent négliger l'identité que Husserl reconnaissait entre ces phénomènes. Sartre a utilisé la phénoménologie au sein d'une philosophie non seulement analytique mais aussi exhortative, une sorte d'humanisme dramatique, et dans une telle écriture rhétorique, l'accent est toujours mis sur certains aspects des choses qui impliquent d'en négliger d'autres.

Les développements de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) aboutissent, quelques années après ceux de Sartre, à une publication majeure qui s'inscrit dans le courant phénoménologique. Merleau-Ponty n'a jamais étudié en Allemagne, mais entre autres influences dans ses études, il a été aidé dans sa compréhension de la phénoménologie et de la psychologie de la Gestalt au début des années 1930 par Aron Gurwitsch, qui avait fui l'Allemagne et enseigné à Paris avant de s'installer aux États-Unis où il est devenu une figure importante de la phénoménologie à la *New School for Social Research* dans les années 1960 et 1970. Les premiers écrits majeurs de Merleau-Ponty, et peut-être ses plus durables, sont *La structure du comportement* (1942) et *Phénoménologie de la perception* (1945). Il s'agit, dans les deux cas, de critiques de la psychologie positiviste. Merleau-Ponty met l'accent sur le préreflexif, l'antéprédicatif, le perceptuel, le temporel, le corps vécu et le monde de la vie. La richesse et la complexité de ses descriptions constituent des réalisations phénoménologiques importantes. Merleau-Ponty a surtout fait appel aux travaux tardifs de Husserl et a fait connaître des documents alors inédits des Archives Husserl. Peut-être en raison de sa critique de la science positiviste, mais certainement aussi en raison de l'excellence de son travail, Merleau-Ponty a exercé une grande influence aux États-Unis dans les années 1950 et 1960. Beaucoup ont trouvé que son œuvre était plus accessible que celle, presque mathématique, de Husserl.

Paul Ricoeur (1913-2005) est aussi un membre de la branche française du mouvement phénoménologique. Il a traduit les *Ideen* de Husserl, l'a commenté longuement et a réalisé des analyses phénoménologiques de la liberté humaine dans son *Le volontaire et l'involontaire*, très influencé par Alexander Pfänder, l'un des phénoménologues de Munich, de la religion, du symbolisme, du mythe et de la psychanalyse.

Phénoménologie dans d'autres pays

La racine allemande et la branche française de la phénoménologie constituent les principales parties de ce mouvement, mais d'autres parties importantes ont surgi dans d'autres pays. Aux États-Unis, William Ernest Hocking avait étudié

avec Husserl pendant un semestre en 1902, tout comme Dorion Cairns à la fin des années 1920 et au début des années 1930. Cairns a écrit une thèse à l'Université de Harvard sur Husserl en 1933 et est devenu un excellent traducteur de Husserl. Marvin Farber a écrit une dissertation sur Husserl à Buffalo en 1928 et a fondé la revue *Philosophy and Phenomenological Research*, tout en restant davantage un philosophe naturaliste qu'un phénoménologue. La principale importation de la phénoménologie aux États-Unis s'est produite dans les années 1950 et 1960, lorsqu'elle est devenue l'une des écoles de philosophie de ce pays, même si elle y a été parfois éclipsée par d'autres formes plus indigènes et plus anglicanes de philosophie. Dans le monde philosophique nord-américain, la phénoménologie a joui d'une présence durable mais relativement maigre par rapport à celle de la philosophie analytique dans ses différents styles. D'importants centres de phénoménologie sont présents dans de nombreuses universités et plusieurs associations et revues qui lui sont consacrées ont été créées. Le premier centre important, créé dans les années 1950, est la Faculté des études supérieures de la *New School for Social Research*, où enseignaient Dorion Cairns, Aron Gurwitsch et Alfred Schutz.

La phénoménologie n'a jamais été très importante en Angleterre, bien que grâce aux efforts de Wolfe Mays à Manchester et de ses étudiants Barry Smith, Kevin Mulligan et Peter Simons, un groupe vigoureux de chercheurs ait été fondé il y a une vingtaine d'années avec l'intention d'explorer la première période de la phénoménologie en montrant sa relation avec les origines de la philosophie analytique chez Gottlob Frege et d'autres penseurs en Autriche au début de ce siècle.

