

Textes posthumes III : La contribution de Husserl à la « *no ready-made theory* »

Par ROBERT BRISART

Université Saint-Louis à Bruxelles, Université de Luxembourg

Résumé Le texte qui suit est la version originelle de l'article « Husserl et la *no ready-made theory* » paru en 2011 dans le présent *Bulletin* (voir la note de l'éditeur en fin de numéro). Brisart s'en prend dans ce texte à ce qu'il dénomme la théorie du *ready-made*, à savoir le réalisme métaphysique sous toutes ses formes. Il montre d'abord qu'en conceptualisant l'expérience, la phénoménologie de Husserl — comme la critique kantienne — a pour résultat une remise en cause radicale du mythe du donné ou de l'objet. Ensuite, il suggère que Husserl, parce qu'il n'a pas su s'affranchir de Frege, est resté tributaire d'un certain mythe de la signification.

Mots-clefs Intentionnalité, réalisme, Husserl, Kant, Quine, Frege, Goodman, langage.

Dans l'histoire récente de l'art, l'idée du *ready-made* était de mettre en suspens la matérialité de l'œuvre pour rappeler la conceptualisation dont procède sa genèse. Je soutiens pour ma part que, dans l'histoire de la philosophie, la théorie du *ready-made* a toujours fonctionné en sens inverse : majorant la matérialité du donné, elle n'a contribué qu'à forclure sa constitution conceptuelle. Ce qu'il faut entendre par théorie du *ready-made* en philosophie me semble être une excellente façon de traduire le réalisme ontologique : c'est l'idée selon laquelle les objets et le monde en général nous seraient donnés tout faits, c'est identiquement l'idée que leur constitution serait naturelle au sens où c'est la nature qui aurait fait les chiens, les chats, la lune, les ondes et les électrons, indépendamment de nous. Cette conception

que Putnam a appelé celle d'un « un monde tout fait »¹ est un mythe et un mythe d'autant plus tenace qu'il tire ses origines de la psychologie populaire et de sa propre physique spontanée. Mais que le sens commun se nourrisse constamment du mythe des objets tout faits c'est au fond là quelque chose de parfaitement normal et, pour ainsi dire, <d>inhérent à la condition même du sens commun. Le problème ne survient vraiment que lorsque la philosophie se contente de ratifier le sens commun et donne ainsi au mythe les allures d'une théorie en bonne et due forme. Tel est précisément ce qui passe avec le réalisme ontologique. Par là, je n'entends pas simplement une théorie ontologique qui consisterait à défendre le principe de réalité, car, à ce compte-là, il serait difficile de ne pas être réaliste. Le réalisme en philosophie consiste en fait à défendre une thèse beaucoup plus forte qui, avec le réel, engage aussi l'existence d'un ensemble d'objets déjà constitués par eux-mêmes et, censés de la sorte procurer à la réalité un caractère objectivement prédéterminé.

En dépit de son étroite proximité avec le sens commun qui sera donc toujours prêt à lui apporter sa caution, beaucoup de choses ne vont pas dans le réalisme ontologique. Parmi elles devrait d'abord figurer le constat que les choses ne sont peut-être pas aussi simples que ne le laissent supposer les partisans du *ready-made*. Pour nous en apercevoir, inspirons-nous d'un petit dialogue fort instructif inventé par Nelson Goodman² et demandons-nous ce que nous percevons quand nous disons voir la lune. La lune est assurément une réalité et il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une réalité produite par la nature. Mais ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à notre question. C'est la lune que nous percevons et il ne s'agit pas là d'une réalité donnée, mais d'un objet que nous constituons par détermination en lui prêtant la signification « lune ». Nous percevons la lune parce que nous l'identifions comme telle plutôt que comme un corps céleste ou comme l'unique satellite naturel de la Terre ou encore comme le cinquième plus grand satellite du système solaire. Ce sont là d'autres détermination et elles font apparaître d'autres objets. Tout cela laisse donc déjà à penser qu'il se pourrait que nous ayons notre mot à dire dans la donation des objets et que ceux-ci soient constitutivement liés à notre propre activité d'identification.

¹ « *A ready made world* ». *Reason, Truth and History*, <Cambridge, Cambridge University Press, 1981,> p. 146 ; trad. franç. <A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984,> p. 164.

² N. Goodman, « On some worldly worries »<, *Synthese*, 95/1 (1993), p. 9-12,> et traduit en français sous le titre « Quelques tracas mondains », in <R. Pouivet (éd.),> *Lire Goodman. Les voies de la référence*, <Combas,> Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

Il est vrai, cela peut paraître assez sophistiqué, trop peut-être pour parvenir à perturber l'appui du sens commun. Tournons plutôt vers la question de la vérité, car c'est sans doute ici que le réalisme commence vraiment à perdre pied. Que veut dire en effet être vrai pour qui souscrit, en philosophie, à la théorie du *ready-made* ? Une seule réponse s'impose qui d'ailleurs fut la réponse inaugurale des pères fondateurs de la philosophie classique : est vrai tout jugement, toute pensée ou toute proposition qui correspond à ce qui est ou qui est en adéquation au réel. Cette définition de la vérité affleure pour la première fois, quoique de façon encore très prosaïque, dans le *Sophiste* de Platon¹. Dans sa *Métaphysique*, Aristote lui donne une formulation plus élaborée, d'une part, en arrimant le prédicat de vérité aux jugements et, d'autre part, en définissant le jugement vrai comme celui qui lie ou sépare ce qui est lié ou séparé dans la réalité et, inversement, le jugement faux comme celui qui ne correspond pas aux synthèses ou aux disjonctions que le domaine de l'étant serait censé déjà contenir³. Cette tradition correspondantiste ne fera par la suite que se solidifier à travers le dogme de l'*adaequatio rei et intellectus*.

À ma connaissance, c'est Brentano qui, le premier, osa s'en prendre de front à la théorie correspondantiste, dans une conférence de mars 1889 intitulée *Über den Begriff der Wahrheit*. Sa stratégie y est aussi simple qu'efficace : si l'on montre que cette théorie ne fonctionne pas pour rendre compte de la vérité des jugements négatifs qu'ils soient existentiels ou prédicatifs, alors on n'a pas plus de raison de penser qu'elle pourrait fonctionner davantage pour expliquer la vérité des jugements affirmatifs. Ce qui devient d'autant plus évident si l'on parcourt l'entièreté du domaine objectif où s'exerce leur fonction. Sur quelle sorte de correspondance au réel, pourrait s'étayer des jugements vrais comme ceux-ci : « toutes les équations du quatrième degré sont résolubles algébriquement », « tout corps se meut en ligne droite et uniformément », « la matière et l'antimatière jouent des rôles symétriques dans l'univers », « l'esprit allemand est enclin au romantisme », « Sherlock Holmes habite au 221b Baker Street », « s'il avait disposé de toute son armée, Napoléon Bonaparte aurait pu gagner la bataille de Waterloo ». Bref, la correspondance au réel est incompréhensible pour statuer de la vérité des jugements négatifs sur les choses, et il est tout

¹ Du dire (*legein*), nous est-il expliqué, on peut dire qu'il est vrai ou qu'il est faux : « Celui qui est vrai dit les choses comme elles sont... Le faux en revanche dit quelque chose de différent de ce qui est » (*Sophiste*, 263b).

² Le texte original porte erronément « contribution de Husserl à » entre « *Sophiste* » et « de Platon ». (N. de l'Éd.)

³ *Métaphysique* (©10, 1051b) : « Lorsque quelqu'un tient pour séparé ce qui est séparé, lié ce qui est lié, son jugement est vrai, et il est dans l'erreur lorsqu'il tient pour le contraire de la manière dont les choses sont ».

aussi impossible de faire appel à elle pour statuer de la vérité de bon nombre de jugements affirmatifs, à moins de soutenir l'insoutenable : que les entités abstraites, les idéalités, les fictions et des événements probables au conditionnel du passé font partie du réel et qu'existeraient aussi les défauts, les manques ou les impossibilités d'être. Brentano ne s'attarde malheureusement pas sur le cas des jugements de perception, derrière lesquels se réfugient volontiers les réalistes mais pour lesquels on pourrait facilement montrer que son verdict est le bon : la théorie de la correspondance est non seulement fautive, elle est surtout inutile¹.

