



Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste

Par ROBERT BRISART

Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) – Université du Luxembourg

Dans l'histoire récente de l'art, l'idée du *ready-made* fut un artifice assez efficace pour montrer que n'importe quel objet déjà manufacturé pouvait être érigé en œuvre d'art, pourvu qu'on le conçoive et le nomme comme telle. C'était en somme délibérément minimiser toutes les qualités imparties à la matérialité d'un objet d'art pour mieux laisser apparaître la conceptualisation dont procède sa genèse. Je soutiens pour ma part que, dans l'histoire de la philosophie, la théorie du *ready-made* a en quelque sorte 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 assez bonne 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, indépendamment de nous, aurait fait les chiens, les chats, la lune, le soleil, les ondes et les électrons. Cette conception que Putnam a appelé celle d'« un monde tout fait » (*a ready made world*)¹ est un mythe et il s'agit d'un mythe d'autant plus tenace qu'il tire ses origines du sens commun et de sa propre « physique » spontanée.

Que le sens commun se nourrisse constamment du mythe d'un donné tout fait, c'est au fond là quelque chose de parfaitement normal et même nécessaire à l'exercice de notre expérience quotidienne. Celle-ci ne se déroulerait pas normalement sans la croyance en un monde déjà donné avec

¹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, New York, Cambridge U.P., 1981, p. 146 ; *Raison, vérité et histoire*, trad. franç. d'A. Gerschenfeld, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 164.

tout un ensemble d'objets qui d'emblée doivent nous tomber sous le sens pour procurer à nos activités le minimum d'assurance requis. Le problème ne survient vraiment que lorsque la philosophie se contente de ratifier la croyance du sens commun et donne ainsi au mythe les allures d'une théorie en bonne et due forme. C'est précisément ce qui se passe avec le réalisme ontologique. Par là, je n'entends pas du tout une théorie ontologique qui consisterait simplement à défendre le principe de réalité. Convenons-en, s'il ne s'agissait que de cela, il serait difficile de ne pas être réaliste ou du moins, comme le disait Russell, il n'y aurait que des inconvénients à ne pas l'être. En fait, le réalisme en philosophie consiste 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 qui sont censés de la sorte procurer à la réalité un caractère objectivement prédéterminé.

Ce qui m'intéressera ici, c'est la thèse inverse qui s'apparente aujourd'hui à ce qu'on appelle parfois le constructivisme, mais qui gagnerait sans doute à être tout d'abord comprise comme une *no ready-made theory*, selon donc une idée que seul l'anglais permet d'exprimer sans encombre. Comme je vais tenter de le montrer, cette idée a une histoire et c'est au sein de celle-ci que, par sa contribution spécifique, la philosophie de Husserl se prête sans doute à une bonne évaluation.

1. Vers une *no ready-made theory*

En dépit de leur étroite proximité avec le sens commun qui sera donc toujours prêt à leur apporter sa caution, les assurances qui confortent le réalisme ontologique cessent d'en être, pour autant qu'on y regarde d'un peu plus près. Parmi elles, devrait d'abord figurer le statut des objets qui n'est sans doute pas aussi simple que ne le laisse supposer une ontologie partisane du *ready-made*.

Pour nous en apercevoir, inspirons-nous d'un petit dialogue fort instructif inventé par Nelson Goodman¹ et demandons-nous ce que nous percevons quand nous disons voir une constellation dans le ciel. Il ne faudra certes pas trop d'efforts pour se convaincre qu'une constellation n'est qu'une forme ou une configuration que nous appliquons à certaines étoiles en les regroupant, sans doute pour procurer à la voûte céleste une certaine lisibilité.

¹ N. Goodman, *On some worldly worries* (inédit) ; *Quelques tracasseries mondaines*, trad. franç. de R. Pouivet, in *Lire Goodman. Les voies de la référence*, Éd. de L'Éclat, 1992, p. 17.

Si l'idée que la Grande Ourse a été faite par la nature ne tient donc pas bien longtemps, plus coriace, par contre, paraîtra l'idée que les étoiles qui nous ont servi d'éléments pour construire cette constellation, sont, elles, incontestablement réelles, et donc quelque chose de produit par la nature. Que les étoiles renvoient bien à une réalité, cela ne fait aucun doute, aussi peu que pourrait être mis en doute le fait qu'avoir une sensation de luminescence en regardant dans leur direction doit bien renvoyer à quelque chose de réel, sans quoi nous n'aurions pas la sensation en question. Mais il reste que ce que nous percevons n'est précisément pas « une réalité » ; cela reviendrait à se satisfaire de « quelque chose » pour seule réponse à la question dont nous étions partis. En général, nous disons « je vois quelque chose » pour signifier que nous n'identifions pas encore ce que nous voyons comme étant tel ou tel objet ; ce qui n'est certainement pas le cas lorsque c'est « la Grande Ourse » ou « des étoiles » que nous déclarons percevoir. Dira-t-on encore que les étoiles sont les mêmes choses que ces réalités produites par la nature ? Ce serait reconnaître que la nature a produit ces réalités en tant qu'étoiles plutôt, par exemple, qu'en tant qu'astres ou en tant que comètes. C'est tellement peu vraisemblable qu'il semble beaucoup plus juste de dire que ce que nous percevons sont des objets que nous constituons en les déterminant comme « étoiles » plutôt que comme autre chose. Nous percevons des étoiles parce que nous les identifions comme telles, et cette identification n'est pas prescrite par le réel mais par la version du monde que nous adoptons pour scruter le ciel. D'autres versions existent qui inclinent à parler, par exemple, d'état plasma ou d'agrégat d'électrons, en lieu et place des étoiles. Ce sont là d'autres déterminations et elles font apparaître d'autres objets dont il semblera tout aussi vain de demander à nouveau s'ils préexistent à la version du monde où ils ont été construits. Ce qui apparaissait assez clairement pour les constellations, le devient donc aussi pour les étoiles ou les soupes d'électrons : en tant qu'objets tout cela n'existe que par les différentes versions qui les produisent. Bien sûr, ce n'est pas dire que, par-delà ces objets, n'existe pas quelque chose de produit par la nature, mais c'est dire que, en tout cas, les étoiles et tous les autres objets, eux, ne sont pas des produits naturels. Comme le dit Goodman en conclusion : « Il n'y a pas de monde tout fait, attendant d'être étiqueté »¹. Tout ceci laisse donc enfin 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 aux modalités de notre propre activité d'identification.

¹ N. Goodman, *Quelques tracés mondains*, p. 18.

Il faut pourtant bien le reconnaître, un tel argument n'est pas en mesure de venir si facilement à bout de la thèse philosophique du *ready-made*. Par prédilection, ses défenseurs ont en effet une position de repli qui est d'en appeler à la notion de vérité pour défendre l'idée qu'une théorie non déflationniste de la vérité ne peut se passer de la thèse réaliste d'un donné objectif totalement indépendant de nos représentations¹. Selon cette conception, un usage consistant du prédicat de vérité ne peut que s'aligner sur la thèse correspondantiste classique suivant laquelle est vrai tout jugement qui correspond à ce qui est. Or la possibilité de cette adéquation des jugements à la réalité exige d'abord que soit reconnue aux choses extérieures une totale autonomie par rapport aux productions de notre esprit, sans quoi l'usage du prédicat de vérité s'en trouverait usurpé du fait de n'impliquer que la référence des jugements aux seuls contenus sémantiques de nos représentations.