Ce développement en Angleterre a d'ailleurs un équivalent aux États-Unis : une interprétation de Husserl qui s'inspire de Frege et de la philosophie analytique a été développée par des écrivains tels que Dagfinn Føllesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre et David Woodruff Smith. Elle s'appuie en particulier sur les écrits précoces de Husserl. Cette lecture « côte ouest » de Husserl a comme antithèse une interprétation « côte est », émanant en grande partie de penseurs localisés dans la région qui va de Boston à Washington : elle prend ses points de repère dans les travaux philosophiques et logiques plus tardifs de Husserl et n'utilise pas Frege ni la philosophie analytique comme support. Elle lit Frege à la lumière de Husserl et non l'inverse. On la trouve exprimée dans les écrits de John Brough, Richard Cobb-Stevens, John Drummond, James Hart, Robert Sokolowski et d'autres. Le présent livre est écrit dans son esprit. Les deux « écoles » diffèrent surtout par leur compréhension du concept de *noème*, du concept de sens et de la notion de réduction phénoménologique. La différence théorique fondamentale entre les deux groupes est que le groupe de la côte ouest identifie sens et noème et pose les deux notions comme des médiateurs entre l'esprit et le monde, tandis que le groupe de la côte est distingue sens et noème comme des résultats de deux types de réflexion différents sur l'objet. Il ne les pose pas comme médiateurs de la relation intentionnelle de l'esprit au monde. Jitendranath Mohanty a développé une interprétation indépendante de Husserl et de Frege qui l'a conduit à lier la phénoménologie à la philosophie indienne ancienne.

José Ortega y Gasset est également un représentant critique de Husserl et de Heidegger en Espagne où Xavier Zubiri pourrait également être mentionné comme ayant contribué au développement de la phénoménologie. En Italie, la phénoménologie et l'existentialisme ont été développés à Milan par Antonio Banfi entre les deux guerres mondiales et par Enzo Paci après la Seconde Guerre mondiale. De plus, Sofia Vanni Rovighi a lié la pensée de Husserl aux thèmes d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Il faut également mentionner l'existentialisme de Nicola Abbagnano. En Pologne, Roman Ingarden, qui a étudié avec Husserl de 1912 à 1918 et est resté en contact étroit avec lui plus tard, a initié une branche du mouvement phénoménologique et écrit plusieurs ouvrages phénoménologiques importants sur l'esthétique, l'éthique et la métaphysique. Il a enseigné à Lwów dans les années 1930 et à Cracovie après la guerre. Cette

tradition s'est perpétuée et a exercé une certaine influence sur le travail de Karol Wojtyła et sur celui de l'école Thomiste de Lublin. En Tchécoslovaquie, Jan Patočka, étudiant et ami de Husserl, fut aussi un fort représentant de la phénoménologie et un courageux défenseur de la liberté civile. Il est décédé en 1977 après avoir été interrogé par la police. La phénoménologie a eu une certaine influence dans la Russie pré-révolutionnaire. Les *Recherches Logiques* ont, en effet, été traduites en russe en 1909 et y ont exercé une influence indirecte sur le structuralisme et le formalisme dans la théorie littéraire à travers les travaux de Roman Jakobson, qui a toujours fait référence à la théorie des parties et des ensembles de Husserl comme à une doctrine philosophique essentielle. Gustav Shpet est mentionné comme représentant de la phénoménologie en Russie à cette époque, mais la Première Guerre mondiale et la révolution communiste ont empêché tout développement de ces débuts. Des travaux sont toujours en cours pour traduire Husserl en russe.

Herméneutique et déconstruction

Après cette étude géographique de ce qui a suivi la période principale de la phénoménologie, on pourrait mentionner deux autres formes de développement qui ont suivi et explorent de nouvelles régions rendues accessibles par la phénoménologie : l'herméneutique et la déconstruction.