Il n'entre absolument pas dans mon propos de voir comment Brentano entend, pour sa part, reconsidérer la question de la vérité dans le cadre de sa propre théorie de l'objet intentionnel sur la représentation duquel se greffe toujours le jugement consistant à le tenir pour vrai ou pour faux. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur ce qui me semble être une énorme erreur d'appréciation de la part de Brentano, lorsqu'il associe Kant et le kantisme à la tradition correspondantiste. Il est vrai que dans la *Critique de la raison pure*, Kant lui-même nous induit en erreur. Non seulement, nulle part il ne dit se désolidariser de la théorie correspondantiste, mais <il> semble même y souscrire comme en ce passage du tout début de la dialectique transcendantale où il dit <que> « c'est uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement, qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur ». Le même son de cloche semble déjà donné dans l'introduction à la « logique transcendantale » : « Qu'est-ce que la vérité ? La définition nominale de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présupposée ». Mais cela veut-il dire, comme le pensait Brentano, que, par rapport à la tradition correspondantiste, il n'y ait rien de fondamentalement nouveau à apprendre de Kant en matière de vérité ? Hilary Putnam nous a appris depuis à reconsidérer la chose. « Pour voir si la position de Kant est la théorie de la vérité-correspondance du réalisme métaphysique, écrivait Putnam, il faut déterminer si Kant défend une position réaliste de ce qu'il nomme "l'objet" d'un jugement empirique »². Or on sait qu'il n'en est rien : les objets empiriques kantien ne sont pas des choses en soi, ce sont des objets constitués selon les propres conditions de la représentation empirique et que résume parfaitement la formule : les intuitions sans concept sont aveugles. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier qu'il existe une réalité en dehors de nous, ni même <de> nier qu'il nous serait possible de nous empêcher de penser qu'un monde

¹ Pour cela, cf. J. Searle, *L'Intentionnalité*, trad. franç. de Cl. Pichevin, Paris, Éd. de Minuit, 1985, ch. 2.

² H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, p. 75.

extérieur existe. Mais nous ne pouvons justement que le penser et c'est pourquoi ce monde en soi n'est que nouménal et ses objets ne sont que nouménaux. Pour autant, nous ne pouvons nous en faire réellement une idée, c'est-à-dire en avoir une représentation. Nous avons bien des représentations, à commencer par des représentations empiriques, mais parler d'une représentation empirique *de* la réalité ne pourrait avoir la valeur objective du génitif, car elle n'en aura jamais que la valeur subjective : c'est tout le sens qu'il y a à dire que les objets de la représentation empirique sont des choses-pour-nous et non pas des choses-en-soi. Dès lors, ce qu'il s'agit bien de contester c'est que la reconnaissance d'un principe de réalité, en ce sens de la réfutation de l'idéalisme, forcerait nécessairement à admettre qu'il existe une isomorphie entre nos représentations empiriques et la réalité ou <à> admettre aussi bien une relation biunivoque entre nos objets empiriques et les objets extérieurs. C'est tout ce que conteste Kant et c'est pourquoi il n'y a donc aucun sens à vouloir en faire un adhérent au correspondantisme. Il resterait dès lors à demander ce que Kant veut dire à propos de la vérité lorsque, de façon assez malencontreuse, il en parle comme d'une correspondance du jugement et de son objet. Mais, comme le fait remarquer Putnam, Kant l'indique lui-même en disant ne donner qu'une « définition nominale de la vérité » (*Namenerklärung der Wahrheit*). Par définition, un jugement vrai dit l'accord du jugement à son objet, mais cette définition n'est pas encore celle du correspondantisme, car il reste à s'entendre justement sur ce qui est ici appelé l'objet. S'agit-il de cet objet constitué par la représentation ou s'agit-il d'un objet extérieur déjà constitué en soi ? S'agit-il d'un objet transcendantal, entendons un objet déterminé par les conditions de notre expérience ou s'agit-il d'un objet prédéterminé, d'un *ready-made* ? Pour le formuler à la Putnam, s'agit-il de l'objet considéré de notre point de vue ou s'agit-il de l'objet considéré du point de vue de Dieu ? Kant, je pense, est celui qui, en montrant l'impossibilité du second point de vue, a frayé une voie nouvelle en philosophie que j'apparenterai volontiers à sa modernité et je la caractériserai tout aussi volontiers par ce que j'appelle la « *no ready-made theory* ». Ma question sera à présent d'évaluer quelle a pu être, sur cette voie, la contribution particulière de la phénoménologie transcendantale de Husserl.

Pour mettre les choses en place, je m'inspirerai des propos de Nelson Goodman lorsque, introduisant son propre ouvrage *Ways of Worldmaking*, il se réclame de l'héritage de la révolution kantienne et écrit : « Ce livre appartient à ce courant majeur de la philosophie moderne qui commence

lorsque Kant change la structure du monde pour la structure de l'esprit... »¹. Que s'est-il donc passé entre Kant et Goodman ? Je ne reprendrai pas ici le bref descriptif qu'en donne Goodman lui-même à la suite de ces lignes et cela par esprit de clocher au sens du *parochalism* de Quine. Je me contenterai de dégager trois étapes qui plus ou moins collent avec ce que dit brièvement Goodman en des termes différents.

La première étape me semble essentiellement marquée par le kantisme ou la tradition kantienne proprement dite. Si, comme le dit Goodman, à Kant revient d'avoir substitué à l'ordre du monde l'ordre de l'esprit, il reste que Kant a laissé pas mal de désordre dans l'esprit lui-même. La question des *a priori* vaudrait d'être mise ici en épingle, car elle a suscité, à elle seule, tant de critiques à l'égard de Kant que bon nombre de philosophes tout près de s'en rapprocher, n'ont fait que s'en écarter au point de récidiver dans le plus mauvais réalisme. Je pense en particulier au factualisme des empiristes viennois. Malgré donc tous ses défauts, ne faudrait-il retenir de Kant qu'une chose qui vaille d'être enrichie, c'est bien ce que Peter Strawson a appelé « la métaphysique de l'expérience », c'est-à-dire l'idée d'une science non empirique mais transcendantale qui « est concernée par la structure conceptuelle présupposée dans toute expérience empirique »². C'est, me semble-t-il, la direction la plus intéressante qu'ont prise les néokantiens de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, parmi lesquels il faudrait citer en priorité les Marbourgeois, Cohen et Natorp. Un des passages clés de Kant est très certainement à leurs yeux celui consacré au *Principes suprêmes de tous les jugements synthétiques* où il écrit : « Donner un objet... n'est rien d'autre que rapporter sa représentation à l'expérience »³. Si Kant veut dire par là que toute représentation d'objet nécessite un contenu sensible ou un phénomène que seul procure l'expérience, il reste que ce contenu n'est pas un objet si, par objet, il s'agit d'entendre quelque chose de déterminé et d'identifiable comme tel. « S'il était vrai que les choses sont données dans la sensibilité, écrit Cohen, l'entreprise critique dans sa totalité n'aurait aucune nécessité »⁴. Sa nécessité vient justement d'une énigme à résoudre : comment du phénomène ou du donné indéterminé on

¹ N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, <trad. M.-D. Popelard, Paris, Jacqueline Chambon, 1992,> p. 7.

² P. Strawson, *The Bounds of Sense*, <London, Methuen & Co.,> 1966, p. 18.

³ E. Kant, *Critique de la raison pure* (B195), trad. franç. <A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, Puf, coll. Quadrige (modifiée)>, p. 161, cité par H. Cohen, *La Théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç. <É. Dufour & J. Servois, Paris, Le Cerf, 2001>, p. 219. Voir à ce propos É. Dufour, *Hermann Cohen. Introduction au néokantisme de Marbourg*, Paris, Puf, 2001, p. 33.

⁴ H. Cohen, *La Théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç., p. 219.

passé à l'objet déterminé, de telle façon que ce soit bien *in fine* de celui-ci que nous avons la connaissance. Cela ne se peut que par l'œuvre de la pensée qui engendre les objets moyennant le traitement conceptuel d'un contenu qu'elle ne crée pas. Cohen l'exprime encore de la façon suivante : « Ce qui est donné doit, afin de pouvoir devenir un objet, être pensé »¹. C'est la même idée centrale qu'on retrouve dans *l'Allgemeine Psychologie* de Natorp : il n'y a pas monde déjà constitué que l'expérience sensible serait censée nous présenter comme sur un plateau. Les sensations ne donnent rien qui puisse ressembler à un objet proprement dit, c'est-à-dire à quelque chose de déterminé et d'identifiable comme tel. Les sensations sont certes le point de départ de la conscience objectivante, mais ce fondement n'est encore qu'une possibilité totalement indéterminée qui reste donc en attente d'une actualisation de l'objet. Une psychologie est donc possible et même nécessaire qui des objets en revient à leur mode de constitution dans la conscience, qui donc explore le procès d'actualisation à travers lequel la conscience détermine des objets et progresse continuellement dans des déterminations nouvelles et plus complètes, plus synthétiques et donc plus unifiées, selon un processus marqué par la loi tendancielle à l'unité maximale qui serait la loi même de la raison. La *Psychologie* de Natorp est très certainement contestable sur certains points parmi lesquels précisément cette téléologie de la raison qui présiderait au mode de détermination des objets, et avec laquelle on devine sans peine la résurgence de la chose en soi comme le « concept limite » ou l'idée à laquelle tendrait, de façon asymptotique, l'œuvre de la raison. Mais ce ne sont là que des scories de l'ancien régime de la philosophie qui ne sauraient ternir l'acquis essentiel que résume le principe d'origine lancé par Cohen et recueilli par Natorp : ne rien admettre de tout fait². Suivant ce principe, le kantisme conserve le mérite d'avoir tenté une théorie de l'expérience qui ne cède en rien à ce que, une quarantaine d'années plus tard, Wilfrid Sellars appellera « le mythe du donné ».