À ma connaissance, c'est Brentano qui, le premier, osa s'en prendre de front à la théorie de la vérité-correspondance, dans une conférence de mars 1889 intitulée *Über den Begriff der Wahrheit*². 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 il n'y a pas de raison de penser qu'elle pourrait mieux fonctionner pour expliquer la vérité des jugements affirmatifs. Or, qu'elle ne fonctionne pas pour les jugements négatifs, il suffit pour s'en rendre compte de mesurer les énormités auxquelles nous conduirait le critère correspondantiste s'il nous fallait fonder la vérité de ce type de jugements sur l'adéquation à des choses ou des états de choses qui seraient alors censés être inexistantes ou posséder des propriétés inexistantes. À ce compte-là, le jugement « les dragons n'existent pas » serait vrai car lui correspondrait dans la réalité quelque chose comme l'irréalité des dragons. Ce qui est clairement contradictoire. Les difficultés de la thèse correspondantiste n'apparaissent pas moins grandes en ce qui concerne les jugements affirmatifs, si l'on parcourt l'entièreté du domaine objectif où s'exerce leur fonction. En effet, sur quelle sorte de correspondance au réel, pourrait s'étayer la vérité de jugements vrais comme ceux-ci : « toutes les équations du quatrième degré sont résolubles algébriquement », « tout corps se meut en ligne droite et uniformément »,

¹ Cf. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton, Princeton U. P., 1997.

² F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner Vlg, 1930, p. 3-29 ; *Le concept de vérité*, trad. franç. de M. de Launay et J.- C. Gens, in *L'Origine de la connaissance morale* suivi de *La Doctrine du jugement correct*, Paris, Gallimard, 2003, p. 93-115.

« la matière et l'antimatière jouent des rôles symétriques dans l'univers », « Sherlock Holmes habite au 221b Bakerstreet », « s'il avait disposé de toute son armée, Napoléon Bonaparte aurait pu gagner la bataille de Waterloo », etc. ? Bref, si la correspondance au réel est incompréhensible pour statuer de la vérité des jugements négatifs sur les choses, il est tout 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 les événements contrefactuels au conditionnel du passé feraient partie du réel, comme existeraient aussi les défauts, les manques ou les impossibilités d'être. Brentano ne s'attarde malheureusement pas sur le cas des jugements de perception qui bien sûr resteront toujours le camp retranché des réalistes, tant qu'on ne leur dispute pas la conception de la perception qu'ils défendent bec et ongles. Néanmoins, comme nous le verrons, leur position, là non plus, n'est guère tenable et il suffit de s'en emparer pour voir que le verdict de Brentano était le bon : la théorie de la correspondance est tout aussi fautive qu'inutile.

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, selon lui, 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 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 »¹. 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 »². 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

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 350 ; *Critique de la raison pure*, trad. franç. d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 251.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58 ; trad. franç., p. 80.

réalisme métaphysique, écrivait Putnam, il faut déterminer si Kant défend une position réaliste de ce qu'il nomme "l'objet" d'un jugement empirique »¹. 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 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 extérieur existe. Mais nous ne pouvons justement que le penser et c'est pourquoi ce monde-en-soi, comme tout ce qu'il contient de réel, n'est que nouménal. 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 les choses telles qu'elles nous apparaissent 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 et donc la réfutation de l'idéalisme forceraient nécessairement à admettre qu'il existe une isomorphie entre nos représentations empiriques et la réalité, ou qu'il existe, en ce sens, une relation bi-univoque entre nos objets empiriques et les objets extérieurs. C'est tout ce que conteste Kant et c'est pourquoi il n'y a 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 pris au sens général du transcendantal, entendons un objet déterminé par les conditions de notre expérience, ou s'agit-il d'un objet pré-déterminé, 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

¹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, p. 63 ; trad. franç., p. 75.

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 tout de suite le très bref descriptif qu'en donne Goodman à la suite de ces lignes, mais je me contenterai plutôt de dégager trois étapes qui plus ou moins collent avec ce qu'il indique, mais se servent de points de repère passablement différents.

2. Trois étapes du constructivisme

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 seule question des *a priori* vaudrait ici d'être épinglée, puisqu'elle a été la cible de tant de critiques à l'égard de Kant qu'elle a bien souvent fait en sorte qu'on en arrive à jeter le bébé avec l'eau du bain pour renouer avec un factualisme majoré de la donation excédentaire de formes. Je pense notamment à la critique de Kant chez les empiristes viennois et chez Moritz Schlick en particulier. Malgré donc tous ses défauts, ne faudrait-il retenir de Kant qu'une seule 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, il me semble, 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

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

² P. Strawson, *The Bounds of Sense, A Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, New York, Routledge, 1989, p. 18.

marbourgeois, Cohen et Natorp¹. Un des passages-clés de Kant est très certainement à leurs yeux celui consacré au *Principe suprême de tous les jugements synthétiques* où l'on peut lire : « Donner un objet... n'est rien d'autre que rapporter sa représentation à l'expérience »². Si Kant veut dire par là qu'une représentation d'objet ne peut se réduire à sa pensée, mais demande aussi sa donation dans une intuition, il n'en reste pas moins que le contenu sensible ou le phénomène procuré par une intuition ne suffit pas à la donation d'un objet déterminé, pour cela il faut encore appliquer à l'intuition la représentation produite par la pensée. « S'il était vrai que les choses sont données dans la sensibilité, écrit Cohen, l'entreprise critique dans sa totalité n'aurait aucune nécessité »³. Sa nécessité vient justement d'une énigme à résoudre : comment du phénomène ou du donné indéterminé passe-t-on à l'objet déterminé, de telle façon qu'*in fine* ce soit bien 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 »⁴. C'est la même idée centrale qu'on retrouve dans l'*Allgemeine Psychologie* de Natorp : il n'y a pas de 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 en attente d'une actualisation de l'objet⁵. Une psychologie est donc possible et même nécessaire qui des objets en revienne 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

¹ Ce qui bien sûr n'a rien d'exclusif par rapport à l'école néokantienne dite de Bade. On peut s'en faire une idée à la lecture de l'excellent ouvrage d'A. Dewalque, *Être et jugement. La fondation de l'ontologie chez Heinrich Rickert*, Hildesheim, Olms Vlg, 2010.

² I. Kant, *KrV*, B. 195, trad. franç., p. 160. Cité par H. Cohen, in, *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. franç. de É. Dufour et J. Servois, Paris, Cerf, 2001, p. 219. Voir à ce propos É. Dufour, *Hermann Cohen. Introduction au néokantisme de Marbourg*, Paris, PUF, 2001, p. 33.

³ H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 219.

⁴ *Ibid.*, p. 220.

⁵ Cf. P. Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. franç. d'É. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2007, p. 107.

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 assez la résurgence possible de la chose-en-soi sous la forme du « concept limite » ou de 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 fait¹. Suivant ce principe, le kantisme conserve le mérite d'avoir tenté une théorie de l'expérience qui ne cède en rien à ce que, près d'une quarantaine d'années plus tard, Wilfrid Sellars appellera « le mythe du donné »².

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, tend à orienter tout le procès d'objectivation. Mais ce qui n'y émerge pas encore, c'est la nature plus spécifiquement sémantique de la constitution des objets. Quant à ce passage à une conception sémantique du concept, sans doute corrobore-t-il le passage d'une posture rationaliste à ce que je nommerais assez volontiers la posture pragmatiste du constructivisme. Cette nouvelle idée marque, à mon sens, la seconde étape de la tradition kantienne signalée par Goodman. Or, à le suivre, elle serait essentiellement marquée par l'apport de C.I. Lewis, lorsqu'il « échange la structure de l'esprit pour la structure des concepts »³.