L'herméneutique a commencé comme un mouvement spécifiquement allemand, avec Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et surtout Wilhelm Dilthey (1833-1911), qui était un contemporain de Husserl. L'herméneutique a initialement mis l'accent sur les structures de lecture et d'interprétation des textes du passé et a présenté son travail comme une philosophie de l'interprétation biblique et littéraire et de la recherche historique.

Heidegger a élargi la notion d'herméneutique de l'étude des textes et des enregistrements à l'auto-interprétation de l'existence humaine en tant que telle. La personne principalement associée à l'herméneutique est Hans-Georg Gadamer, qui était non seulement un étudiant de Heidegger mais aussi un savant interprète de Platon, d'Aristote et de textes poétiques. Il a également été un ambassadeur du mouvement phénoménologique, capable de le représenter dans des pays autres que l'Allemagne et auprès des jeunes générations. Il l'a fait en tant que témoin direct et indépendant des personnalités et des événements majeurs liés à la fondation de la phénoménologie. En tant qu'orateur, sa convivialité et la vivacité de ses conférences ont contribué à établir des contacts dans le monde entier. Gadamer a été surtout influencé par Heidegger, sous la direction de qui il a étudié à Marburg, et aussi, dans une moindre mesure, par Husserl avec qui il a étudié pendant un certain temps à Fribourg. Certains des concepts de Husserl sont utiles en herméneutique - les concepts de significations idéales, de sédimentation et de langage, par exemple - mais ils jouent un rôle relativement faible dans la pensée de Gadamer. Il est regrettable que l'herméneutique soit souvent considérée comme une forme de relativisme, une assimilation que Gadamer contesterait très certainement. Le fait qu'il puisse y avoir plusieurs interprétations d'un texte ne détruit pas l'identité d'un texte, et n'exclut pas non plus les lectures erronées ou inappropriées qui détruisent le sens du texte.

La déconstruction devrait également être mentionnée dans une étude du mouvement phénoménologique, bien qu'avec une certaine réserve, et d'une manière qui peut évoquer parfois la façon dont une famille parle d'un oncle excentrique. Les premiers écrits de Jacques Derrida ont été des traductions et des interprétations de travaux de Husserl, mais il a rapidement s'est dirigé vers des domaines philosophiques plus larges, fortement influencé par Hegel, Heidegger, Lacan, et aussi profondément par Nietzsche et Freud. Husserl a un traitement plus élaboré de l'absence et de la différence que celui que Derrida lui attribue : il reconnaît ces phénomènes mais n'en déduit pas les conséquences qui mènent à la déconstruction. L'un des commentaires les plus aiguisés que j'ai entendu au sujet de la déconstruction a été fait dans une conférence du théoricien littéraire

écossais Alasdair Fowler. Il a observé qu'à doses modérées la déconstruction apporte une correction bienvenue à la théorie littéraire traditionnelle, qui aurait pu devenir un peu trop ordonnée et rationaliste, mais qu'aux États-Unis, elle s'est confondue avec une idéologie politique et s'est, de la sorte, développée dans des proportions immodérées la rendant moins bienvenue.

Remarques finales

La phénoménologie poursuit toujours son chemin. Elle est devenue l'une des traditions majeures de la philosophie. Ses œuvres phares continueront d'être lues comme des classiques, et le temps dira à quelle hauteur elles s'élèvent. Les penseurs de la première partie de ce siècle figureront certainement parmi les personnalités importantes de l'histoire de la pensée, et ils inspireront la réflexion philosophique comme l'ont fait les plus grands écrits du passé. La puissance de la phénoménologie en tant que mouvement est attestée par le fait qu'elle nous présente non seulement des figures majeures évidentes, mais aussi un large éventail d'écrivains qui exploitent ses possibilités dans les domaines plus restreints et explorent ainsi le style phénoménologique de la philosophie.

En outre, de nombreux travaux universitaires visant à consolider les fondements de cette tradition continuent d'être accomplis, tels que l'édition des textes des fondateurs (Louvain et Cologne sont, à cet égard, des centres particulièrement importants), des commentaires sur les œuvres majeures des grands penseurs et des controverses sur la signification de divers termes et concepts techniques. Bien que l'édition de l'œuvre de Husserl en soit arrivée à un point où l'on pourrait bien dire « c'est assez ! », certains documents importants, tels que ses manuscrits tardifs sur la conscience interne du temps attendent toujours leur publication. L'édition des conférences de Heidegger a beaucoup éclairé le développement de sa pensée et nous a fourni des textes d'une grande valeur philosophique.