Il reste néanmoins que, jusqu'à ce stade, c'est encore le conceptualisme qui prévaut et cela peut-être en raison justement du principe de rationalité scientifique qui, dans le kantisme, est censé orienter tout le procès d'objectivation. Mais ce qui n'y émerge pas encore, c'est la nature plus originellement sémantique de la constitution des objets. Cette nouvelle idée marque, à mon sens, la deuxième étape de la tradition kantienne signalée par Goodman et c'est à Husserl que revient de l'avoir initiée en donnant à la formule kantienne cette

¹ *Ibid.*, p. 220

² P. Natorp, « Kant und die Marburger Schule », *Kant-Studien*, 17 (1912), p. 200 : « Nichts dürfe als gegeben hingenommen werden ».

version inédite : la perception sans signification est aveugle. Cela n'apparaît pas tout de suite chez Husserl qui, dans les *Recherches logiques*, pratique au contraire une distinction radicale entre perception et signification, octroyant à la première le pouvoir d'une présentation du donné susceptible de confirmer ou non le contenu de représentation sémantique de nos jugements ou de nos énoncés. C'est sans aucun doute sous l'influence du kantisme et peut-être de Natorp en particulier qu'à partir de 1907, Husserl soutient désormais l'idée que la perception est, comme tout acte intentionnel, pétrie de signification, car c'est la signification qui pour tout acte intentionnel réalise la relation à un objet ou à un référent. Cela est clairement thématiquement dans les *Ideen* de 1913 à travers la notion de noème qui est le terme choisi par Husserl pour caractériser comment les actes de conscience ou actes noétiques réalisent une identification de ce vers quoi ils sont orientés en procurant au référent une signification. Pour l'attitude naturelle, l'objet paraît donné comme faisant sens par lui-même : la réduction phénoménologique consiste à mettre en suspens cette attitude pour revenir sur l'activité intentionnelle de la conscience et dégager l'armature noématique ou sémantique grâce à laquelle les objets sont constitués par l'activité noétique. Dans les textes de la *Krisis*, Husserl en viendra à montrer que nos significations forment ensemble tout un système de validité constituant pour nous le monde de la vie ; ce sont en d'autres termes les moyens grâce auxquels nous menons nos expériences pratiques quotidiennes avec cette assurance qui la caractérise en général.

Le grand avantage d'une approche sémantique de l'expérience et de la constitution des objets est bien d'ouvrir les portes du langage. C'est en quelque sorte ce que fit aussi Husserl, mais, sans jamais en avoir franchi lui-même le pas. S'il est ainsi parvenu à éclairer le caractère sémantique de notre expérience, il ne s'est pas véritablement interrogé sur l'origine et la nature du sémantique. Il semble au contraire que Husserl en soit resté à une conception de la signification héritée de Bolzano, considérant donc le sens comme un en soi relevant d'un domaine ontologique d'idéalités atemporelles et universelles, en tout point comparable au troisième monde de Frege. En ce sens, on peut dire que si, au cours de son itinéraire, Husserl est parvenu à se déjouer du mythe du donné en apportant par la sémantique une importante contribution à la théorie de la constitution des objets, il est néanmoins resté prisonnier du mythe de la signification en ne parvenant pas à cerner l'implantation linguistique du sémantique.

La troisième étape que nous n'aurons donc pas ici à développer, puisqu'elle est post-husserlienne, fut précisément celle de l'entrée dans le linguistique. Rien n'illustre aussi bien la tournure nouvelle qu'elle donnera à l'héritage kantien que cette sentence de John Searle dans *Intentionality* : « Le

langage lui-même affecte la rencontre perceptive »¹ que l'on pourrait, me semble-t-il, tout aussi bien lire de la façon suivante : les intuitions sans langage sont aveugles. Cette étape est essentiellement marquée par la démystification de la signification qui est sans conteste possible l'un des résultats les plus fabuleux de l'œuvre de Quine. Contre le réalisme sémantique ou l'hypostase métaphysique du sens et des propositions sous la forme d'entités objectives extra-linguistiques, il s'agit simplement de soutenir que le sens est indissociable de la pratique ordinaire du langage public. Les conséquences de cette réimplantation linguistique du sens sont multiples, mais parmi les plus importantes se trouve sans doute le fait qu'un énoncé ne fait vraiment sens qu'à partir du système des énoncés auquel il appartient et qui constitue son arrière-plan. Un tel système forme ce qu'on appelle aujourd'hui une vue du monde ou une version et c'est toujours elle, en définitive, qui prescrit de quels objets notre monde est fait. Ainsi, résumant le courant qui, à partir de Kant, a mené jusqu'à cette pensée à laquelle Goodman lui-même rattachait son propre travail, celui-ci écrit : « Le mouvement va d'une unique vérité et d'un monde établi et "trouvé", jusqu'aux diverses versions correctes parfois en conflit, ou à la diversité des mondes en construction »².

Située en plein milieu du mouvement évoqué, la philosophie transcendantale de Husserl me semble aussi intéressante par ses découvertes que par les propres impasses qui l'ont empêchée de prendre pied sur le terrain qu'est aujourd'hui devenu celui de la *no ready-made theory*. Commençons par les découvertes.

Partie d'une position réaliste assez forte que reflètent clairement les thèses de Husserl en matière de perception et de vérité dans les *Recherches logiques*, sa philosophie évolue très vite jusqu'à rejoindre une position proche du kantisme. En témoigne notamment les propos de la conférence de 1924 prononcée à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant et que Husserl conclut de la façon suivante :

Tout ce que nous venons d'exposer montre que la révolution de la philosophie opérée par Kant est loin d'avoir pour nous la valeur d'un simple fait historique, mais qu'elle a le sens de la première réalisation (sans doute encore imparfaite) d'un tournant inscrit par avance dans le sens essentiel de la philosophie elle-même, d'une conversion de la méthode de connaissance naturelle à la méthode transcendantale, de la connaissance et de la science positive ou dogmatique du monde à la connaissance et à la science transcendantales du monde... C'est

¹ J. Searle, *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. franç. de Cl. Pichevin, Paris, <Minuit,> 1985, p. 74.

² N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, p. 7.

pourquoi loin de renoncer à l'héritage de Kant, il convient d'en éterniser les contenus absolus en les clarifiant et en les mettant en valeur¹.

Ce qui est ici appelé la connaissance naturelle, que l'on pourrait tout aussi bien nommer la psychologie populaire, est cette attitude qui a pour seule considération les choses telles que la perception semble nous les procurer comme étant déjà là en personne et formant des unités déjà constituées. Il n'en va pas autrement de l'attitude scientifique lorsqu'elle jette un regard nouveau sur les mêmes choses, puisque les structures nouvelles qu'elle lui découvre alors n'en sont pas moins supposées constituer la structure propre des choses et de la réalité en général. L'objectivisme naturaliste de l'attitude scientifique partage au moins avec l'attitude naturelle le même préjugé en faveur d'un donné tout fait. De Kant, Husserl retient au moins l'essentiel : ce préjugé vient de ce que le regard est naturellement porté vers les choses et non pas vers l'acte de les voir. Changer en ce sens la direction du regard est le propre de la méthode transcendantale et ce qu'elle porte dès lors à la considération, ce sont les modalités de conscience à travers lesquelles l'objet se constitue en tant qu'unité identifiable comme telle. Pour Husserl, tout le sens de la phénoménologie devenue transcendantale est non seulement de maintenir ce programme d'investigation des actes de conscience, mais aussi d'en parfaire la réalisation grâce à cette notion héritée de Brentano et dont Kant bien sûr ne disposait pas encore : la notion d'intentionnalité. Ce que transcendantal voudra donc dire désormais, est l'adoption de cette attitude où il ne s'agit plus de considérer les choses et le monde en général comme simplement donnés, mais, par réduction ou épochè de cette attitude objectiviste, de les considérer dans leur relation constitutive à l'activité intentionnelle de la conscience. C'est ainsi que Husserl présente les choses dans la conférence de 1924 :

Dans un telle recherche transcendantale, par conséquent, rien n'est donné sous le titre de « monde » si ce n'est ce qui se constitue toujours comme objet unitaire de la connaissance dans l'intentionnalité aux variations multiples².