À première vue, cette appréciation pourrait avoir de quoi surprendre, non pas que Lewis n'ait effectivement consenti à de nombreux efforts de clarté conceptuelle pour montrer comment notre expérience du monde est sémantiquement construite par la pensée, mais plutôt parce qu'il a maintenu l'idée que la constitution de l'expérience par les concepts et plus spécifiquement par des significations impliquait aussi un donné sensible sans lequel la connaissance serait arbitraire et impuissante à s'assurer d'une quelconque vérité⁴. L'impression pourrait dès lors nous gagner que, au nom de la

¹ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, in *Kant-Studien*, 17 (1912), p. 200 : « *Nichts dürfe als gegeben hingenommen werden* » ; *Kant et l'École de Marbourg*, trad. franç. d'I. Thomas-Fogiel, in *L'École de Marbourg*, Paris, Cerf, 1998, p. 45.

² W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. franç. de F. Cayla, Éd. de l'Éclat, 1992, p. 36, 63, 69 ss.

³ N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, p. 7.

⁴ C.I. Lewis, *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*, New York, Dover Edition, 1956 (désormais *MWO*), p. 38-39 : « S'il n'y avait un *datum*

sauvegarde d'une certaine idée la vérité, Lewis ait admis l'existence de contenus informatifs non conceptuels et qu'il ait récidivé du même coup dans le mythe du donné. Mais ce n'est qu'une impression que peut corriger une lecture plus attentive de *Mind and the World Order*.

Dans cet ouvrage, dont l'édition originale remonte à 1929, Lewis tente de définir le donné sensible uniquement d'après la façon dont quelque chose de réel se présente comme contenu de notre expérience et il choisit de nommer ce contenu un *quale*¹. Si ce n'est qu'il est un donné sensoriel qui s'impose d'évidence à nous de l'extérieur et sur lequel notre pensée ne peut donc rien, il n'y a précisément rien à dire d'un *quale* : il est aussi ineffable qu'indubitable². Au sens littéral comme au sens figuré, un *quale* va sans dire. Selon Lewis, c'est aussi ce qui, d'une façon générale, distingue les *qualia* des *sense data*. Ceux-ci traduisent plutôt des états d'esprit qui sont toujours dicibles à l'aide de concepts grâce auxquels un *sensum* sera reconnu tantôt comme une sensation de rouge, tantôt comme une sensation de solidité, etc. Mais cette dicibilité fait justement qu'une théorie des *sense data* est inapte à rendre compte correctement du donné, puisqu'elle tend à gommer l'irréductibilité des *qualia* par rapport à tout ce qui relève du mental et donc aussi des productions conceptuelles. Au contraire, « les *qualia* n'ont pas de noms »³. En ce sens, leur donné n'est ni d'ordre informatif ni d'ordre cognitif, et c'est bien la raison pour laquelle ils ne peuvent faire l'objet d'aucune erreur possible. L'erreur n'advient que là où il y a connaissance et prédication, ce qui relève d'un régime tout autre que celui propre au donné d'expérience⁴. C'est dire aussi que, si Lewis concède encore à l'idée d'un donné, ce n'est plus en tout cas pour normer sur son contenu l'évaluation de nos croyances ou de nos jugements. Sans doute le principe en est-il plutôt de maintenir que nos croyances ou nos jugements se frottent toujours à un réel indubitable, mais sans lui être pour autant redevables d'indications particulières. La connaissance ne commence pas avec les *qualia*, mais elle relève entièrement de notre interprétation et ce travail interprétatif est de part en part sémantique.

C'est ce travail que, près de seize ans plus tard, Lewis tentera d'explorer en profondeur dans *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Les bases

donné à l'esprit, la connaissance serait alors sans contenu et arbitraire ; il n'y aurait rien qui puisse être vrai ».

¹ C.I. Lewis, *MWO*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 123.

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

n'en seront certainement pas les *sense data* qui décidément portent mal leur nom du fait de n'être tout simplement pas un *datum*. Lewis en appelle plutôt à ce qu'il nomme les *sense meanings*, mais que l'on se gardera bien de traduire par « significations de sensations », comme s'il s'agissait simplement de la version sémantique des *sense data*. Que veulent dire dès lors les *sense meanings* ? Tels que les entend Lewis, il s'agit simplement des significations les plus élémentaires auxquelles nous sommes ramenés dès lors que nous nous interrogeons sur les conditions de la signifiante de nos connaissances. Dans l'optique du pragmatisme conceptualiste de Lewis, notre comportement cognitif n'est jamais que la meilleure façon que nous avons d'adapter notre expérience dans le monde environnant, d'y avoir un certain contrôle sur ce qui s'y passe ou sur ce qui risque de s'y produire. S'interroger sur la signifiante de nos connaissances, c'est demander comment elles se vérifient et se justifient à mesure de leurs résultats dans la planification de notre action et de ses propres évaluations prédictives dans le monde. Or le pouvoir cognitif qui guide notre expérience est fait de considérations explicites ou de jugements dont chaque terme est porteur d'une signification. D'où nous viennent ces significations ? Il serait naturellement assez tentant de répondre que, parmi celles-ci, les significations les plus élémentaires, dont toutes les autres seraient dérivables, sont la façon dont nous avons mentalement encodé les données du monde procurées par la perception. Mais, comme le remarque Lewis, cette conception de la signification ne fait que court-circuiter la question de la signifiante de nos connaissances, puisqu'on la pose comme déjà résolue par la vérité empirique des significations, alors que la question est précisément de savoir comment, afin que nos connaissances puissent avoir de la signifiante pour notre expérience, les significations qui les portent peuvent avoir prise sur le monde¹. Prendre la question au sérieux exclut donc le présupposé que les significations auraient déjà un contenu enraciné dans le donné de perception. Avant que d'attribuer une extension aux significations et de les considérer comme déjà dénotationnelles, apprenons plutôt à les considérer pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire de façon purement intensionnelle. Ce n'est qu'ensuite qu'il s'agira de voir comment elles peuvent se frayer un chemin jusqu'au monde et remplir une fonction référentielle.

On pourrait bien sûr déterminer ce caractère intensionnel à partir de la connotation d'un terme en vertu de laquelle son sens est établi par sa relation avec les autres termes : ceux auxquels il peut être joint dans une proposition,

¹ C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Open Court, 1946 (désormais AKV), p. 15.

et ceux auxquels il y est substituable *salva veritate*. Selon Lewis, la question de l'intension nous ramènerait alors à la « signification linguistique » où le sens d'un mot ou d'une expression « est constitué par le type de relations fixées ou analytiques entre le mot ou l'expression en question avec d'autres mots ou d'autres expressions »¹. Mais, sur cette voie, on ne saurait pour autant saisir ce que l'on a à l'esprit lorsqu'on se sert d'un mot ou d'une expression pour dire les choses ou les états de choses quels qu'il soient. Ce « critère à l'esprit » (*criterion in mind*), qui nous rend capables d'appliquer un terme ou de refuser de le faire en n'importe quelle occasion, est justement ce que Lewis choisit de nommer le *sense meaning* et qui, faute de mieux, nous semble pouvoir être traduit par « signification sémantique »². C'est celle-ci qui constitue « la première condition de la signification (*meaningfulness*) en général »³.