L'une des carences majeures du mouvement phénoménologique est son absence de philosophie politique. Il s'agit clairement d'un domaine dans lequel un supplément est nécessaire. En effet, on pourrait dire que le manque de sens politique n'affectait pas seulement la spéculation phénoménologique, mais qu'il faut aussi une catastrophe pratique dans le cas de Heidegger. Alfred Schütz (1899-1959), qui a enseigné à la *New School of Social Research* et commenté en partie la pensée de Husserl, influencé par Weber et Scheler, a réalisé un important travail de philosophie sociale et de sociologie, mais il n'a pas vraiment développé, cependant, une philosophie politique.

Sa terminologie technique est aussi un handicap pour le mouvement phénoménologique. Des mots comme « noèse », « noème », « réduction », « monde de la vie » et « ego transcendantal » ont tendance à devenir des expressions spécialisées qui se fossilisent et à faire jaillir du même coup des problèmes artificiels. Ils concrétisent ce qui devrait être un aspect de l'être et de l'activité de la philosophie. Le nom même de « phénoménologie » est trompeur et maladroit. La terminologie technique se laisse souvent mal traduire et semble parfois pompeuse. Les écrivains phénoménologues devraient apprendre d'auteurs comme John Findlay, Michael Oakeshott et Gilbert Ryle qui sont parvenus à s'en passer.

Il existe d'importantes ressources théoriques en phénoménologie encore inexploitées, des gisements minéraux, pour ainsi dire, encore à mettre au jour. Husserl a fait une percée décisive dans la pensée moderne. Il a montré qu'il existait une possibilité d'éviter le concept cartésien et lockéen de la conscience conçue comme sphère fermée. Il a rétabli la compréhension de l'esprit comme public et comme présence aux choses. Il a ainsi ouvert la voie à un réalisme philosophique et à une ontologie qui peuvent remplacer la primauté de l'épistémologie. Beaucoup de ces possibilités positives fournies par la pensée de Husserl n'ont pas été appréciées encore à leur juste mesure parce que l'emprise cartésienne - « la main morte de Descartes » - est si forte sur tant de philosophes

et d'universitaires qu'elle y fait obstacle. Trop souvent Husserl est réinterprété selon les positions mêmes qu'il a rejetées. L'idée d'une conscience isolée, par exemple, est encore largement partagée et il est très difficile, voire impossible, de déloger les esprits de cette façon de penser une fois qu'elle y a pris racine, une fois que ces esprits se sont habitués à une certaine manière de poser les problèmes et à une certaine manière de raisonner. Il reste beaucoup à faire en phénoménologie pour ceux qui le souhaitent. Le mouvement phénoménologique, avec ses origines remontant à Husserl au début de ce siècle et sa riche histoire au cours des cent dernières années, fournit de nombreuses ressources pour une vie philosophique authentique.

Bibliographie sélective

Bernet, Rudolf, Iso Kern et Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1993. Les auteurs sont d'éminents universitaires suisses qui ont étudié à l'Université de Louvain dans les années 1960. Ils ont chacun édité des textes de Husserl et ont écrit de nombreux ouvrages de phénoménologie. Rudolf Bernet a été directeur des Archives Husserl de Louvain.

Brough, John Barnett. "Translator's Introduction." In Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, trans. John Barnett Brough. Dordrecht : Kluwer, 1991, pp. XI–XII. Dans cette introduction et dans d'autres essais, Brough fournit l'un des traitements les plus clairs de la doctrine phénoménologique de la temporalité.

Cobb-Stevens, Richard. *Husserl and Analytic Philosophy*. Dordrecht : Kluwer, 1984. Il existe un certain nombre de livres, par divers auteurs, qui comparent la phénoménologie et la pensée analytique : c'est l'un des plus réussis. Sont étudiées, principalement, les différences entre Husserl et Frege mais également la façon dont Husserl résout des problèmes qui ont dominé la philosophie depuis Descartes. Le rôle de l'intuition catégoriale est souligné.