Or, s'il est un point central sur lequel Husserl est parvenu à enrichir considérablement la notion d'intentionnalité non seulement par rapport à Brentano, mais aussi par rapport à l'école brentanienne, c'est d'en proposer une interprétation sémantique. Il est inutile de revenir ici sur toutes les difficultés

¹ <Erste Philosophie (1923/24), 1. Teil : Kritische Ideengeschichte,> Hua VII, p. 285-286 ; Philosophie première<, vol.> 1< : Histoire critique des idées>, trad. franç. d'A. Kelkel, Paris, Puf, 1970, p. 366-367.

² Hua VII, p. 272 ; Philosophie première 1, p. 347-348.

qu'entraînait la conception de l'objet intentionnel en tant qu'objet immanent au psychique dans la *Psychologie* de Brentano. Quant à la théorie des images mentales qui en sera proposée par la suite, elle ne fera qu'empirer les difficultés au lieu de les résorber. Initialement, la première tentative de Husserl pour résoudre les problèmes liés à la notion d'intentionnalité fut de montrer que ce qui faisait défaut à la théorie de Brentano était une spécification des actes intentionnels, car si tous sont dirigés vers un objet, tous ne le sont pas de la même façon. Si les actes intuitifs sont directement dirigés vers leur objet, les actes signifiants ne le sont que par le truchement d'une signification. D'où la nécessité pour Husserl de faire nettement le départ entre deux modalités de l'exercice intentionnel de la conscience : celle où l'objet est donné par une intuition et celle où il n'est que simplement visé par le truchement du sens. C'est là un réaménagement important de la thèse brentanienne qui est mis en place dans les années 1893 et 1894 et qui sera maintenu dans les *Recherches logiques*. Toutefois cette typologie de l'intentionnalité qui procède d'une séparation nette de la perception et de la signification présente de graves défauts à travers lesquels se profilent ceux du réalisme qui la commande de façon à peine déguisée. Nous l'avons dit, la perception constitue le camp retranché par excellence du réalisme en général, car c'est tout simplement à la perception que l'on reconnaît la mise en présence directe de l'objet en chair et en os. C'est très exactement là position de Husserl en 1900. Du reste, s'il semble d'autant plus opportun de distinguer ainsi les actes de perception des actes porteurs d'un contenu de signification, comme les actes judicatifs ou les actes propositionnels, c'est que cette distinction concilie parfaitement la théorie de l'intentionnalité aux exigences correspondantistes de la vérité. Tel est de nouveau la thèse de Husserl dans les *Recherches logiques* : puisque les actes porteurs de signification fonctionnent à vide, c'est-à-dire en l'absence de l'objet de référence, leur vérité ne peut provenir que d'un acte remplissant, c'est-à-dire d'un acte équivalant à une perception.

Parmi tout ce qu'on pourrait objecter à ces deux théories étroitement liées devrait sans doute figurer en bonne place la question de savoir si une perception sans signification est tout simplement possible. Ne serait-elle pas, en ce cas, tout simplement incapable d'identifier un objet et donc aussi aveugle que Kant la disait être sans le secours d'un concept ? Bref, comment une perception sans signification pourrait-elle encore passer pour un acte intentionnel ?

Je ne pense pas que ce soit exactement ce genre de questions qui poussèrent Husserl à adopter une tout autre position vers 1908, plus exactement dans le réexamen de la notion de signification auquel il consacra ses leçons cette année-là. Mais l'important est qu'il y fut amené. Cette position nouvelle

coïncide avec l'introduction du terme de noème que Husserl définit désormais ainsi :

Le noème en général n'est... rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes¹.

C'est donc reconnaître désormais que les actes de perception eux aussi fonctionnent en régime sémantique et c'est très exactement ce qu'admet désormais Husserl au § 88 des *Ideen I* :

La perception a son noème, à savoir... son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*)².

Pourquoi, se demandera-t-on, Husserl est-il conduit de la sorte à élargir la notion de sens jusqu'à remettre totalement en question la bipartition drastique qu'il opérait entre signification et perception dans les *Recherches logiques* ? La réponse découle directement des exigences de l'attitude transcendantale : si ce n'est plus l'objet qu'il s'agit de considérer, mais l'acte qui le vise, il apparaît alors que c'est le noème qui partout détermine l'orientation intentionnelle vers l'objet. Ainsi est-ce en vertu d'un noème identique que des actes différents peuvent se référer à un même objet comme c'est du fait de leur différence noématique que des actes similaires ne procurent pas forcément la même représentation, par exemple la même perception, d'un référent pourtant supposé identique. Le noème est donc un constituant essentiel de l'acte intentionnel, puisque partout il médiatise la relation à un objet et la rend finalement possible. Comme le dit Husserl :

Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon

¹ <*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*,> Hua V, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie <et une philosophie phénoménologique pures, livre> III <: La phénoménologie et les fondements des sciences>*, trad. franç. de D. Tiffeneau, Paris, Puf, 1993, p. 106.

² <*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*,> Hua III, p. 219 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. franç. de P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 305.

générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience... au moyen de sens¹.

Examinons ce que cela veut dire plus exactement en ce qui concerne la perception. Dans ce cas, dira-t-on, il y a bien quelque chose de réel, donc une matérialité à laquelle l'acte est tenu et qui fait que percevoir quelque chose ne veut pas dire la même chose que l'imaginer ou simplement y penser. Cette différence fait en sorte que si une perception peut être animée par la même signification qu'un acte d'une autre espèce dans la mesure où tous deux identifient de la même manière ce vers quoi ils sont dirigés, la perception n'aura cependant pas le même noème car sa manière de poser la chose, c'est-à-dire la façon d'en avoir conscience, n'est pas la même : le quelque chose est ici posé comme réel et cette façon de le poser n'est bien sûr pas la même que la façon dont nous le posons en l'imaginant.

C'est donc le composant positionnel qui permet d'entrevoir la spécificité de la perception. Le noème de perception a certes une signification ou un sens noématique qui sert de détermination et d'identification à ce que nous avons sous les yeux, mais ce noème a un composant positionnel tout à fait particulier puisqu'il pose en outre son objet comme existant. Cette position n'est bien sûr pas arbitraire, elle est suscitée par quelque chose que ne connaît pas par exemple l'imagination, à savoir un donné matériel ou hylétique. Ce donné ne désigne rien d'autre que les divers éléments sensoriels qui affectent la perception comme autant d'indices incontestables que ce qui nous fait face et que nous percevons est quelque chose de réel. Si le réel exerce donc une certaine contrainte sur la perception on ne voit pas à quoi d'autre la mesurer sinon à la contrainte du donné hylétique. Mais quel est précisément le poids de cette contrainte ? Dans ses leçons de 1925, Husserl note à ce propos que :

Les *data* hylétiques, les purs *data* de sensation... ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent... par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif².

Si par « perspective » on entend n'importe quelle représentation perceptive que l'on peut avoir des choses, voilà l'effet des *data* hylétique déjà fortement limité. Avoir des sensations ou une hylè ce n'est en tout cas pas percevoir quoi

¹ *Ideen I*, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452.

² <*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*,> Hua IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, trad. franç. de Ph. Cabestan *et alii*, Paris, Vrin, 2001, p. 155.

que ce soit, ce n'est pas même percevoir des choses quelques qualités sensibles. C'est pourquoi, on se gardera bien de confondre les *data* hylétiques husserliens avec les « *sense-data* » des empiristes. Dès le § 36 des *Ideen*, Husserl prévient que les *data* de sensations (*Empfindungsdaten*) sont certes « porteurs d'une intentionnalité » (*Träger einer Intentionalität*), car partout ils se donnent comme une matière pour des formations intentionnelles ou des donations de sens, mais, par eux-mêmes, ajoute-t-il, ils ne réalisent « aucune conscience de quelque chose »¹. Cette conscience de quelque chose n'advient qu'avec un acte noétique qui informe la matière sensible, l'anime, c'est-à-dire lui donne sens. « C'est par le moyen de cette couche (donatrice de sens), et à partir de l'élément sensuel, qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret »². Le moyen pour un acte de perception d'informer la matière et de lui donner sens, c'est le noème. Celui-ci est une structure sémantique de détermination grâce à laquelle se constituent des objets en tant qu'unités discernables et identifiables, en même temps que des *data* hylétiques se transforment en autant d'apparences d'un même objet. Cette double constitution, celle d'un objet identique et celle de ses apparences liées les unes aux autres comme les apparences d'un seul et même objet, relève d'un processus intentionnel unique, mais dont le donné hylétique est exclu et, pour ainsi dire, maintenu à la frontière de toute constitution d'objets.

Mais, demandera-t-on, s'il ne peut être question de faire du donné hylétique une composante de l'acte intentionnel de perception, quel est alors sa fonction ? Dagfinn Føllesdal me semble avoir apporté une réponse éclairante à cette question :

Dans le cas de la perception, écrit-il, la hylè sert de conditions limites (*boundary conditions*) qui éliminent la possibilité d'un certain nombre de noèses mais sans en réduire les possibilités à une seule³.