De façon générale, un des caractères fondamentaux de la signification sémantique tient dans son indépendance par rapport à l'expérience, car à supposer l'inverse nous retomberions dans la pétition de principe déjà dénoncée plus haut qui consisterait à supposer que nos significations élémentaires sont empiriquement conditionnées. Le pragmatisme conceptuel se veut ici comme partout profondément libéral : avoir à l'esprit une signification qui puisse servir de critère applicable à l'expérience, ce n'est préjuger en rien de ce qui se présente à l'expérience. « Le fait qu'il n'y ait pas de centaure ne porte pas atteinte à la signification de "centaure" : nous pourrions reconnaître un centaure s'il nous arrivait d'en voir un et ce fait prouve que le terme a une signification sémantique (*sense meaning*) »⁴. Comme le dit Lewis, le terme qui s'associe le mieux à la signification sémantique est celui de compréhension⁵ et l'on ne comprend vraiment que ce dont on peut avoir une image à l'esprit. N'y aurait-il donc qu'une seule condition pour qu'on puisse avoir des significations sémantiques, ce serait d'être toujours à même de s'en représenter le contenu par imagination ou, pour parler avec Kant, de pouvoir le concevoir de façon schématique. On ne peut percevoir un chiliogone, mais

¹ *Ibid.*, p. 37 et 131.

² La redondance manifeste de *sense* et *meaning* pourrait être rendue par « signification intensionnelle », mais l'ennui est que la signification linguistique est, elle aussi, intensionnelle par opposition à extensionnelle. « Signification sémantique » a l'avantage de distinguer le caractère intensionnel dont il est ici question par rapport au caractère profondément « syntactique » de la signification linguistique. Cf. C.I. Lewis, *AKV*, p. 133.

³ C.I. Lewis, *AKV*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁵ *Ibid.*

on peut facilement s'imaginer un polygone régulier dont la somme des côtés donnerait 1000 pour résultat. « Une signification sémantique, lorsqu'on la précise et l'explique, est un schéma, une règle ou une méthode prescrite et le résultat imaginé en est ce qui déterminera l'applicabilité de l'expression en question »¹.

Que nos termes et nos expressions aient une signification ne requiert donc pas qu'elle soit satisfaite par un donné particulier qui s'imposerait comme déjà déterminé. Prise au sens sémantique originaire, la signification ne dépend pas de l'existence de ce qu'elle signifie et c'est bien pourquoi, nous l'avons vu, ce serait une erreur que de l'identifier avec la dénotation comme si c'était elle qui déterminait sa signification. C'est au contraire aux significations qu'il revient de déterminer ce qui se présente dans l'expérience et d'établir ainsi des vérités empiriques sur lesquelles notre connaissance puisse compter. « Les conditions pour une applicabilité déterminante et une vérité empirique n'existent pas toujours toutes faites (*ready-made*), mais, de façon plus caractéristique, exigent d'être trouvées ou créées »². Or, par opposition aux garanties objectives dont se croit à tort prémunie l'approche empiriste, la prise de risques est ici totale, car la validation ou la signification des connaissances empiriques qui résulteront de nos applications de sens dépend ultimement du tribunal de l'expérience : c'est elle qui décidera de leur aptitude à répondre aux besoins qu'elle en attend.

Dans *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Lewis ne cite nulle part Husserl, mais il lui arrive pourtant de comparer son entreprise à celle de la phénoménologie :

Notre tâche dans ce livre n'est pas celle de la construction ou de l'interprétation phénoménologiques du réel. Elle est plutôt d'essayer épistémologiquement de découvrir par analyse le critère de validité dans la connaissance, en prenant la réalité telle que nous la trouvons déjà divulguée et transmise dans les significations de notre sens commun. Mais ces deux tâches différentes ont un point en commun, à savoir l'examen nécessaire de ce caractère de l'expérience cognitive qui est de signifier ou de représenter ce qui n'est pas et n'est littéralement pas donné en elle³.

Comme C.I. Lewis lui-même autorise donc à le penser, la seconde étape du constructivisme suggérée par Goodman pourrait tout aussi bien être éclairée à travers la phénoménologie de Husserl. C'est en tout cas la voie que

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, p. 22.

j'emprunterai désormais afin surtout d'explorer le sens de cette version nouvelle fournie à la formule kantienne : la perception sans signification est aveugle.

Il est vrai, cette version 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 de Natorp en particulier que, à partir de 1908, Husserl soutiendra 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. Ceci est clairement thématiquement dans les *Ideen* de 1913 à travers la notion de noème qui est le terme choisi par Husserl pour caractériser la façon dont les actes de conscience ou les 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 les 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 Husserl, mais, il est vrai, sans jamais en franchir le seuil. 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 qu'il 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 peuplé d'idéalités atemporelles et universelles, somme toute assez proche de ce que Frege voulait donner à entendre par son idée d'un « troisième règne ». 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 contribution importante 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 sans doute aussi bien la tournure nouvelle qu'elle donnera à l'héritage kantien que cette remarque de John Searle dans *Intentionality* : « Le langage lui-même affecte la rencontre perceptive »¹. Ce qui, sans forcer le ton, me semble pouvoir être encore lu de la façon suivante : les intuitions sans langage sont aveugles. Cette étape est essentiellement marquée par la démythification de la signification qui, sans conteste possible, est l'un des résultats les plus marquants de l'œuvre de Quine en philosophie de la logique. Contre le réalisme sémantique ou l'hypostase métaphysique du sens et des propositions sous la forme d'entités objectives extralinguistiques, il s'agira désormais de soutenir que le sens est indissociable du langage public et de sa pratique ordinaire. Les conséquences de cette réimplantation linguistique du sens vont s'avérer 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 ou une version du monde 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 troisième étape 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 à mi-chemin du mouvement évoqué, la philosophie transcendantale de Husserl est sans aucun doute tout aussi intéressante par ses découvertes que par les impasses qui l'ont empêchée de prendre pied sur le terrain qu'est aujourd'hui devenu celui de la *no ready-made theory*. Je me propose ici de commencer par le meilleur et qui me semble tenir dans la théorie husserlienne de la référence pour terminer par le nettement moins bon et qui relève de sa théorie de la signification.

3. Vers la phénoménologie noématique

Partie d'une position réaliste assez forte que reflètent assez clairement les thèses de Husserl en matière de perception et de vérité dans les *Recherches*

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

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

logiques, sa philosophie évoluera très vite jusqu'à rejoindre une position proche du kantisme. En témoignent 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 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 connaissance naturelle 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 leur découvre alors sont, à leur tour, supposées révéler l'essence propre 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, c'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 époque de cette attitude objectiviste, de les considérer dans leur relation constitutive à l'activité intentionnelle de la

¹ *Hua VII*, p. 285-286 ; *Philosophie première 1*, trad. franç. d'A. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 366-367.

conscience. Telle est la façon dont 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 multiples¹.

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 avoir proposé une interprétation sémantique. Il est inutile de revenir ici sur tous les problèmes 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 signitifs 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 fut entrepris 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 l'apanage d'une mise en présence directe de l'objet ou de sa donation en chair et en os. Telle est très exactement la position de Husserl en 1900. Du reste, s'il semble d'autant plus opportun de distinguer ainsi les actes de perception par rapport aux 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. Telle est de nouveau la thèse de Husserl dans les *Recherches logiques* :

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

puisque les actes porteurs de significations 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, totalement 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 conduisirent 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 coïncidera avec l'introduction du terme de noème que Husserl va bientôt définir 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 dans les *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

¹ *Hua V*, p. 89 ; *Idées directrices pour une phénoménologie III*, trad. franç. de D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p. 106.