Dillon, Martin. *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington : Indiana University Press, 1988.

Dreyfus, Hubert, ed. *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, MA : MIT, 1982. Cette collection contient plusieurs essais importants de Dagfinn Føllesdal ainsi que des articles d'auteurs tels que Dreyfus, Jitendranath Mohanty, John Searle et David Woo Druff Smith, traitant de l'intentionnalité et des sciences cognitives.

Drummond, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*. Dordrecht : Kluwer, 1990. Ce volume est une évaluation approfondie et systématique de l'interprétation fregeenne de Husserl. Il présente une critique « Côte Est » de la forme de phénoménologie pratiquée « Côte Ouest », traitant notamment des thèmes du noème, du sens et de la réduction.

Elveton, R.O. *The Phenomenology of Husserl : Selected Critical Reading*. Chicago : Quadrangle, 1970. Six essais classiques, écrits entre 1930 et 1962. Les essais d'Eugen Fink, « The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism » (p. 73-147) et de Walter Biemel « The Decisive Phases in the Development of Husserl's Philosophy » (p. 148-173) revêtent une importance particulière.

Embree, Lester *et al.*, éd. *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston : Kluwer, 1997. Les articles de cette encyclopédie traitent des principaux concepts de la phénoménologie, de ses développements dans divers pays, des auteurs majeurs et d'importants nouveaux domaines de controverse, tels que le langage, l'intelligence artificielle, les sciences cognitives et l'écologie. Il est très bien organisé et les articles sont écrits par des universitaires reconnus. Ce travail restera probablement un travail de référence fiable sur la phénoménologie pendant de nombreuses années.

Gadamer, Hans-Georg. "The Phenomenological Movement." In his *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David E. Linge. Berkeley : University of

California Press, 1976, p. 130-181. Une revue personnelle des principaux thèmes de l'histoire de la phénoménologie.

Guignon, Charles, ed. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. Les livres de la série « Cambridge Companion » sont des recueils d'une dizaine d'essais nouvellement écrits sur un philosophe donné. Chaque volume a un essai introductif de l'éditeur qui donne un aperçu de la pensée du philosophe, et une bibliographie complète est fournie.

Hammond, Michael, Jane Howorth et Russell Keat. *Understanding Phenomenology*. Oxford : Blackwell Publisher, 1991.

Howells, Christina, ed. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley : University of California Press, 1993. Décrit en détail les circonstances historiques, les intérêts personnels et les développements intellectuels qui ont contribué à façonner la première publication majeure de Heidegger ainsi que toute sa philosophie.

Kockelmans, Joseph. *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette, IN : Purdue University Press, 1994.

Langiulli, Nino, ed. *European Existentialism*. New Brunswick, NJ : Transaction, 1997. Il s'agit de la troisième édition d'un livre paru en 1971 sous le titre *The Existentialist Tradition*. Il contient des sélections d'auteurs allant de Kierkegaard à Camus. Outre les principaux auteurs de cette tradition, le livre contient des écrits d'Ortega y Gasset, Abbagnano, Buber et Marcel. Les sélections sont valables et originales, et les introductions, rédigées par divers chercheurs, sont très utiles.

MacQuarrie, John. *Existentialism*. Baltimore : Penguin, 1962.

Madison, Gary Brent. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Athens : Ohio University Press, 1973.

Manser, Anthony. *Sartre : A Philosophical Study*. Oxford : Oxford University Press, 1966.

McIntyre, Ronald et David Woodruff Smith. *Husserl and Intentionality : Study of Mind, Meaning, and Language*. Boston : Reidel, 1982. Il s'agit de l'étude la plus complète de la philosophie de Husserl du point de vue frégéen et analytique.

McKenna, William et Claude Evans, éd. *Derrida and Phenomenology*. Dordrecht : Kluwer, 1995. Un examen de la relation entre la phénoménologie et la déconstruction.