Dans telles ou telles circonstances où se produit la perception, le donné matériel de sensation exclut certes que l'activité noétique ait recours à certains

¹ *Hua* III, § 36, p. 81 ; trad. franç., p. 117-118.

² *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

³ D. Føllesdal, « Brentano and Husserl on Intentional Objects of Perception », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, London : The MIT Press 1984, p. 40. Cf. aussi dans le même recueil « Husserl's Theory of Perception », p. 95, ainsi que « Husserl on Evidence and Justification », in *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, ed. by R. Sokolowski, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, p. 109 ; trad. franç. de D. Fisette in *Aux origines de la phénoménologie*, Paris, Québec, Vrin, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 181.

noèmes pour déterminer ce qui est perçu. Si, du reste, la perception se prolonge, le sens noématique ne constitue plus seulement une structure de détermination, mais aussi une structure d'anticipation qui expose au risque d'être confronté à une nouvelle donnée hylétique qui s'avérera rétive à la détermination sémantique pour laquelle nous avons d'abord opté. Ce qui nous obligera, quand cela se produit, à réviser notre noème, comme cela se passe dans le cas d'une perception qui se trouve à un moment démentie.

Si l'ajustement nécessaire des noèses aux données hylétiques nous interdit certaines déterminations sémantiques ou nous force parfois d'en changer, en tout cas, jamais ne nous est prescrite une détermination sémantique en particulier. Dans la perception, tout ce que nous savons de l'application de nos noèmes est qu'elle est inadéquate quand la hylè se fait récalcitrante car elle présente un ou plusieurs aspects qui ne se prêtent pas ou ne se prêtent plus à la structure noématique en question, mais, en dehors de ce cas de figure, le donné hylétique paraît toujours structurable et déterminable de diverses manières, donc par recours à des noèmes parfois très différents l'un de l'autre, sans que nous ne disposions de la moindre indication sur ce qui rendrait les uns préférables aux autres, où alors seulement peut-être pour des raisons purement pragmatiques liées au contexte de notre expérience mais qui n'ont plus rien à voir alors avec le donné hylétique comme tel. Ainsi un donné hylétique peut-il rester identique, tandis que ce que nous percevons est très différent, et sans qu'il y ait à redire sur cette différence. On le voit, si la hylè exerce une certaine contrainte sur le noème, ce n'est qu'à titre négatif : elle réfute parfois, mais ne recommande jamais. De l'ajustement des noèmes à la hylè, on pourrait donc dire qu'il ne fonctionne qu'à titre falsificatif au sens que Popper donnait à ce terme. Ainsi, si l'on entend par donné hylétique quelque chose de comparable aux *matters of fact*, on dira alors que les faits démentent parfois l'applicabilité d'une noèse et de sa structure noématique, mais, en tout cas, n'exercent sur elle aucune autre contrainte que celle-là. En termes plus quiniens, nous pouvons alors parler d'une sous-détermination empirique de la perception et même ajouter que, chez Husserl, cette sous-détermination a pour corrélat la thèse de l'opacité de la référence. En effet, quelle expérience avons-nous du référent dans un acte de perception pourtant réputé nous mettre en présence de la réalité ? Dans les *Ideen*, Husserl donne pour seule réponse : ce que nous en livre la face hylétique de notre expérience, c'est-à-dire le donné sensible. Mais, comme il le précise au § 85 des *Ideen I*, ce donné « n'a en soi rien d'intentionnel »¹ ; ce n'est encore qu'« une matière sans forme »² et qui se donne comme

¹ *Hua III*, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

² *Hua III*, § 85, p. 209 ; trad. franç., p. 290.

telle à des formations intentionnelles qui relèvent de la *Sinngebung*, de la donation de sens. Ce n'est donc qu'à partir du moment où entrent en jeu un acte intentionnel de perception et, de façon corollaire, un noème perceptif que se constituent ensemble l'objet et ses manières d'apparaître, ses profils¹. Du reste, ces mêmes apparences pourraient tout aussi bien être structurées de manière différente et par là pourrait se constituer un autre objet, si l'acte de perception était porteur d'un autre noème. Mais ce qui importe, de toute façon, c'est que par son activité noétique la perception fait en sorte qu'il y ait pour elle des objets.

Nous le voyons, la thèse husserlienne de l'opacité référentielle ne conteste absolument pas le fait que la perception soit relation intentionnelle au réel. Son référent n'est rien d'autre que le réel. Elle conteste par contre que cette relation puisse se passer d'une médiation sémantique. Le réel n'est pour nous qu'un donné sensible et, même s'il nous contraint d'une certaine façon, ce donné ne suffit pas à la détermination d'un objet. Pour cela il faut justement l'application de sens. C'est parce qu'il y a indétermination ou opacité de la référence, que la perception ne peut se passer de la signification et c'est ce que veut très exactement exprimer l'idée qu'il n'y a de perception d'objet qu'en régime sémantique ou, pour parler la langue de Husserl, qu'en régime noématique.

Il est maintenant bien entendu que cette interprétation sémantique de la perception ne peut que rendre obsolète la notion de vérité telle que Husserl l'avait conçue dans les *Recherches logiques*. Si les *Ideen* n'abandonnent pas complètement la notion de remplissement, en tout cas, on ne voit plus comment elle pourrait encore fonctionner sur le mode d'une adéquation entre le contenu procuré par des actes de perception et le contenu de sens des actes judicatifs ou propositionnels. Ce jeu trop facile est définitivement perturbé par l'immixtion du sens dans la perception, ce qui rendrait la perception elle-même en attente d'un remplissement de toute façon improbable du fait même de l'opacité de la référence. Husserl met ici un terme définitif à la vieille idée de la vérité que Frege croyait pouvoir rafraîchir par cette formule : nous passons du sens à la référence pour les seuls besoins de la vérité². Au § 44 des *Ideen I*,

¹ D. Føllesdal, « La notion d'intentionnalité chez Husserl », *Dialectica*, vol. 47, 1993, p. 179.

² Cf. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. franç. de Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 109. On notera que toutes les « grimaces » frégéennes à propos de la notion de correspondance au réel ne suffisent <pas> à camoufler sa conception radicalement correspondantiste de la vérité. Que la proposition « Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil » ne passe pas le test de la vérité, c'est bien que le nom propre « Ulysse » qui y figure n'a pas de référence.

il reconnaît désormais qu'« une imperfection indéfinie tient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose »¹. S'il se produit encore du remplissement, il n'implique plus rien de transcendant ou de réel, mais devient interne au noème lui-même. Plus exactement, il s'agit de la façon dont les descriptions sémantiques remplissent progressivement et de façon illimitée « l'objet = X » qui est ce quelque chose d'identique nécessairement prescrit par le sens noématique de manière que ses propres descriptions ou ses déterminations de sens ne manquent jamais d'un pôle, d'un support ou tout simplement d'un « ceci » auquel s'appliquer. Ainsi l'objet que l'acte de perception constitue est lui-même toujours un indéterminé car les déterminations ou les identifications qui le concernent s'ouvrent en un champ infini qui ne fait que traduire au fond le cours même de notre expérience.

Est-ce dire pour autant que ce procès de constitution sémantique des objets nous oblige à renoncer à toute justification du sens ? La question doit être posée car, on le sait, c'est sur <ce> point précis que le réalisme philosophique « attend » la « *no ready-made theory* », en la soupçonnant à l'avance de n'avoir pour seul principe que le « *anything goes* », c'est-à-dire de n'en avoir aucun.

Il me semble que la question soulevée a reçu une réponse lumineuse dans la dernière œuvre de Husserl qui, plutôt que de chercher la validité du sens dans une correspondance illusoire au réel a indexé cette validité sur le sens lui-même pour montrer la valeur que représentent les productions sémantiques dans notre expérience².

Pour le montrer considérons cet extrait tiré de la *Krisis* :

Le comble de la difficulté consiste dans le paradoxe des *objets intentionnels en tant que tels*. Nous entamerons la question en demandant : que sont devenus tous les objets... qui étaient posés avant l'*epochè* comme réellement existants (ou étant sur le mode du possible, ou aussi bien non-étants), maintenant que dans l'*epochè* du psychologue la prise de position à l'égard de toute position de ce genre doit être inhibée ? Notre réponse est que l'*epochè* précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les « vécus intentionnels ») qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce

¹ *Hua* III, § 44, p. 100-101 ; trad. franç., p. 142. Cf. aussi § 138 ; trad. franç., p. 465.

² Texte original : « à indexer ». (N. d. l'É.)

que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet¹.

Nous venons de le voir, la teneur sémantique ou le sens d'un acte intentionnel est ce que Husserl appelait dans les *Ideen* un noème. Or cette notion dont Husserl faisait pourtant la pièce essentielle de la phénoménologie en 1913 n'est plus évoquée une seule fois dans la *Krisis*. Ce n'est pas, bien sûr, que Husserl y ait renoncé, simplement il préfère désormais parler de validité qui n'est qu'une autre façon d'exprimer le sens, mais, semble-t-il, mieux adaptée à ce qu'est devenue sa préoccupation centrale en bout de parcours. Tout à fait indicatif de cela me semble être cet autre extrait :

Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent... Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens (Sinn)*, elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles².