² *Hua III*, § 88, p. 219 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. franç. de P. Ricœur, Paris, Gallimard 1950, p. 305.

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

Examinons à présent ce que cela veut dire plus exactement en ce qui concerne la perception.

4. Les noèmes de perception

Dans le cas de la perception, 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 d'en avoir conscience, n'est pas la même. Le quelque chose est ici posé comme réel et cette manière de le poser n'est bien sûr pas identique à la manière dont nous le posons, par exemple, en l'imaginant.

C'est donc son composant positionnel qui permet d'entrevoir la spécificité d'un acte de 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

¹ *Hua* III, § 135, p. 278 ; trad. franç., p. 452.

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 objectif¹.

Si par « perspective » on entend n'importe quelle représentation perceptive que l'on peut avoir des choses, alors voilà l'effet des *data* hylétiques déjà fortement limité. Avoir des sensations ou une *hylè* ce n'est en tout cas pas percevoir quoi que ce soit, ce n'est pas même percevoir des choses quelques qualités sensibles. C'est pourquoi, comme C.I. Lewis nous invitait à le faire pour les *qualia*, on se gardera bien de confondre la data hylétiques avec les *sense data* des empiristes. Dès le § 36 des *Ideen* I, 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, ajoutent-ils, ils ne réalisent « aucune conscience de quelque chose »². Cette conscience de quelque chose n'advient qu'avec un acte noétique qui informe la matière sensible, l'âme, 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 concret³.

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 des objets se constituent 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

¹ *Hua* IX, p. 163 ; *Psychologie phénoménologique*, trad. franç. de Ph. Cabestan et alii, Paris, Vrin, 2001, p. 155.

² *Hua* III, § 36, p. 81 ; trad. franç., p. 117-118.

³ *Hua* III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

unique, mais dont le donné hylétique est exclu et, pour ainsi dire, maintenu à la lisière du processus de constitution lui-même.

Mais, demandera-t-on, s'il ne peut donc être question de faire du donné hylétique une composante de l'acte intentionnel de perception, quelle en est alors la fonction ? Dagfinn Føllesdal me semble avoir apporté une réponse intéressante, mais très contestable aussi, à cette question, en disant :

Dans le cas de la perception, 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 seule¹.

On peut comprendre cette remarque de la façon suivante. Dans telles ou telles circonstances où se produit la perception, le donné matériel de sensation exclut que l'activité noétique ait recours à certains 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 s'exposera alors au risque d'être confrontée à une nouvelle donnée hylétique qui peut s'avérer 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 donc l'application de certaines déterminations sémantiques ou nous force parfois d'en changer, en tout cas, jamais ne nous est prescrite par là une détermination sémantique en particulier. Dans la perception, tout ce que nous savons de la justesse de notre application noématique est qu'elle est inadéquate quand la *hylè* se fait récalcitrante du fait qu'elle présente certains 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

¹ 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*, éd. par R. Sokolowski, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, p. 109 ; « Évidence et Justification chez Husserl », trad. franç. de D. Fissette, in *Aux origines de la phénoménologie*, Paris, Québec, Vrin, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 181.

aux autres, ou alors seulement peut-être pour des raisons purement pragmatiques liées au contexte de notre expérience, mais qui n'ont plus rien à voir, en ce cas, avec le donné hylétique comme tel. Ainsi un donné hylétique peut-il rester identique, tandis que ce que nous percevons est très différent, sans qu'il y ait à redire sur cette différence. On le voit, comme l'interprétation de Føllesdal nous invite à le penser, ce n'est qu'à titre négatif que la *hylè* exerce sa contrainte sur un noème : elle réfute parfois, mais ne recommande jamais. Aussi pourrions-nous dire que l'ajustement des noèmes à la *hylè* ne fonctionne qu'à titre falsificatif, quasiment au sens que Popper donnait à ce terme. Si l'on entend par donné hylétique quelque chose de comparable aux *matters of fact*, on dira alors que le matériau factuel procuré par les sensations dément parfois l'applicabilité d'une noèse et de sa structure noématique, mais, en tout cas, n'exerce sur elle aucune autre contrainte que celle-là.

Or le rapprochement avec la thèse falsificationiste s'avère justement propice à voir ce qu'a de problématique l'interprétation que Føllesdal donne ainsi des *data* hylétiques. C'est une chose aujourd'hui admise que si la thèse de Popper entend bien rompre avec l'inductivisme en dénonçant l'idée d'une priorité contraignante du donné sensoriel sur les productions sémantiques ou les interprétations, elle continue néanmoins de cautionner le factualisme en reconnaissant au fait ou à la matière de sensation un pouvoir discriminant sur ces productions. Autrement dit, la thèse falsificationiste ne rompt certainement pas avec le mythe du donné, mais en propose plutôt une version édulcorée sous les traits de la simple rétivité du matériau factuel. À l'empirisme qui veut chercher en amont le contrôle exercé par les *sense data*, on ne fait que substituer un empirisme où le même contrôle ne s'exercerait qu'en aval, donc sur le seul mode de la réfutation. Mais cela ne change absolument rien au mythe du donné que charrie, dans un cas comme dans l'autre, le rôle attribué au donné matériel. Ce que, par là, on perd totalement de vue c'est que ce donné, ou bien ne dit rien, ou bien n'est évocateur que parce que l'activité conceptuelle s'en est déjà emparé pour nous le présenter à travers une suite de déterminations sémantiques qui nous permettent de l'appréhender en termes de « bleu », « court », « rugueux », « sucré », « liquide », « ovale », « lointain », etc., auxquels pourraient bien sûr s'ajouter les termes pour désigner des substances matérielles comme « pierre », « arbre », « eau », « homme », « animal », etc. Plutôt que le mutisme des sensations, notre expérience nous inclinera bien sûr à préférer le second choix de l'alternative, mais alors force est de reconnaître que le donné hylétique n'est porteur d'aucun contenu dont on pourrait dire qu'il est non conceptuel. Même dans sa confrontation au réel qui l'oblige à compter avec une *hylè*, le

noème de perception ne se mue jamais en « noème perceptuel », si l'on cherche à exprimer par là que son contenu serait autre que conceptuel.

Mais, puisqu'il se fait que percevoir quelque chose n'est pas un acte de même qualité que se le représenter par imagination ou par simple jugement, il y a bien une contrainte hylétique qui singularise l'acte de perception et la question reste donc entière de savoir quelle en est la nature.