Mohanty, Jitendranath. *Transcendental Phenomenology : An Analytic Account*. New York : Blackwell Publisher, 1989. Jitendranath Mohanty est l'auteur de nombreux ouvrages sur la phénoménologie, la philosophie du langage et la pensée indienne. Ce livre décrit la nature de la phénoménologie transcendantale, en utilisant des catégories et des problèmes familiers aux philosophes analytiques.

Mohanty, Jitendranath et Richard McKenna, éd. *Husserl's Phenomenology : Textbook*. Lanham, MD : University Press of America, 1989. Essais qui présentent divers aspects de la pensée de Husserl.

Natanson, Maurice. *Edmund Husserl : Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1974. Ce volume a remporté un American Book Award en 1974. Il s'agit d'une exposition claire et vivante de la pensée de Husserl.

Ott, Hugo. *Martin Heidegger : A Political Life*, trans. Allan Blunden. New York : Basic Books, 1993. L'auteur de cette biographie est professeur d'histoire à l'Université de Fribourg. Le livre est une biographie précise et impartiale de Heidegger. Il aborde les controverses politiques dans lesquelles Heidegger a été impliqué.

Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barner. Atlantic Highlands, NJ : Humanities, 1987. Une introduction à Heidegger par l'un de ses interprètes les plus autorisés.

Sepp, Hans Reiner, éd. *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Fribourg : Karl Alber, 1988. Cette œuvre a été composée comme un catalogue pour accompagner une exposition qui commémorait le cinquantième anniversaire des Archives Husserl. Le livre contient de nombreuses images de personnes et de lieux, ainsi que des images de documents liés non seulement à Husserl et à sa vie, mais à d'autres personnes et à l'évolution de la phénoménologie. Il comprend des textes de souvenirs de Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Herbert Spiegelberg et d'autres, cinq essais sur le mouvement phénoménologique, des esquisses biographiques pour près de quatre-vingt-dix personnes associées au mouvement, une chronologie historique pour la période 1858-1928 (donnant des événements parallèles aux événements concernant la phénoménologie), des bibliographies des principaux travaux de phénoménologie et de leurs traductions, et une bibliographie de sources secondaires sélectionnées.

Smith, Barry, et David Woodruff Smith, éd. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. Ce « Cambridge Companion » contient des essais signés d'importants commentateurs britanniques et américains de Husserl. L'introduction passe en revue la philosophie de Husserl et esquisse diverses interprétations de sa pensée. Les essais couvrent le développement de la philosophie de Husserl, la perspective phénoménologique, le langage, la connaissance, la perception, l'idéalisme, l'esprit et le corps, le bon sens, les mathématiques et la logique partielle.

Sokolowski, Robert. *Husserlian Meditations : How Words Present Things*. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1974. Une étude des principaux concepts de la pensée de Husserl, en référence à des auteurs comme Strawson et Austin.

Sokolowski, Robert. *Pictures, Quotations, and Distinctions : Fourteen Essays in Phenomenology*. Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1992. Une collection d'essais décrivant des phénomènes tels que la représentation, la citation, la distinction, la mesure, la référence, la temporalité et l'action morale. Les essais tentent de clarifier philosophiquement les choses qui font partie intégrante de la condition humaine.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. Third, revised and enlarged, edition, with Karl Schuhman. The Hague : Nijhoff, 1982. C'est l'histoire classique de la phénoménologie. Les deux premières éditions (qui comprenaient deux volumes) ont été écrites par Herbert Spiegelberg ; le troisième (en un seul volume) a été écrit avec l'aide de Karl Schuhman. Le livre va dans les moindres détails en traitant des développements dans divers pays, avec une large couverture même de personnages mineurs.

Ströker, Elisabeth. *Husserl's Transcendental Phenomenology*, trans. Lee Hardy. Stanford : Stanford University Press, 1993. L'auteur a été directrice des Archives Husserl à Cologne pendant de nombreuses années. Elle est spécialisée non seulement dans la phénoménologie, mais aussi dans la philosophie des sciences.

Warnke, Georgia. *Gadamer : Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Stanford : Stanford University Press, 1987.

Willard, Dallas. *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Athens : University of Ohio Press, 1984. Une exposition claire et exacte des premiers travaux de Husserl, avec une étude approfondie des principaux thèmes des *Recherches logiques*.