De façon beaucoup plus concise, ce dernier extrait dit la même chose :

Le monde qui est pour nous est celui qui a du sens, et acquiert toujours un nouveau sens pour nous dans notre vie humaine — sens et validité³.

Que sens et validité aillent de pair, cela pourrait donc être la clef du problème que nous nous posons à propos de la justification du sens. Mais comment plus précisément expliquer cette parité ? Pour ce faire, il n'est que de considérer la fonction cruciale qu'occupent nos significations, à commencer par nos significations perceptives, dans l'activité quotidienne. Si cette activité mérite du nom d'expérience, si donc nous ne la menons presque jamais à tâtons, mais au contraire le plus souvent avec cette assurance qui fait que nous <nous> y retrouvons dans les choses et nous débrouillons avec elles en général sans problème, c'est que nous disposons d'un système sémantique qui, quel qu'il soit, est en tout cas suffisamment efficace pour nous le permettre. C'est de lui

¹ <Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,> Hua VI, p. 244 ; *La Crise des sciences européennes*, <trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976,> p. 271.

² Hua VI, p. 296 ; *La Crise*, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par nous.

³ Hua VI, p. 266 ; *La Crise*, p. 294.

que nous tenons de savoir ce que sont les choses, ce que sont leurs propriétés, le genre de relations qu'elles peuvent avoir entre elles, ce que nous pouvons ou pas en attendre. Nous n'avons d'expérience que d'être constamment en mesure de mettre immédiatement un nom ou une signification sur la moindre des sensations que nous recevons du réel. Aussi, hormis les quelques cas très rares où le réel peut nous surprendre, notre expérience ordinaire ne semble nulle part confrontée à l'opacité et, de son point de vue, il serait même incongru de supposer qu'il puisse y avoir quelque chose de tel. Pour elle, au contraire, tout ou à peu près semble transparent : les choses sont ce qu'elles sont, et il ne semble pas opportun de discuter le fait que les chats sont des chats ou que la lune est la lune. [D'une certaine façon le sens comme les objets que nous constituons à travers lui, nous sont eux aussi opaques, mais simplement parce que nous ne les remettons pas en question, pas plus d'ailleurs que nous ne le questionnons. Ils sont opaques, parce qu'ils sont évidents. Nos significations et, à travers elles, nos objets vont de soi et c'est l'ensemble de ce que nous tenons pour tel, c'est l'ensemble de ces acceptations ou de ces assumptions élémentaires qui constituent le monde de notre expérience intuitive la plus immédiate¹.] Ce qui soutient toutes ces assurances n'est certainement pas le réel lui-même, mais les significations par lesquelles nous le déterminons dans notre langage ordinaire. Par le sens, non seulement les objets sont constitués, mais ils nous deviennent ce qu'il y a de plus sûr, car, d'expérience en expérience, la justesse de nos identifications n'a fait que se confirmer au point que nous sommes pleinement assurés que le monde environnant que nous percevons est bien tel que nous le disons. Cette assurance n'est bien sûr que doxique ; elle repose sur la croyance, l'acceptation ou la présomption que le monde est ainsi fait et qu'il n'y a pas à revenir là-dessus. Ainsi, comme le dit Husserl, il y a une « hypothèse du monde »² et elle n'est soutenue que par notre système sémantique, puisque c'est l'efficacité de ce système, son aptitude à nous orienter au mieux parmi les choses, qui fait la fiabilité de l'hypothèse générale et la confirme jour après jour. Que le sens soit donc ce qu'il y a de plus indispensable à notre expérience s'explique finalement par le fait qu'à travers lui le monde ordinaire, le monde de la vie, nous apparaît comme un sol de validités ou d'évidences constantes. Le sens est valeur car il nous rend le monde valide, plus exactement, il fait en sorte que sa perception ordinaire tienne debout. Comme en témoignent ces lignes, c'est donc bien sur une note

¹ Mis entre crochets par l'auteur, vraisemblablement parce que le passage est tiré d'un autre texte (avec de petites différences, « Perception, sens et vérité : La phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle », *Topos*, 2-3 (22), 2009, p. 47). (N. d. l'Éd.)
² *La Crise des sciences européennes*, p. 293.

franchement pragmatiste que se clôt la phénoménologie transcendantale ou la *no ready-made theory* du dernier Husserl :

L'on ne doit pas avant tout recourir... aux *data* de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédictives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie¹.

Je voudrais conclure sur le point suivant.

Quine nous a appris qu'il y a deux sortes de mythe : les bons et les mauvais. Les bons le sont car ils nous <sont> utiles, les mauvais le sont pour la raison inverse. Sans doute peut-on dire que telle que Husserl l'a conçue, la théorie du noème tient des deux à la fois.

D'une part, cette théorie substituée à l'idée d'un monde tout fait celle d'une objectivité constituée, elle substitue au mythe du donné le mythe des objets. Ce que le premier nous voile, le second nous le dévoile en montrant que nos applications de sens sont aussi bien des productions d'objets qui partout portent la marque du « subjectif-relatif », puisque ces productions ne sont finalisées que par les besoins pratiques de l'expérience humaine en regard de quoi se juge leur valeur et se détermine donc leur justification. Pour le dire autrement, l'attitude transcendantale ne nous libère de l'attitude naturelle et naïve que pour ressaisir la façon dont l'humanité se nourrit elle-même de mythes qu'elle construit de toutes pièces pour simplement assurer à son expérience dans le monde concret une prise et une prise toujours meilleure. Cela étant dit, il me paraît alors impossible de ne pas avoir l'attention attirée par deux points dans la *Krisis* qui suscitent pour le moins l'étonnement. Quels sont-ils ?

Le premier concerne la science dont, on le sait, un des leitmotifs de la *Krisis* est de soutenir qu'elle n'est qu'un prolongement de la vie pré-scientifique, que donc ses propres productions théoriques portent, elles aussi, la marque du « subjectif-relatif », et s'ajoutent tels des « revenus valables » au

¹ *Hua* VI, p. 127-128 ; *La Crise*, p. 142.

capital de l'expérience¹. Mais pourquoi, dès lors, Husserl joint-il à cela cette autre idée, assez mal compatible à la première, que c'est l'idéal d'une vérité universellement acceptable qui déterminerait la démarche scientifique en la rendant dès lors purement « théorétique » au sens grec de la *theoria*, et donc en la détachant complètement de ce qu'il nomme fort à propos « l'attitude mythico-pratique » de la vie quotidienne² ?

Une autre question serait de comprendre pourquoi Husserl est resté tout compte fait rétif à s'en tenir à l'idée qu'il existe bien des façons de structurer sémantiquement le monde et donc de le voir, même si le critère de validité de ces différentes versions n'est prescrit que par <le> seul besoin vital de l'expérience, celui de disposer d'une structure efficace pour nous arranger au mieux avec la réalité. Certes il ne manque pas de passages où il reconnaît que « tout le monde n'a pas en commun avec nous tous les objets qui façonnent notre monde de la vie »³. Et sur la base de tels extraits, il n'a pas manqué non plus d'interprétations généreuses qui ont poussé la lecture de la *Krisis* dans le sens de la pluralité des mondes. Je pense par exemple à celle de David Bell qui n'hésitait pas à rapprocher la pensée du dernier Husserl de celle du dernier Wittgenstein⁴. Mais il reste que ces interprétations ne résistent pas à l'examen des textes, même si elles parviennent bien sûr à y glaner toujours quelques éléments à leur appui. Le fait est que Husserl oppose à cette pluralité des mondes, l'unicité d'un monde auquel nous appartenons tous et qui, indépendamment des vues différentes que l'on en a, permet néanmoins la communication et à la compréhension mutuelle. S'il n'y a donc pas d'objets donnés d'avance, il y aurait pourtant bien une prédonation du monde, une *vorgegebene Welt* que Husserl nomme encore un « *a priori* universel relevant purement du monde de la vie »⁵. Quant à ce qui le justifie, ce n'est autre que l'idée d'une humanité une fondée sur l'intersubjectivité ou l'idéal d'une vérité inconditionnellement valable pour tous les sujets⁶.

Dans le fond, on le voit, les deux points que je viens de soulever ne sont pas étrangers l'un à l'autre, puisque, à suivre Husserl, ce serait dans l'idéal d'objectivité de la science que se réaliserait l'accès à ce qui lui correspond dans le monde de la vie : sa propre structure unitaire et *a priori*. Si donc le premier point n'a plus rien d'étonnant à la lumière du second, ce dernier n'en

¹ *Hua* VI, p. 134 ; *La Crise*, p. 149.