Je crois qu'on ne trouve de réponse satisfaisante à ce problème chez Husserl que dans les textes qu'il consacrera à la constitution passive et dans lesquels s'insèrent bien sûr les éléments d'une « phénoménologie hylétique » telle que la tâche en est simplement annoncée au § 85 des *Ideen I*. En substance, la solution qui s'en dégage est de montrer comment des concepts sont d'abord formés dans les « synthèses associatives de similitude »¹ que notre expérience réalise au contact du réel et d'abord au contact des qualités diverses qui nous y affectent. Dans ses leçons de 1920/21 *Sur les synthèses passives*, Husserl se veut plus précis en montrant que les synthèses associatives, qui présupposent elles-mêmes une synthèse du temps, ne sont encore que les conditions formelles de la réalisation d'une synthèse passive plus essentielle : « la synthèse d'identification » à travers laquelle se constituent des unités objectives sensibles proprement dites². « Bleu », « court », mais aussi « arbre », « maison », etc., sont autant de concepts façonnés par une synthèse d'identification d'entités objectives que la conscience réalise à partir d'une association suscitée par l'expérience de certaines qualités éprouvées comme similaires et récurrentes dans le temps. Qu'un donné hylétique apparaisse où que ce soit dans le champ de notre expérience, il sera donc aussitôt reconnu comme étant du type déjà institué conceptuellement par les synthèses associatives des expériences passées et sans qu'il soit nullement nécessaire pour cela de les réactiver. L'expérience sensible est ainsi faite qu'elle ne nous livre pas le monde comme un donné brut, mais comme quelque chose qui est déjà imprégné par notre activité sémantique :

Cela veut dire que ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n'est pas quelque chose de totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mot pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu³.

¹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. franç. de D. Souche, Paris, PUF, 1970, p. 399.

² *Hua XI*, § 27, p. 197 ss. et *Beilage XV*, p. 394 ; *De la synthèse passive*, trad. franç. de B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p. 197 ss. et 379-380.

³ E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 43-44.

Il y a donc certainement quelque chose qui risque de nous induire en erreur dans l'expression d' « expérience anté-prédicative » dont Husserl se sert pour caractériser la réceptivité du donné sensible. Même si on veut seulement laisser entendre qu'un objet peut être donné avec évidence sans nécessairement requérir la forme prédicative d'un jugement ou d'une proposition déclarative¹, la notion d'anté-prédicatif reste problématique, tant elle s'apparente à quelque chose d'aussi improbable qu'une expérience antérieure à tout acte de prescription de sens dont, au demeurant, on ne voit pas à quoi il pourrait ressembler sinon à un acte de détermination prédicative de tout ce à quoi se frotte l'expérience. C'est bien l'idée que laisse pourtant courir l'expression malheureuse d'anté-prédicatif, même si ce n'est certainement pas l'idée que Husserl a en tête, qui reconnaît que « les aperceptions singulières sont inévitablement pourvues d'un fonds de significations »² et qui donc concède volontiers que « déjà dans l'orientation anté-prédicative vers un étant, il faut parler d'un acte de jugement, au sens large »³. Parler dès lors de « synthèses passives » n'est certainement ni une façon d'écarter la part constituante et donc active de la conscience perceptive ni, ce qui reviendrait au même, une façon de présupposer des synthèses qui, par quelque enchantement, seraient déjà procurées toutes faites avec le donné matériel sensible. C'est au contraire une façon d'indiquer que l'expérience passive est sémantiquement déterminée grâce à des synthèses d'identification primordiales qui relèvent donc d'une constitution originaire d'objets, et que cette prédétermination du matériau sensible n'est pas sans avoir une valeur contraignante sur les synthèses ultérieures que la perception se trouve à tout moment en mesure de réitérer, comme aussi d'ailleurs sur les synthèses nouvelles grâce auxquelles l'entendement réalisera des déterminations possédant la marque d'un enrichissement cognitif. La seule vraie contrainte que connaisse donc un noème de perception est celle exercée par les significations dont est déjà estampillé le donné sensible, ou plus exactement celle exercée par la couche sédimentaire de sens déjà formée sur lui grâce aux synthèses primordiales de l'expérience passive.

John McDowell me semble avoir fort bien compris de quoi il retourne dans le scénario d'une métaphysique de l'expérience du genre de celle que nous propose Husserl : que le contenu de l'expérience soit sémantique ou conceptuel veut dire qu'il y a un « engagement inextricable de l'entendement dans les présents mêmes de la sensibilité. Les expériences sont des impres-

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 71.

sions du monde sur nos sens, des produits de la réceptivité ; mais il y a déjà du conceptuel au cœur de ces impressions »¹. À quoi McDowell ajoute :

L'expérience tire son contenu de la mise en œuvre, dans la sensibilité, de capacités qui sont des éléments à part entière de la faculté de spontanéité. Ces mêmes capacités doivent trouver à s'exercer dans les jugements et elles doivent donc être également reliées rationnellement à un système entier de concepts et de conceptions, système au sein duquel le possesseur de ces capacités s'engage dans une activité continue d'ajustement de sa pensée à l'expérience².

5. Le pragmatisme sémantique de Husserl

S'il y a donc bien une contrainte du donné hylétique sur les actes de perception, elle n'est due, en tout cas, qu'aux déterminations conceptuelles qui pétrissent les synthèses passives en jeu dans la perception elle-même. Si tant est qu'il y ait un sens à parler d'un en deçà de ces synthèses d'associations et d'identifications, le donné empirique n'impose rien par lui-même ou, tout au plus, ne s'impose-t-il que du fait d'être le matériau brut que la conscience percevante rencontre partout autour d'elle, mais qu'elle doit déjà avoir façonné pour qu'on puisse dire qu'elle en a pris réception. Comme tel, dit Husserl, le donné n'est encore qu'« une matière sans forme »³, il « n'a en soi rien d'intentionnel »⁴ mais il se donne à des formations intentionnelles qui relèvent toutes de la prescription de sens, et grâce auxquelles seulement, dès l'instant où elle se fait percevante, la conscience se donne à elle-même ses objets en les constituant. Ce qui nous amène à cette conclusion que permet sans doute de ramasser la formule suivante : nos objets sont un mythe auquel nous condamnons la démystification du donné. Examinons brièvement ce que cela veut dire très exactement.

De la constitution du monde, la conscience commune ne sait rien et pourrait-on dire, moins elle en sait, mieux elle se porte, comme si mieux valait pour elle ne pas avoir à revenir sur sa croyance que le monde est tel qu'il se présente à l'expérience. Mais d'où lui viennent cette croyance dans le monde ainsi que toutes les assurances qu'on peut y fonder concernant les choses ? Cette question est au centre des réflexions menées par Husserl dans

¹ J. McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. franç. de Ch. Alsaleh, Paris, Vrin, p. 79.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Hua III*, § 85, p. 209 ; trad. franç., p. 290.

⁴ *Hua III*, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

sa dernière œuvre et il y montre de façon générale que ce n'est certainement pas la simple présence factuelle du monde qui fait leur évidence dans l'expérience ordinaire, mais bien plutôt le fait que les choses s'y imposent toujours comme ce qui revêt une valeur en regard de nos activités et de nos préoccupations. C'est au demeurant, cette valeur, et elle seule, qui fait aussi la signifiante des choses pour toute conscience engagée dans l'expérience. Du point de vue de cette conscience, dit Husserl :

ce qui est en question, 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 elles¹.

Que les choses s'offrent d'abord à notre expérience sous les traits de la *Geltung* ou de la valeur est encore une façon de dire qu'elles n'apparaissent de prime abord que d'un point de vue que Husserl nomme souvent « simplement subjectif-relatif » : elles ne sont pas autrement que telles qu'elles se donnent à notre expérience comme autant de balises plus ou moins fermement établies et qui possèdent une typique suffisamment forte que pour assurer à notre expérience les points de repère dont elle a besoin pour s'y retrouver dans le monde, pour s'y orienter avec toute la confiance et l'assurance requises, sans donc avoir à redouter que ses incursions constantes dans le monde soient vouées à un échec systématique. Ce qu'au sens le plus propre veut dire avoir l'expérience des choses et du monde en général ne tient qu'à cela : c'est la capacité de s'y retrouver à tout moment, d'y être le moins souvent possible confronté à l'incompréhensible ou à l'impossibilité d'identifier ce que nous y rencontrons et de savoir ce qu'on peut en attendre. Tel que nous le rencontrons ordinairement le monde ne se donne justement pas dans cette opacité ; il forme au contraire à nos yeux un ensemble d'évidences suffisamment confirmées et donc fiables que pour nous conforter à lui accorder confiance et lui reconnaître une valeur proportionnée aux certitudes dont il prémunit la plupart du temps nos activités, assez en tout cas que pour les rendre efficaces et fonctionnelles.