² *Hua* VI, p. ; *La Crise*, p. 365.

³ *Hua* IX, p. 496.

⁴ D. Bell, *Husserl*, London, New York, Routledge, 1991, p. 228 suiv.

⁵ *La Crise*, p. 160..

⁶ *La Crise*, p. 158.

demeure pas moins étonnant de par sa récurrence dans le mythe d'un prédonné qui certes ne concerne plus les objets mais a trait désormais à l'hypothèse métaphysique d'une structure universelle et *a priori* du monde. Or, si l'on y regarde bien, cette hypothèse a pour seul fondement chez Husserl le fait de <la> communication intersubjective. Ce qui m'inspire cette dernière réflexion.

Je crois que la théorie du noème procède encore d'un mythe tout aussi stérile que le mythe du donné dont elle sert pourtant à nous débarrasser. Cet autre mythe dont ne se départit pas la conception husserlienne du noème est ce que Quine lui-même a appelé le mythe de la signification. En s'en prenant à ce mythe qu'il range dans la catégorie des mauvais mythes, car pis que faux, ils sont inutiles, Quine entend avant tout en découdre avec la conception frégréenne du sens.

Selon cette conception, en effet, pas plus qu'il ne pourrait être confondu avec la représentation subjective, le sens ne peut être confondu avec la signification linguistique. Celle-ci est toujours relative à une langue particulière et donc soumise à l'arbitraire des signes. Or, pour Frege, le sens d'un énoncé, transcende cette situation ; parce que toutes les langues sont traduisibles entre elles et que le sens est donc universellement communicable, le sémantique relève de la pensée et non pas du langage, son domaine est noétique et non pas linguistique. On connaît ces mots de Frege où il est affirmé que « malgré la multitude des langages, l'humanité a un trésor commun de pensées »¹. Conséquemment, pour Frege, l'objet de la logique n'est pas constitué de phrases empruntées au langage ordinaire et à ses significations linguistiques, mais il est seulement concerné par les pensées ou encore par des propositions, si l'on entend par là des entités auto-subsistantes et indépendantes des expressions verbales. Cette hypostase logique des propositions s'appuie elle-même sur l'autonomie du sens par rapport aux significations linguistiques. et c'est finalement l'objectivité du sémantique qui assure son objectivité à la logique. Aussi, en vertu de la logique, n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, serait toujours installé dans une communauté de sens de type extra-linguistique.

Voilà l'idée dont Quine entend se débarrasser, car il lui semble illicite de vouloir ainsi transcender l'usage linguistique des significations, pour leur attribuer plus qu'elles ne recèlent réellement. C'est entre autres ce que sert à montrer, chez Quine, la thèse de l'indétermination de la traduction.

À la suite de Quine, Michael Dummett s'en est pris à son tour à la mythologisation de la signification, dans ses conférences de Bologne en 1988. Son intérêt est de montrer que si ce mythe est bien celui qui soutient la logique

¹ G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, p. 131, n. 1.

de Frege, il est surtout celui que Bolzano a initié par l'introduction de la théorie des « représentations en soi ». Contre quoi, la proposition de Dummett est la suivante : même si l'on accepte l'idée que les significations sont objectives et non pas simplement subjectives, car nous les avons en partage, il reste que l'on doit chercher autour de soi pour trouver quelque chose qui est extérieur à la conscience individuelle mais quelque chose de non mythologique. « Quel meilleur endroit pour cette découverte que le langage commun¹ ? » La saisie des significations veut dire alors la possibilité de leur expression linguistique et leur objectivité ou leur indépendance par rapport à la vie privée de la conscience veut dire leur inscription dans la pratique commune du langage, dans la communauté du langage public avec ses règles d'utilisation correcte et ses critères de vérité des énoncés. Nous touchons là à la troisième étape du développement de la métaphysique de l'expérience inaugurée par Kant, c'est l'étape par laquelle nous passons de la sémantique à son lieu d'implantation : le langage public.

Que Husserl n'ait pas franchi cette étape et ne pût la franchir, cela est attesté par l'excellente interprétation que Dagfinn Føllesdal a faite de la théorie du noème. Son diagnostic est fort simple et me paraît tout à fait exact : le noème husserlien est l'équivalent du *Sinn* frégeen. De fait, ni Frege, ni Husserl n'interrogent la provenance du sens car, pour l'un comme pour l'autre, il est admis d'emblée qu'il s'agit d'entités idéales et objectives c'est-à-dire non réelles et non subjectives. Le dogme bolzanien des « représentations en soi » souffle manifestement ici sans que se lève le moindre soupçon quant à la profonde aberration de son platonisme. Le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 des *Ideen* où, par rapport à cette chose réelle que l'on perçoit comme un arbre et qui peut brûler, le sens de cette perception, c'est-à-dire le noème « arbre », lui, ne peut pas brûler puisqu'il n'est rien de réel². Assurément, ce passage aurait pu être écrit par Frege. Je n'y ajouterai pour ma part qu'un seul correctif : c'est que la sémantique husserlienne se situait, elle, dans une tradition dont on ne pourrait imaginer un instant qu'elle eût pu être celle de Frege, à savoir la tradition kantienne de la « *no ready-made theory* ». Mais ajouter cela, revient à dire qu'il existe tout de même une différence essentielle entre Frege et Husserl : elle ne concerne pas le sens, mais bien le statut de l'objet référence.

¹ M. Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique*, <trad. M.-A. Lescourret,> Paris, Gallimard, 1991, p. 43.

² *La Crise*, p. 308-309.

La « *no ready-made theory* » et la contribution de Husserl

Argument :

La psychologie du sens commun implique toujours une physique du sens commun, une *folk physics*, au demeurant tout aussi naïve et implicite, mais également tout aussi efficace et assurée. Ainsi, de même que nous avons la conviction de penser et d'être donc capables d'avoir des représentations que nous savons aussi pouvoir partager avec nos semblables, nous vivons identiquement dans la conviction que beaucoup de ses représentations nous viennent directement d'objets situés dans le monde extérieur et qu'il y a dès lors de bonnes raisons de les tenir pour la cause de nos représentations. Ainsi pensons-nous que si nous avons la sensation du rouge, c'est qu'il y a dans le monde au-dehors de nous des objets de couleur rouge, que si nous entendons des sons aigus, c'est qu'il y a des objets qui émettent un tel son et que, du reste, ceux-ci produisent le même effet sur nos semblables. Il en va de même pour notre identification des choses : si nous voyons des chiens et des chats, le soleil et la lune, c'est que tout cela, pensons-nous, est comme tel donné de l'extérieur et, pour ainsi dire, donné tout fait.

De toute évidence, la physique du sens commun a un goût certain pour la *ready-made*, une tendance innée à réifier le monde, à le peupler d'objets auxquels elle reconnaît non seulement une existence propre, mais aussi une essence avec toutes les propriétés qui vont avec. Ainsi, un monde d'objets semble s'imposer comme déjà là, tout fait, et sa constitution passe pour indépendante de l'esprit.

Toutefois à y regarder d'un peu plus près, les choses ne sont peut-être pas aussi simples que ne le laisse supposer le sens commun. Inspirons-nous d'un petit dialogue improvisé par Nelson Goodman et demandons-nous ce que nous percevons quand, par exemple, nous disons voir la lune. La lune est assurément une réalité et il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une réalité produite par la nature. Mais ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à notre question. C'est la lune que nous percevons et il ne s'agit pas là d'une réalité donnée, mais d'un objet que nous constituons par détermination en lui prêtant la signification « lune ». Nous percevons la lune parce que nous l'identifions comme telle plutôt que comme un corps céleste ou comme

l'unique satellite naturel de la Terre ou encore comme le cinquième plus grand satellite du système solaire. Ce sont là d'autres déterminations et elles font apparaître d'autres objets.

Voici ce que, de son côté, écrivait Goodman¹ :

Imaginons un fragment de dialogue :

— La Grande Ourse a été faite par une version du monde qui a été adoptée.

— Non, elle a été faite par la Nature.

— La Nature en a-t-elle fait la Grande Ourse?

— Bien sûr que non, elle a été faite Grande Ourse en étant repérée et appelée ainsi par une version.

— Quel est ce *elle*, fait par la Nature, qui était là afin d'être repéré et d'être nommé ?

— Une constellation particulière.

— A-t-elle été faite constellation par la Nature ?

— Bien sûr que non, elle a été faite constellation par une version qui a distingué certaines configurations d'étoiles, par rapport à d'autres, sous le terme général de « constellations ».

— Mais est-ce que la Nature a fait les étoiles ?

— Certainement.

— Est-ce qu'elle a fait d'elles des étoiles ?

— Encore une fois non, elles ont été faites étoiles par une version qui a distingué, sous le terme général « étoile », certaines agrégations de particules ou d'objets dans le ciel de certaines autres.

— Est-ce que la Nature a fait le... ?