¹ *Hua VI*, p. 296 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. franç. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 327-328. Souligné et légèrement modifié par moi.

Le monde, qui est présent à la conscience comme horizon, a dans la validité continue de son être le caractère subjectif général de la fiabilité, car il est un horizon d'étants connu en général... Cette confiance générale indéterminée se répand sur tout ce qui accède à la validité singulière comme tel étant¹.

En des termes plus explicites encore, dans la *Krisis*, Husserl résume cette attitude doxique qui naturellement nous porte à croire au monde des objets et à laquelle on ne comprendrait plus grand-chose si celui-ci ne devait s'imposer que par sa seule factualité :

L'on ne doit pas avant tout recourir... aux data de sensations prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition « simplement subjective-relative » de la vie pré-scientifique du monde. Certes pour nous ce « simplement » prend la couleur de la *doxa*, objet d'un long héritage de mépris. Mais c'est une couleur dont elle ne porte naturellement aucune trace dans la vie pré-scientifique ; là elle forme au contraire un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédicatives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie².

Néanmoins, la question proprement philosophique demeure de comprendre comment le monde des objets nous est ainsi donné qu'il paraît tout fait pour recueillir la confiance que nous lui accordons en regard des exigences pratiques de notre vie. Or, bien qu'elle s'illusionne de le penser, ce n'est assurément pas du réel lui-même que notre conscience naturelle tient les assurances qu'elle y trouve, mais elle les tient plutôt du système des déterminations sémantiques moyennant lesquelles nous avons meublé le réel d'un ensemble d'objets qui se sont sédimentés dans nos consciences sous la forme générale d'un appareil référentiel. À mieux y regarder, ce n'est donc pas au monde lui-même que nous accordons notre confiance, mais à ce que nous en avons fait en le façonnant sémantiquement et en constituant par là tout un réseau d'objets, de propriétés et de relations objectives, grâce à quoi chacune de nos incursions dans le réel se trouve munie de prises relativement sûres.

La naïveté de l'attitude naturelle une fois levée, son caractère foncièrement doxique n'a pas disparu, mais il est désormais recentré sur les

¹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 43.

² *Hua* VI, p. 127-128 ; trad. franç., p. 142.

objets que nous avons constitués. Sous l'intitulé du monde, c'est en fait au système formé par tous ces objets que nous croyons, simplement parce que, à travers eux, nous pouvons compter sur un appareil référentiel qui a fait ses preuves et auquel nous continuerons de tenir tant qu'il restera performant pour ce qu'en attendent les exigences pratiques de notre vie.

Associer, comme je suggère de le faire, le constructivisme husserlien à une forme de pragmatisme sémantique, ce n'est pas seulement reconnaître que son projet était d'en revenir au procès de constitution sémantique que présuppose le monde de la vie tel qu'il nous est donné dans l'expérience, mais c'est aussi reconnaître que cette constitution sémantique des objets, quel qu'en soit le niveau, n'est jamais autrement finalisée, d'après Husserl, que par les besoins pratiques de la vie, et donc partout marquée au sceau du « subjectif-relatif ». Ailleurs que dans la *Krisis*, Husserl évoque le domaine de toutes les explicitations que requiert « le développement systématique de la problématique constitutive », et il écrit :

Ces explicitations n'ont en vue et ne peuvent avoir en vue rien d'autre que les actualités et les potentialités (ou encore les habitus) de la vie... actualités et potentialités dans lesquelles le sens « monde » s'est construit d'une manière immanente et continue toujours de se construire pour se dévoiler réellement¹.

La tâche de la phénoménologie s'en dégage dès lors on ne peut plus clairement, comme en témoigne cet extrait programmatique où Husserl veille encore à montrer tout ce qui la distingue d'une simple psychologie du sujet pris au sens objectiviste :

Il y a aussi en lui (le monde) des dépôts d'opérations subjectives intentionnelles, — mais d'une intentionnalité qui n'est pas dévoilée devant le regard de la réflexion, car elle n'est qu'impliquée dans ces dépôts, qui renvoient à elles. Dévoiler ces implications intentionnelles et avec elles l'histoire du monde lui-même dans lequel le sujet de la psychologie se trouve déjà comme dans un monde achevé, signifie donc aussi le retour au subjectif, puisque c'est par l'activité intentionnelle du sujet que le monde a reçu cette forme ; mais c'est le retour à une subjectivité voilée — voilée parce qu'elle n'est pas actuellement décelable dans la réflexion sur son activité intentionnelle, mais seulement indiquée dans les dépôts que laisse cette activité dans le monde qui nous est pré-donné. Ainsi la question qui porte sur les évidences les plus originaires est bien elle aussi une question subjective, mais elle porte sur une subjectivité entendue en un sens plus radical que cela peut jamais être le cas en psycho-

¹ *Hua XVII*, § 96b, p. 249 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. franç. de S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 324.

logie. Il faut démanteler tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante, mais non pas celle du sujet qui, dans sa réflexion psychologique, s'aperçoit déjà situé en face de ce monde achevé et clos. C'est bien plutôt la subjectivité dont les opérations signifiantes ont fait du monde tel qu'il nous est pré-donné, de notre monde, ce qu'il est pour nous¹.

6. Pour en finir avec un certain Husserl

Quine nous a appris qu'il y a deux sortes de mythes : les bons et les mauvais. Les bons le sont parce qu'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 jauge 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.

Mais si, en ce sens, il me semble y avoir plus d'une bonne raison de passer à une lecture pragmatiste de la philosophie constructiviste de Husserl, il reste, d'autre part, qu'il s'agit d'un pragmatisme inachevé, s'il est vrai que, dans la tradition, pragmatisme rime le plus souvent avec pluralisme. En effet, eu égard à la réévaluation de Husserl que je viens de proposer, il est impossible de ne pas avoir l'attention attirée par deux points qui susciteront 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 au sens où ses propres productions théoriques portent, elles aussi, la marque du « subjectif-relatif » et s'ajoutent, comme le dit Husserl,

¹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 56.

tels des « revenus valables » au 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 ? Cette conception de la science n'aurait bien sûr rien de gênant si elle ne devait concerner que la seule *theoria* philosophique qui, de fait, ne sera jamais rien d'autre qu'un regard désintéressé sur le monde et sur les fonctions dont dépendent sa constitution objective. Cependant à la tâche de la philosophie Husserl finit par relier également celle des autres disciplines scientifiques en n'hésitant pas à fameusement se corriger pour leur attribuer désormais le rôle d'élever l'humanité à cette forme d'intérêt supérieur que serait la quête « d'une vérité en soi », « inconditionnée », et qui « vaille universellement »³.

Une autre question serait de comprendre pourquoi Husserl est resté tout compte fait réfractaire aux conséquences qu'entraînait l'idée qu'il existe plus d'une façon de structurer sémantiquement le monde et donc de le voir, même si le critère de validité de ces différentes versions est partout prescrit 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 »⁴. 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 dire que la phénoménologie finit inexorablement sur une note « historiquement et culturellement provinciale »⁵. Mais il reste que ces interprétations ne résistent pas au verdict 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 appartiendrions tous et qui, en dépit des vues différentes que l'on en a,

¹ *Hua* VI, p. 134 ; trad. franç., p. 149.

² *Hua* VI, p. 331 ; trad. franç., p. 365.

³ *Hua* VI, p. 333 ; trad. franç., p. 366-367.

⁴ *Hua* IX, p. 496.

⁵ D. Bell, *Husserl*, London, New York, Routledge, 1990, p. 231 : « historically and culturally parochial ». Cf. également D. Carr, *Interpreting Husserl*, Dordrecht, Nijhoff Publ., 1987, p. 36, où il est question des « implications relativistes de la notion d'objet intentionnel ».

permettrait la communication et la compréhension mutuelles. S'il n'y a donc pas d'objets donnés d'avance, il y aurait pourtant bien une pré-donation du monde sous cette forme que Husserl nomme encore un « *a priori* universel relevant purement du monde de la vie »¹. Quant à ce qui le justifie, ce n'est autre que l'idée d'une humanité unique fondée sur l'intersubjectivité ou l'idéal d'« une vérité inconditionnellement valable pour tous les sujets »². C'est ce qu'expriment plusieurs passages de la *Krisis* comme, par exemple, celui-ci :

Nous devons bien réfléchir au fait que chacun, dans le commerce avec les autres au sein de sa conscience-de-monde, possède en même temps une conscience des autres qui varie chaque fois selon l'autre, au fait donc que, d'une manière étonnante, son intentionnalité atteint à celle des autres et réciproquement, que, par conséquent, sa validation propre de l'être et celle de l'autre sont liées entre elles sur le mode de l'accord et du désaccord, que c'est toujours par des corrections réciproques qu'une conscience univoque d'un même monde commun, pourvu des mêmes choses, finit par se faire valoir... La conscience du monde qui est celle de chacun est toujours déjà *a priori* conscience d'un seul et même monde pour tous³.

Dans le fond, les deux points que je viens de soulever ne sont pas totalement 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 ne surprend plus tellement à la lumière du second, celui-ci n'en demeure pas moins étonnant du fait de sa récurrence dans le mythe d'un pré-donné 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 de Husserl a pour seul fondement le fait de la communication intersubjective :

Je ne vois pas ce que voit un autre, mais j'ai part, dans le sens, à l'unité de notre vie, une vie de communication, une vie d'échange par l'expression, au sens le plus large par le langage⁴.

Il s'agirait, bien sûr, d'analyser plus en profondeur tout ce que présupposent ces lignes, mais je pense qu'elles suffisent à indiquer en quoi la théorie du

¹ *Hua* VI, p. 143 ; trad. franç., p. 160..

² *Hua* VI, p. 142 ; trad. franç., p. 158.

³ *Hua* VI, p. 259 ; trad. franç., p ; 285.

⁴ *Hua* XXIX, p. 199.

noème ne parvient pas à se départir d'un mythe tout aussi stérile que le mythe du donné dont elle sert pourtant à nous débarrasser. Cet autre mythe est ce que Quine lui-même a appelé le mythe de la signification, mais il vrai en s'en prenant plutôt à la conception frégréenne du sens. Selon cette conception, pas plus qu'il ne pourrait être confondu avec la représentation subjective, le sens ne pourrait l'être avec les significations que véhicule une langue ordinaire, car, dans ce cas, il serait relatif à l'arbitraire des signes linguistiques par lesquels chaque langue particulière se différencie des autres. Or, si toutes les langues sont traduisibles entre elles, c'est aussi, selon Frege, que le sens est universellement communicable. Preuve donc que le domaine du sens transcende le linguistique ou, pour le dire autrement, que le sémantique relève non pas du langage naturel mais d'un langage propre à la pensée. Son domaine est non pas linguistique, mais noétique. 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. Pour Frege, c'est ce trésor commun qui fait l'objet de la logique : celle-ci n'est donc pas concernée par les phrases empruntées au langage ordinaire, mais seulement par les propositions où le sens forme la texture des pensées qui y sont exprimées. L'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 est-ce en vertu de la logique que n'importe quel interlocuteur, quelle que soit sa langue, se trouverait toujours installé dans une communauté objective de sens qui, en principe, l'habilite à une compréhension universelle.

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 qui ne me semble pas se présenter autrement que comme un démantèlement du postulat frégréen de la communauté objective du sens et des pensées.

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 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 : à supposer qu'on admette l'idée que les significations sont objectives et non pas simplement subjectives, puisque nous les

¹ G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. franç. de Cl. Imbert, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 131, n. 1.

avons en partage, il reste alors à chercher autour de soi quelque chose d'extérieur à la conscience individuelle, mais qui ne soit pas mythologique pour autant. Et la suggestion de Dummett est dès lors la suivante : « Quel meilleur endroit pour cette découverte que l'institution d'un langage commun »¹. La saisie du sens s'apparenterait alors à la possibilité de son expression linguistique et son objectivité ou son indépendance par rapport à la vie privée de la conscience ne voudrait plus rien dire d'autre que son inscription dans la pratique commune du langage avec ses règles d'utilisation correcte et ses normes de vérité. Mais, plutôt que de suivre Dummett et de voir en ceci un amendement à la théorie frégréenne du sens qui en conserverait l'héritage purement logique, tout en abandonnant sa part mythologique à la déshérence, il me semble que nous devrions plutôt y voir une issue sur la troisième étape du développement de la métaphysique de l'expérience inaugurée par Kant, l'étape par laquelle nous passons du sémantique à son lieu d'implantation dans le langage public, lequel, de toute façon, ne saurait être différent de l'acception linguistique du langage.

Que Husserl n'ait pas franchi cette étape et n'ait pu 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 : pour l'essentiel, le noème husserlien est l'équivalent du *Sinn* frégréen². 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. Persiste manifestement ici le dogme bolzanien des « représentations en soi », sans doute couplé à certaines thèses ontologiques de Lotze, mais sans que jamais s'éveille le moindre soupçon sur la profonde aberration du réalisme platonicien dans lequel ces théories enfouissent la théorie de la signification. Le seul endroit où, en dehors de sa fonction intentionnelle, Husserl donne une définition du noème est celle bien connue du § 89 des *Ideen I* 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 réel³. Ce qui me semble tout simplement faux : un noème n'est certes pas consumable, mais il peut disparaître et c'est très exactement ce qui

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

² D. Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, London, The MIT Press, 1984, p. 79.

³ *Hua III*, § 89, p. 222 ; trad. franç., p. 308-309. Cf. également *Hua VI*, p. 245 ; trad. franç., p. 272.

se passe quand l'usage du terme qui sert à l'exprimer disparaît dans une langue, ou quand la langue elle-même disparaît. Assurément, le passage en question 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 pas imaginer un instant qu'elle eût pu être celle de Frege, à savoir la tradition kantienne que j'ai tenté de cerner sous l'intitulé de *no ready-made theory*. Mais ajouter cela, revient à dire, cette fois sans doute contre Føllesdal, 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 de référence¹.

¹ J'ai tenté d'éclairer cette différence, en proposant une lecture quinéenne de la référence chez Husserl, dans un papier à paraître sous le titre *Husserl et le mythe des objets*.