— On peut ainsi continuer longtemps, mais votre argument semble tout au plus montrer que, sans versions, les étoiles, par exemple, n'existent pas *en tant qu'*étoiles, mais pas qu'elles n'existent pas du tout.

— Mais les étoiles non pas *en tant qu'*étoiles, les étoiles non pas *en tant que* mouvantes ni *en tant que* fixes, se meuvent-elles ou pas ? À défaut de version, elles ne sont ni mouvantes ni fixes. Et ce qui ne bouge ni ne bouge pas, qui n'est ni *en tant que* chose-ainsi ni en tant que non-chose-ainsi, se réduit à rien.

Ce que tout cela laisse à penser, c'est qu'il se pourrait que la vie psychique soit un présupposé fondamental de l'objet, que l'objet soit constitutivement lié à la conscience et que donc celle-ci ait son mot à dire dans ce qu'on nomme aussi bien la donation ou l'objectivation des objets. Néanmoins, ce sont là autant de voies de réflexion que n'emprunte pas la psychologie du sens commun qui

¹ Ce dialogue se trouve dans un texte intitulé « On some worldly worries » et traduit en français sous le titre « Quelques tracas mondains », in *Lire Goodman. Les voies de la référence*, <Combas,> Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

manifestement préfère entretenir le mythe des *ready-made*, ce que Wilfrid Sellars appelait aussi « le mythe du donné », selon lequel il semble évident que les choses nous sont données toutes faites.

Nous tâcherons de le montrer, le mythe du donné est absolument crucial pour le sens commun ; on pourrait même dire que ce mythe est une question de survie pour l'homme agissant et vivant dans son monde quotidien. Mais, si pour le sens commun il ne peut être question de revenir sur ses croyances, il n'en va pas de même de la philosophie dont c'est pour ainsi dire la vocation de s'interroger sur ce que veut dire être un objet. Or il vient de nous apparaître que la subjectivité ou la pensée n'est certainement pas sans implication dans cette question, puisqu'elle est un présupposé fondamental de toute objectivation. Ce qui laisse entendre que c'est d'abord vers le sujet que la philosophie devrait se tourner afin d'élucider la question de ce qui est. Mais force est de constater que cela n'a pas été le cas dans la tradition philosophique telle qu'elle fut initiée par Platon et Aristote. C'est dire que la question de la fonction constitutive du sujet n'a jamais été la question des pères fondateurs qui, au contraire, inclineront plutôt à ratifier ce que fait valoir le sens commun. Avec les Grecs, le mythe du donné va ainsi revêtir les allures d'une théorie ontologique et cette théorie s'apparente au réalisme.

En partant de chez Goodman, mon propos sera d'abord de montrer que la révolution philosophique kantienne peut être assimilée à une « *no ready-made theory* », d'évaluer ensuite la façon dont Husserl y a contribué et de montrer enfin qu'elles ont été les limites de cette contribution. Voici le plan de ma démarche :

- 1) Une erreur de Brentano
- 2) La « *no ready-made theory* » : de Kant à Quine et Goodman en passant par Husserl
- 3) L'interprétation sémantique de l'intentionnalité chez Husserl :
 - noèmes et opacité de la référence
 - le mythe des objets
 - le mythe de la signification

Principaux textes de Husserl utilisés :

Tout ce que nous venons d'exposer montre que la révolution de la philosophie opérée par Kant est loin d'avoir pour nous la valeur d'un simple fait historique, mais qu'elle a le sens de la première réalisation (sans doute encore imparfaite) d'un tournant inscrit par avance dans le sens essentiel de la philosophie elle-même, d'une conversion de la méthode de connaissance naturelle à la méthode

transcendantale, de la connaissance et de la science positive ou dogmatique du monde à la connaissance et à la science transcendantales du monde... C'est pourquoi loin de renoncer à l'héritage de Kant, il convient d'en éterniser les contenus absolus en les clarifiant et en les mettant en valeur (*Hua* VII, p. 285-286 ; *Philosophie première* 1, p. 366-367).

Dans une telle recherche transcendantale, par conséquent, rien n'est donné sous le titre de « monde » si ce n'est ce qui se constitue toujours comme objet unitaire de la connaissance dans l'intentionnalité aux variations multiples (*Hua* VII, p. 272 ; *Philosophie première* 1, p. 347-348).

le noème en général n'est... rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes (*Hua* V, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie* III, p. 106).

la perception a son noème, à savoir... son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*) (*Hua* III, p. 219 ; *Idées*, p. 305).

Tout vécu intentionnel a un noème et dans ce noème un sens au moyen duquel il se rapporte à l'objet : inversement tout ce que nous nommons objet, ce dont nous parlons, ce que nous avons sous les yeux à titre de réalité, tenons pour possible ou vraisemblable, pensons de façon aussi déterminée qu'on voudra, tout cela est par là-même un objet de conscience ; autrement dit, d'une façon générale, tout ce qui peut être et s'appeler monde et réalité doit être représenté dans la conscience... au moyen de sens (*Hua* III, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452).

Les *data* hylétiques, les purs *data* de sensation... ne sont pas par eux-mêmes des perspectives mais le deviennent... par le biais de ce qui précisément leur donne la fonction subjective d'être l'apparition de ce qui est objectif (*Hua* IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, p. 155).

Le sens ultime du reproche que l'on doit faire à la philosophie de tous les temps — à l'exception de la philosophie de l'idéalisme, laquelle cependant manque de méthode — c'est de n'avoir pu surmonter l'objectivisme naturaliste qui fut dès le début et resta toujours une tentation très naturelle. Comme nous venons de le dire seul l'idéalisme sous toutes ses formes a tenté de se saisir de la subjectivité en tant que subjectivité et de faire droit au fait que le monde n'est jamais donné au sujet et aux communauté de sujets autrement que comme valant de façon subjective-relative pour eux, avec ce qui fait chaque fois son contenu d'expérience, et comme un monde qui reçoit toujours dans la subjectivité et à partir d'elle de nouvelles modifications de sens (*Hua* VI, p. 271-272 ; *La Crise*, p. 300).

Le comble de la difficulté consiste dans le paradoxe des *objets intentionnels en tant que tels*. Nous entamerons la question en demandant : que sont devenus tous les objets... qui étaient posés avant l'*epochè* comme réellement existants (ou étant sur le mode du possible, ou aussi bien non-étants), maintenant que dans l'*epochè* du psychologue la prise de position à l'égard de toute position de ce genre doit être inhibée ? Notre réponse est que l'*epochè* précisément libère le regard non seulement pour les intentions (les « vécus intentionnels ») qui se déroulent dans la vie purement intentionnelle, mais également pour ce que ces intentions posent chaque fois comme valide en elles-mêmes, dans leur propre teneur de sens, en tant que leur objet (*Hua VI*, p. 244 ; *La Crise*, p. 271).

Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître : la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent... Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens (Sinn)*, elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles (*Hua VI*, p. 296 ; *La Crise*, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par nous).

Le monde qui est pour nous est celui qui a du sens, et acquiert toujours un nouveau sens pour nous dans notre vie humaine — sens et validité (*Hua VI*, p. 266 ; *La Crise*, p. 294).

L'on ne doit pas avant tout recourir... aux *data* de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédictives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie (*Hua VI*, p. 127-128 ; *La Crise*, p. 142).

Nous voyons que tous ces résultats théorétiques ont le caractère de « revenus valables » pour le monde de la vie, s'ajoutant en tant que tels au capital de celui-ci d'une façon permanente... Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai » et à la fois qui l'inclurait dans sa propre concrétion universelle (*Hua VI*, p. 134 ; *La Crise*, p. 149).

Note de l'éditeur

Ce texte est celui d'une « conférence discutée » faite par Robert Brisart au Centre de recherches phénoménologiques de l'Université de Liège, le 24 mars 2010. Une version profondément remaniée de ce texte a été publiée en 2011 dans les actes d'un workshop sur « Le noème perceptuel » organisé quelques mois plus tôt, le 12 juin 2009, à l'Université du Luxembourg (« Husserl et la *no ready-made theory* : La phénoménologie dans la tradition constructiviste », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 7, 1). Sa conférence de Luxembourg ayant été publiée entre-temps dans la revue lithuanienne *Topos* (« Perception, sens et vérité : La phénoménologie à l'épreuve de l'opacité référentielle », *Topos*, 2-3 (22), 2009, p. 33-47), Brisart avait proposé de la remplacer par le présent texte. Les divergences entre les deux versions étant trop considérables pour qu'une édition comparative ait été envisageable, nous nous bornons à en donner la version originelle, augmentée d'un « argument » intitulé « La “*no ready-made theory*” et la contribution de Husserl », qui a été diffusé en préparation à la conférence de 2010. Sauf mention contraire, toutes les notes de bas de page sont de l'auteur. Les ajouts significatifs de l'éditeur sont entre chevrons simples (<>). (Denis Seron)